

SIDNEY REINALDO DA SILVA

**ASPECTOS LÚDICOS DA PERFECTIBILIDADE POLÍTICA
EM CONDORCET**

Campinas, maio de 1999.

SIDNEY REINALDO DA SILVA

**"ASPECTOS LÚDICOS DA PERFECTIBILIDADE POLÍTICA EM
CONDORCET"**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob
a orientação do Prof. Dr. Roberto
Romano da Silva.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
05/05/1999

BANCA



Prof. Dr. Roberto Romano da Silva (Orientador)




Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques



Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani



Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior



Prof. Dr. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes

8913 813
878 878



Silva, Sidney Reinaldo da
Si38a Aspectos lúdicos da perfectibilidade política em Condorcet /
Sidney Reinaldo da Silva. – Campinas, SP: [s.n.], 1999.

Orientador: Roberto Romano da Silva.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1- Marquês de Condorcet , Jean-Antoine-Nicolas de Caritat
(1743-1794). 2. Jogos. 3. Iluminismo. 4. Vontade. 5. Razão.
I. Silva Roberto Romano da. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

UNIVERSIDADE	BC
CAMPINAS	
INSTITUTO DE	
FILASOFIA E CIÊNCIAS	
HUMANAS	
PROB. BC/38092	
PROC. 229/99	
VALOR R\$ 4,00	
DATA 20/07/99	
Nº CPF	

CM-00125404-7

Para TARSILA DIEUDONNÉE.

Agradecimentos:

- ao Prof. Dr. Roberto Romano da Silva, pela orientação;
- aos professores: Dr. Luiz Roberto Monzani, Dr. José Oscar de Almeida Marques, Dr. Oswaldo Giacóia Jr. e Dr. Reginaldo C. Correa de Moraes, pelas críticas e sugestões ao texto.

RESUMO

Em Condorcet, a constituição da coletividade é agregado aberto: totalidade inacabada. O jogo é experimento modelar para a análise da relação todo-parte. A idéia de *média*, correlata da esperança matemática, apresenta-se como a base do jogo ou sistema de equivalência. Contudo, os critérios escolhidos são susceptíveis de mudanças conforme as suas conseqüências ou informações. O modelo deve refletir o inacabamento, pois o jogo muda de natureza. Assim, para manter um jogo eqüitativo, condição fundamental da aposta, seus princípios necessitam de reajustes. A perfectibilidade é basilar no pensamento político condorcetiano. Um pacto somente seria admissível se seus termos propiciassem uma democracia progressiva e um progresso democrático.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
-------------------------	---

PARTE I

Capítulo 1- Considerações gerais sobre o jogo	5
Capítulo 2- A aposta política	30
Capítulo 3- A inviabilidade da aposta pascalina	37

PARTE II

Capítulo 1- Sobre o motivo de crer: algumas linhas confluentes em Condorcet	44
Capítulo 2- Aspectos lúdicos da ciência: o método	87
Capítulo 3- O jogo contra a natureza: o objeto	100
Capítulo 4- A legislação e o jogo: a prática	120

PARTE III

Capítulo 1- Figuras da coletividade	135
Capítulo 2- Aspectos históricos da teoria da expressão coletiva	138
Capítulo 3- A constituição do ser coletivo em Condorcet	148
Capítulo 4- A unidade na expressão da vontade geral	189

PARTE IV

Capítulo 1- Aspectos lúdicos do pacto social	201
Capítulo 2- “Ou todos ganham, ou”	219
Capítulo 3- Conhecimento e pacto social	225

PARTE V

Capítulo 1- Perfectibilidade e progresso	241
Capítulo 2- A perfectibilidade política	253

CONSIDERAÇÕES FINAIS	272
-----------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	277
---------------------------	-----

INTRODUÇÃO

“L'état social diminue nécessairement l'inégalité naturelle, en faisant concourir les forces communes au bien-être des individus. Mas ce bien-être devient em même temps plus dépendent des rapports de chaque homme avec ses semblables, et les effets de l'inégalité s'accroîtraient à proportion, si l'on ne rendait plus faible et presque nulle, relativement au bonheur et à l'exercice des droits communs, celle qui naît de la différence des esprits.”¹

“Nous demandons pardon d'employer le mot de jeu dans une matière aussi grave, mais Pascal nous en a donné l'exemple”²

“Jogar o acaso contra si mesmo”. Eis como Condorcet enuncia o jogo humano. Perceberíamos a sociedade regulada por leis, da mesma forma que um jogo. Contudo, ainda que tais leis pareçam arbitrárias, elas não o seriam. Isso nos facultaria avaliar a paridade das regras comuns. Num “jogo” justo, as leis não determinam de antemão quem vai ganhar ou perder, nem transformam a sociedade num jogo de azar, em que o “piores jogador” tende a vencer o “melhor”. Assim, quem possui maior informação, sabe calcular melhor as suas chances, deveria ter maiores probabilidades de vencer.

Aplicado à sociedade, o modelo lúdico revelaria um exercício cujo começo é imemorial. Ainda que nas sociedades modernas apenas alguns ganhem enquanto outros somente percam, revelando uma iníqua distribuição das chances, o quadro histórico da humanidade revelaria uma contínua melhoria da convivência humana, decorrente do incremento da capacidade dos homens de conhecer e interferir na estrutura social.

O desequilíbrio advém da corrupção da estrutura lúdica coordenadora das atividades individuais. As causas da iniquidade seriam o monopólio da informação, dos bens e mesmo de pessoas, e os privilégios a certos lances especiais, decorrentes da adoção de regras deturpadas. Nesse jogo, alguns são excluídos da técnica do cálculo e do acesso à informação, possibilitando o acúmulo de vantagens pelos que retêm a exclusividade no

¹CONDORCET, M. (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat), “Cinq mémoires sur l’instruction publique”, *Oeuvres*, Paris, 1847-1849, tomo VII, p. 170.

²“Discours préliminaire”, in *Sur les élections*, Fayard, p. 78.

uso do conhecimento. Sem o aperfeiçoamento das regras e a universalização do acesso às informações, não haveria jogo equitativo.

Frente aos desequilíbrios, surge a política como jogo *suplementar*, a atividade de todos na definição das condições segundo as quais os homens se defrontam. Ao se identificar socialmente, conforme as relações constantes e a identificação de interesses, processo pelo qual a afeição comum transforma-se em “*attachement pour la société elle-même*”, os homens estabelecem formas de “agir em comum” para se defender, se manter e prosperar. É em função da reordenação de si mesma, indispensável à manutenção da sociedade perante as querelas internas, que a atividade política se mostra fundamental. Dela passa a depender a “felicidade” comum.

O conhecimento e a propriedade são os aspectos fundamentais do jogo social. São eles que definem perdas e ganhos, avanços e retrocessos patrimoniais. A liberdade, a igualdade e segurança da pessoa e da propriedade por si só não garantiriam a prosperidade individual e coletiva. É a informação, garantida pela “instrução pública”, que assegura a igualdade, pois a disputa fundamental se dá em torno do saber. O acesso a este, ainda que não seja condição suficiente, tende a definir o resultado do jogo. Embora a concentração da propriedade seja signo da injustiça, não se deveria atacá-la de modo direto, redistribuindo os bens, pois estes são resultantes do jogo antes de ser condição dos seus desfechos. A liberdade e a igualdade das pessoas no jogo social não dependeriam dos resultados das “partidas” já efetuadas, mas das condições de possibilidade deles: das regras justas e do acesso à informação disponível.

Ao pactuarem, no estabelecimento do jogo político, os homens já se encontram em condições desiguais, conforme o resultado da força e astúcia inerente ao estado “anterior”, no sentido histórico e lógico, do estabelecimento de acordos em torno das regras comuns. Os homens criariam um poder público não para suprimir tais desigualdades, refletidas na propriedade, mas para engendrar iguais condições de serem desiguais sem se oprimirem. O índice da opressão não é a desigualdade em si, mas ausência da liberdade. Eliminar a opressão é requisito básico para manter as posses numa sociedade em que prevalece a livre circulação da informação. No entanto, isso suporia estabelecer um patamar mínimo e máximo de posses. Caso contrário, seria eliminada a circulação dos bens, concentrando-os

para além de um limite aceitável. A concentração revelaria a iniquidade das regras adotadas. A igualdade não seria apenas formal, no sentido de que cada um possa gozar dos mesmos direitos, mas de fato, garantida por parâmetros, medidas e modulações, afirmativas. As condições do jogo devem manter a igualdade ou fazer desaparecer as diferenças ao máximo possível, caso contrário seriam inaceitáveis.

Ser cidadão supõe ser proprietário. Mas, para ser proprietário, é preciso ser cidadão, submeter-se também às regras do jogo, enquanto fundamento da própria condição de possessor. O jogo não é mais dos indivíduos entre si, mas de todos contra o *acaso* (anarquia, guerra civil, tirania). As disposições iníquas, ainda que temporariamente favoreçam a alguns, tendem, num prazo maior ou menor, a arruinar a todos. O equilíbrio, as disposições aceitas como justas, nunca é dado definitivamente. Os mesmos parâmetros de convivência que possibilitaram a prosperidade e progresso geral da igualdade e da liberdade deveriam ser alterados para manter novos progressos.

A fim de manter o próprio jogo social, é necessário reestruturá-lo constantemente. Cabe ao juiz não só vigiar para que as regras sejam obedecidas, mas descobrir quais regulamentos são injustos, substituindo-os por outros aceitos majoritariamente como “melhores”. Nesse sentido, o jogo ideal não exigiria um juiz, pois a virtude, a disposição para agir em conformidade com as regras, prevaleceria quando estas fossem perfeitas. O índice do jogo perfeito seria a liberdade absoluta, em que não haveria impedimentos para a circulação de homens, informações e bens. Enquanto não se tem um jogo perfeito, o suplemento político torna-se indispensável.

A democracia seria um “*pari*”. A sua dimensão histórica, signo do trágico, define-se como desafio e ocasião de aposta. A inexistência de um estado social absolutamente simples, de imprevistos desprezíveis, e a distância infinita do ideal, da perfeição das escolhas coletivas em que se encontrariam as sociedades, não devem ser empecilhos para uma república democrática. Mas isso significa também uma tarefa *incerta* de ampliar o horizonte do homem, de capacitá-lo a controlar os processos sociais, amenizando os efeitos do “erro”, do “acaso”. O imprevisto existe, não somente devido aos efeitos da desproporção entre o espírito humano e o que se tem para conhecer, mas ainda conforme os efeitos da agregação das ações ou escolhas individuais sobre as condições em que as

futuras escolhas se efetuarão, pois o homem é um efeito que, bem ou mal (informado), age sobre suas causas. Por isso, o problema fundamental da atividade humana está em agir conforme um risco calculado, e de estabelecer tal cálculo como critério das escolhas públicas. O cálculo do risco, ainda que não elimine a incerteza inerente à atividade coletiva, garantiria ao homem um marco para se apostar, para se entrar no jogo.

O “espírito público” não deve perder seu ponto de referência, o indivíduo, e como tal deve deliberar. Para bem atuar, jamais deve perder sua “flexibilidade” e sua “força”, o que exige “aplicação” constante. Mas como se constitui esse espírito público? Se a atividade política surge como um suplemento livremente consentido, como evitar que ela venha restringir a liberdade que a instituiu? A obra de Condorcet marca-se pela crença na dimensão democrática do progresso humano e na dimensão progressiva da democracia.

**

Começo esboçando um quadro de fundo no qual estabeleço algumas linhagens de pensamento que permitem indicar aspectos da noção de jogo em Condorcet (parte 1). Em seguida, proponho uma leitura das características lúdicas de alguns temas, tais como o “motivo de crer”, o método, o objeto e a prática (parte 2). Procuro também articular elementos teóricos que possibilitem compreender a passagem do sujeito deliberante particular para o público (parte 3). Posteriormente, abordo as características lúdicas do pacto social (parte 4). Por fim, analiso as relações entre perfectibilidade e progresso total, visando os vínculos entre ciência, instrução pública e instituições políticas (parte 5).

Trata-se de uma exposição que visa mostrar a **passagem da perfectibilidade enquanto jogo, isto é, sujeita a perdas e ganhos, para o jogo enquanto aposta na perfectibilidade das relações humanas. Viso pensar a correlação teórica entre a “perfectibilidade do jogo” com o “jogo da perfectibilidade”, como um prisma de análise da obra do Marquês de Condorcet.** Para ele, a impossibilidade de um absoluto não significa que os homens estejam condenados ao relativo ou a um recomeço eterno. Podemos acumular ganhos, rever posições. Enfim, o “progresso” é possível. Essa é a perspectiva do “jogo humano” aqui exposta.

PARTE I

Capítulo 1

CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O JOGO

*“Toute institution sociale, de laquelle résulte pour un homme ou pour une société d’hommes un avantage dont les autres sont privés, blesse le droit d’égalité naturelle”.*¹

*“Un jeu égal au commencement, d’après la règle établie, auquel on pouvoit se livrer, même avec prudence, pourra cesser de l’être à une certaine époque du jeu”.*²

Não abordo o pensamento de Condorcet na perspectiva de uma metafísica lúdica, nem, muito menos, viso uma análise de modelos matemáticos, equações e matrizes. Meu objeto é a *teoria da escolha coletiva*, mas não em seu aspecto formal. Destaco a noção de jogo enquanto metáfora e analogia, retomando as estratégias conceituais iniciais do seu pensamento, a fim de caracterizar o aspecto lúdico de sua proposta de pacto social.

O vocábulo *jogo* manifesta-se como metáfora, analogia, modelo e ferramenta ou instrumento para análise, avaliação, controle e interferência numa determinada situação ou instituição. O jogo, enquanto categoria filosófica, opera em diversos níveis de análise. A obra de Gustav Bally, *O jogo como expressão da liberdade*, apresenta, numa perspectiva biológica, o jogo enquanto fator hominizador, capaz de instaurar o reino da liberdade e da criatividade. Huizinga, no *Homo ludens*, propõe o jogo como elemento específico da cultura e sentido básico das atividades humanas. No prisma fenomenológico, a obra de Eugen Fink efetiva um balanço conceitual do jogo enquanto “mundanidade” - o mundo não é intramundano na medida em que todos os lugares e todos os tempos são instalados nele - o jogo é um modo intramundano de atividade temporal de um ser intramundano,

¹ CONDORCET, “Declaration des Droits” (1789), in *Oeuvres*, IX, p. 206.

sendo que uma atividade intramundana é “*fondièrement*” diferente do “*mouvement universel de l'univers*”. Kostas Axelos concebe o jogo como “errância”:

“*Le jeu de la pensée 'et' de l'ère planétaire est donc global, errant, itinérant, organisant, planificateur et aplatissant, pris dans l'engrenage. (...) La pensée planétaire répond à l'errance de l'être en devenir de la totalité du monde. Qu'advient-il alors de la vérité? Errance ne signifie pas erreur et aberration, fausseté, vagabondage et mensonge. Il n'y a plus de référence à un absolu - ab-solu de quoi? - mais le jeu de 'Cela'. Tout ne devient pas relatif - relatif à quoi? - mais constitue une approche de 'Cela', de l'insaisissable, qui n'est ni une idée, ni une personne, ni une chose. Il 'est' le jeu du temps qui ne nous permet pas de figer l'être, d'hypostasier le devenir, de poser la totalité, de supposer le monde. ... toute question est rétroactive, aventureuse et ouvre l'avenir.*”³

Nada seria total, completo, íntegro e íntegral. A totalidade é sempre aberta e deve ser pensada de modo fragmentário e multidimensional⁴. No imaginário pós-moderno, verifica-se uma espécie de redução ideológica, uma maximização da potência explicativa da noção de jogo, a qual passa a abarcar tudo. No texto de J. Boudrilard, “*Les strategies fatales*, por exemplo, o contrato transforma-se em jogo de sedução, em que os parceiros tornam-se reféns (*otages*).

A teoria dos jogos, dando sequência à análise dos jogos de azar, resulta das recentes investigações matemáticas das estruturas lúdicas. Com a obra de J. Von Neumann e O. Morgenstern, a *Theory of Games and Economic Behavior*, a teoria dos jogos passou a ser cada vez mais apropriada pelas ciências humanas. É nesse contexto que o paradoxo de Condorcet reaparece na expressão dos impasses ligados ao processo lógico de agregação de preferências.⁵ Ao lado da proficuidade heurística, descritiva e preditiva, presenciou-se também os “usos” normativos do modelo lúdico no campo da *social choice theory*. “*It tell us what we ought to do in order to achieve our aims as well as possible*”⁶. Uma clássica

² CONDORCET, *Sur les élections*, Paris, Fayard, 1986, p. 585.

³ AXELOS, K., *Vers la pensée planétaire*, Mimit, pp. 46-7.

⁴ *Id. ib.*, p. 45.

⁵ D. BLACK, na obra *The Theory of Committees and Elections*, retoma o “paradoxo de Condorcet” como eixo da análise dos impasses da deliberação coletiva. O mesmo ocorre com K. J. ARROW que tem como base as idéias de Condorcet em sua obra que inaugurou a “*social choice theory*”, denominada *Social Choice and Individual Values*. (BUCHANAN, J., “Política sin romanticismos. Esbozo de una teoría positiva de la elección pública y sus implicaciones normativas”, in *El análisis económico de lo político. Lecturas sobre la teoría de la elección pública*, Instituto de Estudios Económicos, pp. 122 e segs.).

⁶ ELSTER, J., “Introduction”, in *Rational Choice*, Basil Blackwell, p. 1.

análise dos limites da teoria dos jogos no âmbito das soluções dos conflitos políticos é a obra de Anatol Rapoport, *Lutas, jogos e debates*. Ainda que a teoria dos jogos permita enquadrar as situações de conflitos de maneira nova, ela depara, na prática, impasses que afetariam mais nossos “processos de raciocínios” do que “o conteúdo real de nosso conhecimento”.⁷ A análise lúdica não abarcaria o cenário *sociocultural*, suas características *sociopsicológicas* e a *gênese* do conflito⁸. Os aspectos ligados à persuasão e aos valores seriam *dados* fundamentais não especificados no modelo.

Dois conceitos básicos da teoria dos jogos são destacáveis: o de risco e o de incerteza. Eles permitem distinguir a análise do lúdico antes e depois da teoria dos jogos. A investigação das permutações e combinações teve início com a análise dos jogos de azar. A análise visava a probabilidade de ocorrência de um evento, as frequências relativas estáveis, de lances dados por determinado aparelho (baralho, dado, urna) capaz de produzir diversos resultados com probabilidades variáveis. Trata-se do cálculo de chances ou riscos ligados ao desempenho do aparelho em questão⁹. A moderna teoria dos jogos ocupa-se com jogos de estratégia. Está em questão agora não só a performance do aparelho, mas a ação de outros jogadores. O esquema de ação do oponente deve ser suposto na elaboração de uma estratégia, linha ou programa completo de ação¹⁰. Na medida em que a estratégia do adversário nem sempre pode ser antecipada, devido à fluidez inerente a esse tipo de jogo, em que há interdependência das decisões, tem-se a incerteza. No caso do risco, pode-se atribuir probabilidades numéricas (objetivas) aos vários lances possíveis. Já no domínio da incerteza, parte ou a totalidade das probabilidades permanecem desconhecidas. A distinção entre esses dois domínios é dada em função da informação disponível, da (im)possibilidade de se estimar futuras conseqüências. O que diferencia o determinismo clássico da concepção estratégica refere-se à crença inerente àquele de que a indeterminação liga-se à quantidade da informação,

⁷ RAPOPORT, A., *Lutas, jogos e debates*, ed. Universidade de Brasília, p. 184.

⁸ BUCKLEY, W., *A Sociologia e a moderna teoria dos sistemas*, Cultrix, p. 180.

⁹ Ver HACKING, I., *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, p. 1.

¹⁰ “In each case an individual’s choice of strategy depends on his opponent’s choice or on his estimate of his opponent’s choice” TULLOCK, G., “Theoretical Forerunners”, appendix 2, in J. M. BUCHANAN and G. TULLOCK, *The Calculus of Consent, Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, p. 33.

sendo susceptível de tratamento rigoroso com o avanço da ciência e o aperfeiçoamento dos métodos de cálculo, ao passo que, para o outro, a indeterminação está na natureza das coisas, sendo estrutural e não residual. Diz-se, então, que no jogo de azar o adversário não atua estrategicamente, não é racional, sendo, portanto, um jogo de um só jogador ou jogo contra a natureza. Já no jogo de estratégia, o confronto se dá entre seres racionais¹¹, capazes de avaliar as sequências possíveis dos diversos lances, mostrando preferências ordenadas e criteriosas. Neste tipo de jogo ocorre interação e influência mútua entre os jogadores. Essa interação refere tanto ao fato de que a melhor estratégia de um jogador depende de suas *expectativas* em relação ao comportamento de seu oponente quanto a sua capacidade de *influenciar* as escolhas da ação do mesmo.

*

A noção de jogo em Condorcet circunscreve-se, inicialmente, no âmbito conceitual da *Encyclopédie*, na qual recebe determinações básicas. No verbete *jouer*¹², a princípio atribuído ao filósofo Diderot, encontram-se algumas elementos chaves para se compor um esquema interpretativo lúdico, os quais retomo como parâmetro de análise. Três tipos de jogos são especificados: de *azar*, de *habilidade* e *mistos*, em que as duas primeiras espécies combinam-se¹³. O jogo significa aposta ou investimento nos acontecimentos que dependem da indústria do homem e/ou do acaso. O campo de artifício humano cabe na categoria de *jogos de habilidade*. Nesta modalidade, os “acontecimentos felizes”, o ganho, dependem da inteligência, da experiência, do exercício, da penetração, enfim, das qualidades naturais ou adquiridas do corpo ou do espírito do jogador. Os *jogos de azar* não dependem, de modo algum, das qualidades do jogador, sendo insusceptíveis de controle técnico.

¹¹ O conceito de racionalidade na teoria do jogos apresenta-se como uma hipótese do modelo. Todavia, na vida real a racionalidade e a irracionalidade mostram-se como pólos da “multidimensionalidade” do comportamento lúdico. A irracionalidade, por seu lado, “pode significar uma escala desordenada ou inconsistente de valor ou de utilidade, ou um cálculo falho de alternativas ou resultados, ou a incapacidade de receber a mensagem de comunicar-se eficientemente, ou ainda a presença de influências aleatórias na tomada de decisão ou de ‘ruído’ na transmissão de informação.” (BUCKLEY, W., *op. cit.*, p. 182).

¹² DIDEROT, O. C., Assézat-Touneux, vol. 15, p. 310. Os verbetes relacionados à temática são correntemente atribuídos também a Jaucourt, a quem é atribuído o artigo *Jeu*. Ver VIGUERIE, Jean de, *Histoire et dictionnaire des temps des Lumières (1715-1785)*, pp. 1057-8.

¹³ DIDEROT, O. C., *op. cit.*, p. 310.

O expressão “controle técnico” possui um sentido equívoco. Ela se aplica e não se aplica ao jogo de azar. Aliás, o azar se define ou delimita em função do controle técnico, na medida em que este se expande, aquele recua. Em muitos casos, num jogo de habilidade, a ignorância dos jogadores torna-o um jogo de azar. Por outro lado, em um jogo de azar, a sutileza do jogador pode torná-lo um jogo de habilidade. Não se pode delimitar categoricamente as fronteiras lógico-psicológicas dos tipos de jogos. Nesse sentido, os jogos mistos (ex.: *piquet, tric-trac*) representariam um tipo mais complexo de jogo, em que a indústria humana encontra-se evidentemente mesclada com o acaso.

Outras noções lúdicas podem também ser destacadas no referido verbete. Realço, por exemplo, a *esperança moral*, pela função especial que esse termo exerce no discurso lúdico. A esse conceito é dado um amplo sentido: “*Entre deux joueurs dont l'un ne risque qu'un argent qu'il peut perdre sans s'incommmoder, et l'autre un argent dont il ne saurait manquer sans être privé des besoins essentiels de la vie, à proprement parler, le jeu n'est pas égal*”.¹⁴ Seria injusto, neste aspecto, por exemplo, da parte de um rei, jogar contra um de seus súditos. As proporções em questão seriam incomensuráveis. As ordens seriam distintas. Da mesma forma, é destacável no verbete *Jouer* a idéia de que o jogo comporta uma dimensão moral que o torna uma esfera oposta às formalidades legais e constrangedoras das relações fundadas no Direito, ou na coação pública. É notável, diz o autor do artigo da *Encyclopédie*, o fato de que as dívidas do jogo são pagas rigorosamente, tendo caução apenas nas palavras dos homens: *c'est qu'au jeu on a compté sur la parole d'un homme, dans un cas où l'on ne pouvait employer les lois contre lui*.¹⁵

É destacável outrossim a noção de prospectividade. As perdas e os ganhos um jogo (damas polonesas, xadrez), em que se supõe uma certa igualdade de “forças” entre os jogadores, dependem “*quelque fois d'une disposition qu'aucun des deux n'a prévu et ne s'est proposé*”.¹⁶ Aqui encontra-se o aspecto de indeterminação do jogo. Contudo, num jogo de azar, ou o aspecto aleatório de um jogo em geral, pode ter seu resultado determinado rigorosamente pelo cálculo das probabilidades, quer a partida seja

¹⁴ DIDEROT, *id. ib.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

interrompida, quer ela não venha nem mesmo a ser instituída. O tratamento retrospectivo-prospectivo do jogo permite sobretudo equiparar desigualdades entre os jogadores, bem como corrigir possíveis injustiças em uma aposta.

No que concerne à correlação teoria-prática, o verbete aponta para um descompasso irremediável entre as soluções rigorosas e precisas do geômetra e a habilidade do jogador, que pode se contentar apenas com “*des a-peu-près*”. Contudo, ambos, cada um a seu modo, calculariam adequadamente o jogo: os jogadores executariam num “*clin d’oei e les cartes à la main*” o que o *expert* matemático “*a bien la peine à découvrir dans son cabinet*”.¹⁷

*

A expressão condorcetiana “opor o acaso a si mesmo”¹⁸ reflete uma visão da história, do progresso, enquanto uma *passagem indefinida do jogo de azar ao jogo de habilidade*¹⁹. Essa hipótese direciona a presente análise. É em relação a ela que o problema da deliberação mostra-se numa perspectiva lúdica. Essa forma de ver o jogo insere-se ainda nos limites da filosofia lúdica pascaliana. Essas categorias lúdicas serão apuradas na medida em que esta análise avançar na abordagem do problema da deliberação coletiva em Condorcet.

O “jogo” como se apresenta em Condorcet -ainda que nele, num certo limite, fulgure traços do “jogo divino” (expressão de Deleuze), isto é, sem regras preexistentes, em que “*le jeu porte sur sa propre règle*”²⁰ - deve ser compreendido enquanto “jogo dos

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ Essa expressão, no *Esquisse*, apresenta-se associada à concepção de justiça condorcetiana. Trata-se de uma técnica capaz de combater as causas da desigualdade, da dependência e da miséria. *Esquisse*, Flammarion, p. 273.

¹⁹ A habilidade é a arte de conhecer o grau de probabilidade de cada evento e de “*conduire son jeu de manière a se rendre favorables les événements les plus probables*”. CONDORCET, “*Essai sur le jeu de trictrac*”, in *Arithmétique Politique. Textes Rares ou Inédits (1767-1789)*, Institut National d’Études Démocratiques, PUF, p. 309.

²⁰ “*D’abord, il n’y a pas de règle préexistente, le jeu porte sur sa propre règle. Si bien que, à chaque fois, tout le hasard est affirmé dans un coup nécessairement vainqueur. Rien n’est excepté du jeu: la conséquence n’est nullement soustraite au hasard par le lien d’une nécessité hypothétique qui l’unirait à un fragment déterminé, mais, au contraire, adéquate au hasard tout entier qui retient et ramifie toutes les conséquences possibles. On ne peut plus dire, dès lors, que les différents coups soient numériquement distincts: chacun nécessairement vainqueur entraîne la reproduction sous une autre règle, qui découpe encore toutes ses conséquences dans les conséquences du précédent. Les différents coups chaque fois, ne se distinguent pas numériquement, mais formellement, les différentes règles étant les formes d’un seul et même lancer ontologiquement un à travers toutes les fois. Et les différentes retombées ne se répartissent*

homens”, em conformidade com o “pari” de Pascal; portanto, no prisma da distribuição sedentária. Conforme Deleuze, o modelo pascalino reflete um “falso jogo”. A voga do “jogo humano”, com seus pressupostos moral-pedagógicos do Bem e do Mal, fragmenta o acaso, distribuindo os pedaços para repartir modos de existência humana. O princípio de semelhante distribuição seria regra constante da existência de um Deus, um absoluto. Em semelhante “jogo”,

“... la règle catégorique préalable y a le rôle invariant du Même, et jouit d'une nécessité métaphysique ou morale; elle subsume à ce titre des hypothèses opposés auxquelles elle fait correspondre une série de coups, de lancers, de jets numériquement distincts, chargés d'opérer une distribution de ces hypothèses; et les résultats des coups, les retombées, se répartissent; d'après leurs conséquence suivant une nécessité hypothétique, c'est-à-dire d'après l'hypothèse effectuée. Telle est la distribution sédentaire, où il y a partage fixe d'un distribué, suivant une proportionnalité fixée par la règle.”²¹

Outras interpretações do jogo em Pascal procuram mostrar o aspecto trágico da aposta. H. Gouhier mostra que, para Pascal, apostar, o “pari existencial”, não significa provar e nem calcular chances à semelhança do modelo lúdico matemático, em que se estabelece o equitável. Dizer que “*parier n'est pas prouver*”, significa distinguir demonstração e argumentação que, respectivamente, visam o verdadeiro e o verossimilhante. Ambos provocariam uma adesão a “certas proposições distintamente enunciadas”. No primeiro caso, está em questão uma escolha a ser esclarecida, no outro, tem-se uma evidência que elimina a possibilidade de escolha. O raciocínio não admite as inclinações pessoais, ao passo que na argumentação “*le moi reste toujours présent dans le choix*”. Contra Goldmann, Gouhier sustenta que apostar também não é crer. Conforme o primeiro filósofo, “apostar é não ter dúvidas”, mas sim ter “certeza prática”, restando sempre “consciente de uma possibilidade contrária.”²² A aposta *cria uma situação*, diz Gouhier. Trata-se da “existência com Deus”. Isso, continua, não é substituir uma ignorância por um conhecimento, mas “*créer une situation telle que cette ignorance ne*

*plus d'après la distribution des hypothèses qu'elles effectueraient, mais se distribuent eux-mêmes dans l'espace ouvert du unique et non partagé: distribution nomade, au lieu de la sédentaire. Pure idée de jeu, c'est-à-dire d'un jeu qui ne serait pas autre chose que jeu, au lieu d'être fragmenté. Limité, entrecoupé par les travaux des hommes.” (DELEUZE, G., *Différence et répétition*, PUF, p. 362).*

²¹ *Id. ib.*, p. 361.

²² *Apud*, Thirouin, *Le Hasard et les Règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal* (*op. cit.*, p. 158).

*devienne pas indifférence*²³ – neutralidade. Por fim, o “pari”, ainda que se defronte com o incerto, não é um jogo de azar, nem uma loteria. A aposta existencial não se refere a um evento futuro, não é um prognóstico em função de uma esperança de ganho²⁴. A aplicação do cálculo visa apenas estabelecer a *regra de partilha*, o equitável, por ocasião da suspensão do jogo, dando a cada um o que lhe é devido conforme as chances prospectivas de ganho²⁵.

O jogo em Pascal é existencial. Devemos trabalhar para o incerto, “*pour la règle des partis qui est démontrée*”, diz Pascal. O homem está condenado a apostar: “*Je suis, donc je parie. Exister, c’est parier*”.²⁶ O *pari* implica uma crítica do conhecimento e uma forma de conceber uma “interação do pensamento com a vida”. Contudo, a despeito da intensa combatividade de Pascal contra os jesuítas, em suas consequências políticas gerais, o *pari* pascalino é cético, resignado.

A obra de L. Thiroulin²⁷ apresenta elementos fundamentais para a análise das implicações da aposta na concepção política de Pascal. O jogo político pascalino exprime o arbitrário, o contingente, a vaidade. Estes refletem uma natureza corrompida. Não é que não existam leis da natureza, mas trata-se da nossa impossibilidade de conhecê-las. Portanto, é o acaso, concurso de circunstâncias, que distribui as posições e estabelece as regras. A imaginação, despotismo sem método, efetuando transformações sem regras, produz uma “segunda natureza”²⁸ aleatória, sobre a qual se fundam os juízos. Portanto, não há possibilidade de fundamentos e justificações objetivas²⁹. A ordem social ganha autoridade devido à educação, efeito da imaginação. As vantagens devidas ao acaso

²³ GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Commentaires*, VRIN, 1984, p. 285.

²⁴ Tal é o caso da loteria em que se deve apostar na idoneidade da organização que pagaria o prêmio em caso de vitória. Quem “*prendrait un billet en sachant que l’hypothèse d’une entreprise fraudulente ou d’une mystification n’est nullement exclue et que les lots promis sont peut être des chèques sans provision?*” (*Op. cit.*, p. 282).

²⁵ *Id. ib.*

²⁶ GOUHIER, H., *op. cit.*, p. 288.

²⁷ Refiro-me ao texto *Les Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*.

²⁸ “*Il n’a rien qu’on ne rende naturel*”, frag. 610. A idéia de natureza mascara o verdadeiro fundamento que é a história, diz Thirouin (*id.* 20).

²⁹ *Id. ib.*, p. 16-7. Falta-nos sempre o ponto de referência fixo. O homem não pode ser tal ponto, uma vez que ele mesmo participa da instabilidade geral. (*idem*, p. 25). “*Le homme ne peut soustraire l’univers à la juridiction du hasard parce qu’il y est lui-même soumis*”. (*Idem*)

(nascença) são eventualmente justificadas *a posteriori*³⁰, conforme o efeito da persuasão política. Aquilo que o povo aceita como natural, o *habile* privilegiado admite com *pensée derrière*. O *habile* atua conforme o “espírito do jogo”, supondo que, embora as regras sejam racionalmente inválidas, elas são eficazes.³¹ Para isto, é necessário proclamar que justo é o estabelecido³². Opera-se, por força da atividade política, uma indistinção entre “grandezas de estabelecimento” e “grandezas naturais”³³. Frente a semelhante condição, o mérito da lei funda-se na força não só da espada³⁴, mas do costume e, sobretudo, do consentimento do “maior número”. Para Pascal, isso é bom. Conforme o Fragmento 60 dos *Pensamentos*, “para o bem dos homens (evitar a guerra civil) é necessário frequentemente enganá-los”³⁵, o que significa esconder a natureza lúdica da política. O homem decaído é um jogador. Contudo, frente ao “jogo de Deus”, tal como Pascal o define, o acaso é, em última instância, uma ilusão, uma má fé dos que recusam perceber o plano divino. A providência divina explica mesmo a contingência geral da condição humana³⁶.

“La révélation, l’histoire du salut sont présentés comme le déroulement d’un plan subtil, dont l’apologiste nous détaille les disposition les plus remarquables. Le dessein de Dieu se manifeste sous la forme d’une stratégie imparable. Les hommes, les peuples même, y font en quelque

³⁰ *Id. ib.*, p. 36.

³¹ *Id. ib.*, p. 44.

³² *Id. ib.*, p. 58.

³³ Para Pascal, “*les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendentes de la fantasia des hommes, parce qu’elles subsistent dans des qualités réelles et efectives de l’âme ou du corps, qui rendent l’une ou l’autre plus estimable, comme les sciences, la lumière de l’esprit la vertu, la santé, la force*”. (PASCAL, B., “Trois discours sur la condition des grands”, in *De l’esprit géométrique. Écrits sur la grâce et autres textes* – GF-Flammarion, 1985, p. 231.

³⁴ Quem não aceita a regra do jogo deve abandoná-lo. No entanto, isso não se efetua, pois é imperioso jogar. “*La seule différence finalement entre la règle de jeu et la loi humaine est difference d’échelle. Les espaces respectivement définis sont de même nature mais incommensurables. (...) On est soumis à l’arbitraire du jeu une fois qu’on a, par une libre décision, accepté de se placer dans le cadre contraignant qu’il détermine. La servitude est ici compensée par son aspect volontaire. Pour les règles sociales, il en va tout autrement. Il n’y a pas d’acceptation ou refus possible de l’espace social.*” (*Id. ib.*, pp. 48-9). Uma regra “sã”, valendo por sua eficácia, deve ser substituída quando não puder manter a integração, o consenso (p. 74).

³⁵ PASCAL, B., *Pensées*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 507.

³⁶ “*Si malgré tout le sentiment de jouer subsiste chez les incroyants, il faut voir là la manifestation spécifique de l’incroyance, et l’effet d’un aveuglement caractérisé. L’homme n’est pas si étroitement soumis au hasard qu’il ne puisse identifier les marques de Dieu dans son histoire. La véritable raison de son incertitude ne se trouvera donc pas dans son objet lui-même.*” (*Id. ib.*, p. 197).

*manière figure de simples pions; leurs velleités de divergence sont toujours prévues et par avance déjouées*³⁷.

Malgrado a diversidade dos registros, a interpretação do modelo³⁸ lúdico de Thirouin “aponta” para o mesmo princípio do jogo enunciado por Deleuze: a supremacia dos lances de Deus, a unidade invariante do diverso das variações.

*

Goldmann, numa perspectiva totalmente diversa à de Deleuze, supõe que as visões racionalistas e empiristas ignoram a aposta, pois nelas o *eu* se coloca no centro do pensamento e exime qualquer socorro externo³⁹. Ainda que “*tra*” racionalista e empirista, Condorcet supõe a aposta. Aqui o *eu* modula o que se investe e cria as medidas para determinar os riscos, controlando progressivamente o acaso em seus efeitos sobre o indivíduo e a coletividade. Ao contrário do que se verifica em Pascal e Kant, conforme propôs Goldmann, em Condorcet o homem não possui “uma faculdade de síntese que lhe permita eliminar a dúvida por razões não teóricas e de afirmar sobre o próprio plano teórico a existência incertamente certa da divindade”⁴⁰. Com isso, o indivíduo, ao calcular as vantagens e as desvantagens de um comportamento, embora não possuindo “*secours extérieur*”, aposta. Portanto, o *pari* não se incompatibilizaria com o empirismo e o racionalismo, como pretende Goldmann. Ainda conforme Goldmann, haveria uma hipótese inicial, um *pari pratique* que dá à aposta um sentido, um ponto de referência.

³⁷ *Id. ib.*, p. 199-200.

³⁸ O modelo é um “prisma através do qual um certo número de realidades incompatíveis aparecem solidárias.” (THIROUIN, *op. cit.*, p. 211).

³⁹ “*les visions rationalistes et empiristes ignoraient le pari. Si la valeur suprême à laquelle l'homme doit aspirer est constitué par la pensée claire et l'obéissance aux lois raisonnables, alors la réalisation des valeurs ne dépend plus que de l'homme lui-même, de sa volonté, de sa raison, de leur force et de leur faiblesse. Le moi est le centre de cette pensée... l'idée d'un secours extérieur serait contradictoire pour une éthique rationaliste, car c'est précisément dans la mesure où elles ont besoin d'un secours extérieur, que la pensée et la volonté de l'individu sont insuffisantes et s'éloignent de l'idéal*” (GOLDMANN, L. *Le dieu caché – Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, pp. 334-5).

⁴⁰ *Id. ib.*, pp. 328-9. Com o termo *faculdade de síntese* Goldmann estaria referindo à ordem do coração - da fé, da caridade, que de certa forma suplantaria a inquietude inerente à condição humana de caníção pensante. K. Axelos não vê nas ordens pascalinas faculdades diferentes e opostas em que uma se imporia sub-repticiamente à outra. “*Bien sur il ne faut pas exclure la raison; mais 'n'admettre que la raison' consiste un 'excès' empechant la pensée. Car la pensée ne doit pas être sourde à la raison du couer qui n'est pas ce qu'on appelle banalement une raison sentimentale, affective, psychologique, un monde de la petite interiorité ... Cherchant les juste milieu il (Pascal) n'évitait pas le compromis*”. (*op. cit.*, p. 106)

Para Condorcet, a hipótese inicial é a idéia de “perfectibilidade”. Portanto, tal aposta nega o acaso fundamental, pois o princípio regulador do melhor supõe um rumo, um sentido. É necessário apostar no progresso, mas não enquanto escatológico ou em vista da realização de um ideal transcendente”, pois não há nada a se salvar a não ser o “animal humano”. O Marquês não supõe nem a imortalidade da alma e, muito menos, Deus enquanto hipóteses determinantes do melhor: “*Que dieu existe ou non la morale est la même*”⁴¹. A felicidade do indivíduo como a da espécie, na perspectiva condorcetiana, não é fim externo, na medida em que o progresso não é um impessoal histórico que arrasta as individualidades rumo aos objetivos (*l’infinité du bonheur* em Pascal, o Soberano Bem em Kant, a liberdade para Hegel a sociedade sem classes para Marx). O trágico, o risco, o perigo de perder-se, está no fato de que o homem modula o sentido de um ideal que não é fim. Ambos, o homem e o ideal, regulam e são regulados. Arrisca-se, porque o futuro é aberto. Perde-se, quando se retrocede em relação a uma escala já dada. Ganha-se quando se avança em relação a uma escala, que -ela mesma- poderá ser reajustada em novo patamar. O motor do progresso é a instabilidade do equilíbrio. Idéias como a de Humanidade e Natureza são princípios reguladores imanentes, operando na forma de modelos ou quadros teóricos, passíveis de ajuste. Não significa portanto relativismo, pois as conquistas teóricas são susceptíveis de progresso, isto é, da aplicação de um índice ou regra de aferição.

A idéia de *natureza* cumpre o papel de regulador a ser superado. No jogo homem - universo, o homem apresenta-se como um recorte do mundo que passa a se opor a ele. A natureza pode ser, concomitantemente, parceira e oponente. Aqui, aparece um nível em que o oponente é vencido e incorporado; sob determinados aspectos, portanto, torna-se parceiro. Mas nos demais aspectos ele continua a desafiar, permanecendo ameaçador. Contraditoriamente, a mesma constituição natural que deu ao homem o sentimento de piedade pelos semelhantes⁴² nos revela, ao observamos o homem “*vulgar*”, “*l’empire*

⁴¹ CONDORCET, *Textes choisis* par F. Bouisson, Pariz Félix Alcan, 1929, p. 52.

⁴² CONDORCET, M., “*Vie de Voltaire*”, *Oeuvres*, IV, p. 225.

*auquel la nature nous a soumis, et non le secret de nos forces*⁴³. Trata-se de uma contradição que não se resolveria nunca.

Tanto o interior -homem- quanto o exterior -a natureza- são perfectíveis. As seqüências das combinações produtoras da constituição natural, como as combinações suplementares do engenho humano, podem ser reguladas segundo parâmetros do melhor. No jogo homem-natureza, a perfectibilidade consciente, regulada, é o sinal da vitória humana. Portanto, tudo pode ser combinado, e recomposto, para produzir efeitos melhores para o homem; o que a natureza, por si só, nem sempre faz. Condorcet teria vislumbrado as mais diversas possibilidades: melhoramento da espécie (naturais) no sentido físico, intelectual e moral, inclusive a possível imortalidade, não da “alma”, mas do animal-homem. Utopia biológica, eugenia ou evolução que toma consciência de si mesma?

*

A noção de jogo no Marquês é oriunda da filosofia pascaliana, mas ela, de certo modo, inverte os seus resultados retóricos. De acordo com Thuirouin, o jogo na obra de Condorcet mostra-se em função da *esperança matemática*, revelando-se a partir dos diferentes usos deste instrumento dado enquanto “*monnaie de compte*”, isto é, “*une unité fictive qui permet de comparer des situations dissymétriques et de statuer sur leur équivalence*”⁴⁴. Condorcet reestabelece, num determinado aspecto, o sentido pascalino da aposta. A *esperança matemática* enquanto instrumento teórico não elimina a decisão individual. Todavia, acrescenta Thuirouin, quando a decisão escapa ao âmbito do indivíduo, a *esperança matemática* impor-se-ia como um critério absoluto,⁴⁵

Conforme recorda Condorcet em seus trabalhos sobre a história da ciência, o cálculo das probabilidades nasceu vinculado à “frivolidade” do jogo. Essa técnica ligada aos nomes de Fermat, Pascal e Huygens revela a ousadia do espírito humano em submeter ao cálculo “*les événements produits par le hasard et cachés dans la nuit de l’avenir*”, determinando a relação de suas probabilidades, possibilitando a criação de uma “*art de se*

⁴³ *Op. cit.*, pp. 3-4.

⁴⁴ *Les hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la Pensée de Pascal*, VRIN, 1991, p. 154.

⁴⁵ *Id. ib.*, p. 154.

conduire d'une manière certaine dans les événements livrés à l'incertitude du sort".⁴⁶ A regra lúdica do cálculo do risco permite ver em retrospectiva ou prospectiva a correlação entre Bem e Mal. Por risco entende-se não o "*danger, mais la probabilité du danger*".⁴⁷

O debate em torno da eficácia do cálculo matemático no estabelecimento das melhores condições de um jogo, ocorrido no âmbito da *Encyclopédie*, refere-se ao próprio estatuto dos modelos matemáticos no domínio social. Tal é o caso da discussão em torno da *esperança moral* ligada às pretensões recíprocas dos jogadores⁴⁸. A *esperança moral* correlaciona-se com a *esperança matemática*. Frente a um ganho eventual, a *esperança matemática* é o produto de tal ganho pela probabilidade de sua ocorrência. Já *esperança moral* supõe que um ganho eventual deve ser relacionado com a fortuna daquele que o espera. A primeira é também índice do jogo equitativo. Um jogo é equitativo, do ponto de vista formal, se a aposta do jogador for igual a sua *esperança matemática*. A vantagem de um jogador em relação a outro nasce da desigualdade desses valores⁴⁹.

⁴⁶ *Oeuvres*, VI, p. 466.

⁴⁷ "Discours préliminaire", *op. cit.*, nota, p. 102.

⁴⁸ Para Daniel Bernoulli, a *esperança moral* é o produto da probabilidade do evento por sua utilidade, conforme o sentido dado a esta pela teoria econômica. O ponto de vista da *equidade* (igualdade e a justiça), defendido por Nicolas Bernoulli que é jurista se apoia sobre o princípio da igualdade inerente aos contratos aleatórios. Daniel exprime-se conforme a perspectiva da "prudência comercial". "*Au juge désintéressé s'oppose le marchand avisé*". Nicolas, ignorando as características individuais do jogador, tem em mente um *jogador utópico*, infinitamente rico, capaz de apostar uma infinidade de vezes as mais altas fortunas, ao passo que Daniel supõe um *jogador normal*, tal como o comerciante prudente, cuja fortuna é limitada, que não pode apostar num ganho extremamente elevado e pouco provável. (Conf. DEROISIÈRES, A., *La politique des grands nombres*, ed. La Découverte, pp.71-2). A prudência refere-se à maximização da utilidade individual, a equidade diz respeito ao bem-estar de todos. Na teoria dos jogos, o "dilema do prisioneiro" refere-se aos problemas inerentes à tentativa de conciliar essas duas perspectivas. Trata-se de um jogo que, embora cada um seja racional ao agir conforme o interesse próprio, teria como resultado a irracionalidade e a imprudência de todos. A prudência, enquanto tal, teria que negar a si mesma para buscar resultados satisfatórios.

⁴⁹ E. BOREL relaciona a *esperança matemática* com o seguinte quadro: "*Lorsque une personne A a la possibilité de gagner une certaine somme S, son gain dépendant de certains événements aléatoires, on appelle espérance mathématique de A la somme E que devrait équitablement verser une autre personne B qui voudrait acheter à A sa possibilité de gain (...) l'espérance mathématique total attachée à plusieurs événements aléatoires est égale à la somme des espérances mathématiques relatives à chacun d'eux; ceci revient à dire que, si une même personne achete plusieurs espérances mathématiques, elle devra payer pour le total une somme égale au total de prix partiels, le marche total étant équitable si chacun des marches partiels l'est*". (*Le Jeu, la Chance et les Théories Scientifiques Modernes*, Gallimard, p. 56-7.) Conforme a *esperança moral*, um ganho de um milhão a quem já o possui deve dar a mesma *esperança* de um ganho de cem francos a quem possui somente cem francos. (L. BACHELIER *Le jeu, la chance et le hasard*, Flammarion, 1914, pp. 36-7).

Para d'Alembert, as soluções dadas pelos modelos matemáticos para os jogadores abstratos, “seres matemáticos”, não podem se aplicar aos homens concretos, cujas vidas e recursos são limitados. Estes jamais podem ultrapassar um risco dado, mesmo em vista de um ganho enorme⁵⁰. Haveria uma disparidade entre *probabilidade matemática* e *probabilidade física*, devido à complexidade da *esperança moral*. Nesse sentido, um jogo pode ser “infinitamente vantajoso em teoria”, mas na prática desastroso, de modo que nenhum homem racional aceitaria apostar nele uma soma importante.⁵¹ Diz a este respeito Joseph Bertrand que a justiça e razão seriam coisas distintas: as condições do jogo podem ser eqüitativas e perigosas, iníquas e aceitáveis.⁵² A única razão para se entrar no jogo, admite Condorcet, seria dada muito menos pelo cálculo das vantagens, o qual sempre desaconselharia a entrada na partida, do que pelo entretenimento ou pela premência do investimento. A conclusão do texto *De la nature des vérités auxquelles peut conduire le calcul probabilités* aconselha: “dans aucun cas, ni le gros jeu, ni des entreprises considerables exposées à des risques, ne peuvent être suivis avec prudence, non-seulement si le sort est égal, d'après la règle générale, mais même quand il y auroit quelque avantage”.⁵³ O jogo é sempre um empreendimento temerário.

Uma idéia expressiva do risco e de suas conseqüências sociais é dada no *Éloge de M. d'Alembert*, quando Condorcet discute o problema da aplicação do cálculo à polêmica inoculação contra a variola:

“... il s'agit pour chacun de s'exposer à un risque certain et présent, pour éviter un risque plus grand, mais éloignée et incertain⁵⁴(...) en prononçant sur notre propre danger, nous pouvons suivre notre propre volonté, nos penchants, et, après avoir balancé nos intérêts, nous décider pour celui que nous préférons; en prononçant sur le sort d'autrui, la justice la plus sévère doit nos conduire: le droit que nous avons sur l'existence d'un

⁵⁰ MAYER, J., *Diderot. homme de science*, Imprimerie Bretonne, 1959, p. 82.

⁵¹ Tal é o caso do *paradoxo de São Petersburgo*. Neste jogo Pedro e Paulo apostam em cara e coroa. Pedro daria a Paulo 1 franco se coroa aparecesse na primeira tirada, 4 francos se na terceira e 2^{n-1} francos se coroa aparecesse pela primeira vez somente na enésima. (Alain DESROISIÈRES, *op. cit.*, p. 71. Para uma análise pormenorizada ver E. BOREL, *Probabilidade e certeza*, trad. Gita Ghinzberg, Difusão Européia do Livro). Condorcet defronta-se com o problema de São Petersburgo nos “Éléments du calcul des probabilités”, artigo 5, in *Sur les élections*, Fayard. Ele propõe que a expectativa matemática deve ser somente aplicada como média para muitas repetições do jogo.

⁵² BERTRAND, J., “Les lois du hasard”, in *Calcul des probabilités*, Chelsea Publishing, p. XI.

⁵³ CONDORCET, M., *Sur les élections*, Fayard, p. 564.

⁵⁴ *Oeuvres*, III, p. 93.

*autre n'est fondé que sur l'ignorance qui l'empêche de juger pour lui-même: c'est donc sur son avantage réel, et non sur notre seule opinion, que notre volonté doit se régler; et il ne suffit point de croire qu'il soit utile pour lui d'exposer à un danger, il faut que cette utilité soit prouvée*⁵⁵.

Este conceito de risco fundamenta também a teoria da regra majoritária. O cálculo das probabilidades é o instrumento da equidade, o baluarte democrático, segundo Condorcet. A opinião da maioria é do tipo que deve ser seguida somente quando estiver acima “*d'un certain degré de probabilité*”⁵⁶. A representação política se funda, de certo modo, sobre a noção de *ignorância que impede alguém de julgar assuntos públicos por si mesmo*. Somente uma grande probabilidade de que certa decisão tomada por determinada assembleia seja conforme a verdade seria fonte de confiança por parte daqueles que, por não estarem *a altura de julgar a verdade da decisão*, não fazem parte de tal congregação. Isso vale também para os que são de “*avis contraire a celui de la pluralité*”.

Ao analisar a esperança moral, o “*fondement réel*” da proporção entre “os valores dos objetos e a probabilidade de os obter”, Condorcet não descompatibiliza o uso dos termos *equidade* e *prudência*. O bem do jogador deve entrar no cálculo, ainda que seus desejos e conduta não se regulem por este. Contudo, há um princípio objetivo norteador das preferências dos jogadores: ele prefere a esperança de aumentar sua fortuna à certeza de a conservar⁵⁷.

Segundo o *Discours Préliminaire*, um jogo pode ser equitativo do ponto de vista social, mas pode se tornar extremamente inconveniente para o indivíduo. Na proposição do jogo, o equilíbrio entre riscos estabelecendo-se numa sequência numerosa de lances é, do ponto de vista coletivo, justo, pois estabelece o menor mal possível para a sociedade. Contudo, seria “tirânico” estabelecer tal jogo, pois dele resultaria “*une véritable lésion par chaque particulier*”:

“La société si l'on veut, jouerait alors un jeu égal, parce qu'elle le repete un nombre indéfini de fois; mais il n'en serait pas de même d'un individu qui, relativement au petit risque qu'il a pu courir...”

⁵⁵ *Idem*, p. 95.

⁵⁶ *Sur les Élections*, p. 611.

⁵⁷ CONDORCET, M., *Arithmétique politique. Textes rares... op. cit.*, p. 265.

n'a pu jouer qu'un nombre de coups, beaucoup trop petit pour que l'égalité ait lieu pour lui".⁵⁸

A habilidade não exige determinar uma probabilidade tão grande que seria mesmo "confundida com a certeza". O que se requer é um índice tal que "seria injusto adotar na prática uma proposição cuja probabilidade estivesse abaixo de tal limite".⁵⁹ Além do mais, o limite mínimo deve variar nas circunstâncias da decisão, "conforme os inconvenientes aos quais o erro pode nos expor", bem como os que resultariam da não tomada de uma decisão⁶⁰. O critério de decisão seria dado pela "ordem comum das coisas humanas", de modo que não poderíamos determinar se um risco seria suficientemente pequeno para o negligenciar, a não ser quando tivéssemos ciência de que "homens sábios negligenciarão para eles mesmos" - sem cálculo matemático, por simples instinto lúdico - um risco da mesma natureza, igualmente pequeno e da mesma importância.

Condorcet critica a regra estabelecida pelos "primeiros geômetras", segundo a qual "a probabilidade do perigo negligenciável devesse ser em razão inversa da importância do mesmo"⁶¹. Ainda que tal regra não fosse errada, ela acabaria por produzir resultados contrários à "razão comum". Nesse sentido propõe que se deve, para corrigir suas insuficiências, ou modificá-la, ou introduzir no cálculo considerações que foram negligenciadas⁶².

Não sendo possível tomar como "exatamente semelhante" a condição de dois jogadores com desiguais probabilidades de ganhar, o valor que cada um deve pagar para entrar no jogo deve ser calculado por um princípio diverso ao da igualdade. Independentemente do número de lances de um jogo (um, vários ou infinito), não se pode supor nenhuma igualdade entre dois jogadores que apresentam probabilidades diferentes de ganhar, independentemente do valor estabelecido para se entrar no jogo. Trata-se, portanto, de estabelecer condições em que, embora não se atinja a maior igualdade

⁵⁸ "Discours préliminaire", in *Sur les élections*, p. 78.

⁵⁹ "Discours préliminaire", *op. cit.*, p. 73.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ "... si l'on connoît, pour un exemple le risque que l'on peut négliger, le mal auquel ce risque expose étant aussi connu, on déterminera les risques qu'on pourra négliger dans d'autres circonstances, en supposant ces risques d'autant plus petits que le mal est plus grand." ("Discours préliminaire", p. 74).

⁶² *Id. ib.*, p. 74.

possível, tenha-se a vantagem de estabelecer uma igualdade “*sufficiente pour un grand nombre de cas*”⁶³, fazendo desaparecer suas diferenças ao máximo possível.

Um dos problemas trabalhados por Condorcet, no que se refere ao ajuste das condições dos jogos, liga-se ao cálculo do *efeito dos eventos*. Não se trata de considerar somente a combinação dos eventos possíveis, mas também de relacioná-la com as coisas sobre as quais tais eventos influenciariam. O caso de um possível *contiuo* é paradigmático. Num jogo em que se supõe as condições iguais entre quatro jogadores, ou seja, esperança de cada jogador igual a zero (probabilidade igual de ganhar a soma colocada por todos e mesma quantia posta individualmente pelos jogadores), a igualdade perfeita cessa quando muda a correlação inicial de independência entre os jogadores:

*“Si trois joueurs font une société ensemble le jeu n’est plus égal qu’en ce sens que l’espérance du joueur qui est seul et l’espérance de la société des joueurs sont toutes deux égales a zero. (...) et l’on ne peut pas dire que l’état du premier joueur, soit le même que celui de la société des joueurs ou de chaque joueur en société”*⁶⁴

Deve-se calcular com exatidão não só a esperança total, mas as probabilidades das possíveis combinações e de seus efeitos diversos.

Em relação à equidade do jogo⁶⁵, para Condorcet, trata-se, sobretudo, de estabelecer as regras de modo que, como em todas as boas convenções humanas, não houvesse vantagem nem desvantagem *a priori*, ou inerente à natureza do jogo, para

⁶³ CONDORCET, *Arithmétique politique. Textes rares...*, p. 275.

⁶⁴ “Faire entrer dans le calcul l’effet des événements”, in *Arithmétique politique. Textes rares...*, pp. 298-9. Outro exemplo de mudança da natureza do jogo ocorre, por exemplo, quando se propõe “*parier qu’on amènera une rafle avec trois dès; que l’enjeu de celui qui parie, soit 1, celui de l’adversaire 35; qu’enfin l’on convienne de jouer cent mille coups, on verra que cette égalité* (segundo a regra geral das vantagens em razão inversa da probabilidade aplicada a um jogo com vantagens e probabilidades desiguais) *s’établira entre les joueurs.*” Contudo, deve-se supor uma continuidade entre as partidas, caso contrário a regra não daria conta da igualdade desejada. Sem essa hipótese “*celui qui parie qu’il amènera une rafle, l’ait amenée deux fois, il aura gagné 70. Si son adversaire veut continuer le jeu, comme les événements précédents n’influent pas sur la probabilité des autres, il faut recommencer le calcul, et ce ne sont plus probabilités perdre et de gagner, ce sont les probabilités de perdre ou de ne point perdre au dessus de 70, qu’approchent de plus en plus d’être égales. De même le jouer qui auroit perdu la moitié de la mise totale qu’il peut risquer, n’a plus, à ce moment du jeu, la probabilité de ne perdre qu’une certaine partie de sa mise totale, telle qu’il l’avoit au commencement.*” (“*Éléments du calcul...*”, in *Sur les Élections*, pp. 562). Disso resulta a necessidade de reajustar continuamente as condições do jogo.

⁶⁵ Um jogo é equitável quando a esperança matemática total do jogar é igual a zero, de modo que a esperança ligada às chances de ganhos compensam a esperança ligada às chances de perdas. Um jogo equitável não significa necessariamente jogo razoável e que ao inverso não seria propriamente imprudente jogar um jogo não equitável. (BOREL, E., *id. ib.*, p. 130-1).

nenhum dos lados. Trata-se do princípio da simetria das relações mútuas. Segundo a hipótese de Condorcet,

“l'état de deux joueurs qui jouant un jeu inégal, se rapproche de celui de deux joueurs qui jouant un jeu égal, risquent des mises égales, puisque les probabilités que l'un ou l'autre gagnera, approchent dans le second cas de l'égalité qu'elles ont toujours dans le premier: qu'il y a dans les deux également une probabilité toujours croissante que la perte de l'un ou de l'autre n'excédera pas une certaine partie de la perte totale”⁶⁶.

Conforme essa noção de cálculo de risco, a justiça, a correlação entre “igual” e o “desigual”, referem-se às regras do jogo e às condições iniciais que as fundamentam. Contudo, um jogo pode cessar de ser “igual”. A prudência só aconselharia a entrada em um jogo se a possibilidade de rever suas hipóteses e os parâmetros for admitida. A equidade do jogo desigual é garantida pelo reajuste das regras capazes de estabelecer a simetria entre dois estados absolutamente diferentes.

“Avant donc de s'engager au jeu, chacun devra examiner si cette égalité, la plus grande possible qui puisse exister entre l'état d'un joueur, avant de s'engager au jeu, et celui qui résultera du jeu, suffit pour le déterminer à changer d'état. Or, il est aisé de voir que, dans tous cas où les probabilités de gagner ou de perdre sont très-différentes entre elles, il faut supposer un grand nombre de coups pour que cette égalité ait lieu sensiblement. On ne se déterminera donc à jouer qu'autant que cette hypothèse sera jugée admissible.”⁶⁷

*

G. – G. Granger indica vários aspectos das modernas noções da teoria dos jogos em Condorcet⁶⁸, destacando três elementos característicos: adoção das regras, na partilha da aposta (*règles de partage des enjeux*), a noção de combate entre os protagonistas e o aleatório⁶⁹. Ainda conforme Granger, pode-se destacar a utilização dos esquemas lúdicos na análise da vida coletiva, “*des univers collectifs déjà constitués*”. Encontra-se, ainda, uma tendência para se projetar o esquema lúdico na análise da ação individual:

⁶⁶ *Idem*, p. 76..

⁶⁷ “Éléments du calcul des probabilités”, in *Sur les élections*, p. 559.

⁶⁸ *La Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*, Odile Jacob, p. 133. Todavia, Condorcet não desenvolve completamente esse tema, pois para isto seria necessário uma matemática que ainda estava por ser inventada (*id. ib.*, p. 134). Para R. Rashed, Condorcet não foi capaz de explorar uma distinção que ele mesmo determinou. (“Commentaire”, in *CONDORCET, Mathématique et société*, Hermann, p. 84)

*“les protagonistes ont alors devant eux non pas seulement des objets qu’il faut connaître, des questions dont il faut décider. Ils reconnaissent consciemment que le poids de leurs décisions individuelles dépend essentiellement de leurs attitudes à l’égard d’autres votantes, d’autres sujets”.*⁷⁰

A aplicação da teoria à prática exige ajustes no modelo lúdico. Trata-se de obter resultados preciso e tornar a teoria aplicável e útil. Segundo G.-G. Granger, Condorcet trabalhou com dois níveis de modelos. Ao jogo *“relativamente grosseiro de energias sobrepõe-se o jogo mais sutil das informações”*. Por um lado, postula-se a homogeneidade do mecanismo de decisão (igualdade na distribuição da sagacidade, na precisão do espírito, na definição de justiça e independência absoluta dos votos de cada indivíduo), o que possibilita uma determinação probabilística do resultado dos votos em função da composição das características dos votantes. Nesse caso, o modelo compara-se a uma *“máquina transformando, segundo certas leis, fluxos de ‘energia’ que entram num fluxo de ‘energia’ que sai, sem que intervenha nenhuma regulação de outra ordem”*. No modelo de “segundo gênero” predominariam as *“influências recíprocas dissimétricas entre os votantes”* e ainda *“uma evolução das opiniões individuais no decurso de sucessivas votações”*. Ter-se-ia, então, uma sobreposição do jogo das influências ao jogo primário das probabilidades individuais de voto. Desse modo, conclui Granger, um circuito regulador secundário sobrepõe-se ao circuito principal de transformação de energia⁷¹. No primeiro modelo de corpo eleitoral, consideram-se os sufrágios como tentativa de expressar não a vontade ou interesse, mas um julgamento. O corpo eleitoral é suposto como estritamente aditivo formado por elementos indiscerníveis e independentes⁷². No segundo modelo, supõe-se perturbações decorrentes da inevitável interação entre os votantes, cujas influências recíprocas dariam um caráter aleatório aos valores determinantes dos acertos e erros correspondentes ao voto de um indivíduo. O *“homo suffragans deviens explicitement homo aleator”*.⁷³

⁶⁹ *Id. ib.*, p. 134.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ GRANGER, G.-G., *Pensamento formal e ciências do homem*, II, Ed. Presença, trad. M. S. Pereira, p. 73-4.

⁷² GRANGER, G.-G., *La Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*, *op. cit.*, p. 102.

⁷³ *Id. ib.*, pp. 112-115.

*

A categoria jogo refere-se, entretanto, a uma estratégia metodológica. O mundo não é um jogo; por isso, segundo Granger, não se pode atribuir certa metafísica lúdica à filosofia de Condorcet. A experiência, diria o Marquês, nos leva a crer que há regras não arbitrárias regendo os fenômenos, embora a razão mostre-se impotente para determiná-las de uma vez por todas. Para um Deus (ou um demônio laplaciano), tudo estaria determinado e encadeado, mas, para o entendimento humano, as coisas não se passam dessa forma. Se o homem não acumula saberes, torna-se um brinquedo do acaso ou de forças e causas desconhecidas. No entanto, ao fazê-lo, ele sobrepuja constantemente a si mesmo, pois amplia o horizonte de sua ação, conforme descobre frequências e apura regras de interpretação da repetição. A esse processo está submetido o próprio conhecimento. A categoria do jogo diz respeito ao modo de ser do homem: *“Le ‘jeu’ n’est rien qu’une forme de comportement, une technique de vie collective”*.⁷⁴ No interior dessa “forma”, pouco importa supor ou não uma constituição lúdica fundamental. A incerteza inerente à interatividade social expressa apenas a impotência do espírito humano, as lacunas de um quadro epistêmico perfectível e a irregular apropriação individual das informações. Frente aos limites do intelecto humano, as escolhas dos indivíduos, produtos e produtoras da interatividade social, geram um futuro aberto - ou virtuais condições de interação - capaz de rumar para o melhor ou desviar-se dele.

*

A concepção lúdica do político, na obra de Condorcet, evidencia-se sobretudo com a Revolução Francesa⁷⁵, na qual ele teve participação intensa. Nesse conturbado

⁷⁴ *“De sort que le facteur déterminant des coalitions de voix dominantes se trouve être ici une norme extérieure, objective, et du rest inconnue, dont le jeu a pour fonction de fournir une détermination probable. Telle est la signification extrinsèque du jeu des suffrages. L’existence de cette signification, qui apparaît naturellement dans tous les processus sociaux dont on peut assimiler par ailleurs le mécanisme à un ‘jeu’, fait que ce mot même est mal choisi, pour ce que son usage ordinaire introduit de gratuité apparente dans des phénomènes ‘sérieux’. Si la guerre, la concurrence, la planification économique sont des ‘jeux’, il n’en faut pas conclure pour autant à une métaphysique ludique. Le progrès des sciences psycho-sociales montrera peut-être de plus en plus distinctement l’omni-présence de ces mécanismes; il n’en résultera aucunement que les intérêts et les valeurs dont l’homme décide par jeux participent nécessairement de l’arbitraire de leurs règles”*. (GRANGER, G.-G., *op. cit.*, p., 135).

⁷⁵ Eventos históricos como a queda de Roma, a Revolução Inglesa de 1688 e a Independência Americana em 1776, chamaram também a atenção de Condorcet. Trata-se de movimentos da massa nacional se auto-regulando, quer quando os cidadãos agem *“par eux-mêmes”* ou através de seus representantes. Em ambos

contexto, o movimento ondulante caracteriza o seu último modo de ser. Sua trajetória revolucionária é descrita como a de um viajante que percorre “ao acaso um mar tempestuoso”.⁷⁶ O geômetra-filósofo complicou-se cada vez mais no tabuleiro revolucionário, perdendo o apoio dos amigos ligados ao Antigo Regime e, ao mesmo tempo, o crédito dos que se tornaram poderosos na liderança da Revolução. Os intérpretes italianos de seu pensamento usam e abusam dos termos “*tra*” e “*fra*” para caracterizar também suas posições teóricas: “*fra razionalismo ed empirismo, fra democrazia rappresentativa e democrazie diretta*, De Boni; *tra iluminismo e positivismo*, G. Pozzo. A Alcinha “*mouton enragé*”⁷⁷, atribuída a Condorcet por Turgot, corresponde, de certo modo, à expressão d’alembertiana “*Condorcet est un vulcan couvert de neige*”⁷⁸. Mas foi o inimigo Robespierre quem ironicamente melhor expressou as oscilações do personagem Condorcet, ao apontar as supostas incoerências da sua trajetória científica e política⁷⁹. O Marquês, de fato, atravessou vários domínios ideológicos, sem, contudo, apegar-se dogmaticamente a qualquer um deles. As suas posições teóricas e práticas dificilmente se enquadrariam num ou noutro domínio. Contudo, isso revela menos uma fraqueza em se definir do que uma visão que ultrapassa os limites científicos e políticos do seu tempo.

os casos a soberania modula a si mesma, controlando forças e informações. Nas obras de Condorcet anteriores a 1789, tal como, por exemplo, o *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785), o “jogo” já se apresenta como elemento heurístico para se compreender a deliberação coletiva. A Revolução, diz P. Crépel, antes de significar um revés (*échec*) da aplicação da teoria a prática, representa uma “complicação suplementar”. (CRÉPEL, P., “A quoi Condorcet a-t-il appliqué des probabilités?” *In Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe et homme politique*, Colloque International, Minerve, p. 82).

⁷⁶ “*Sur un triste navire un triste voyageur, / Parcourant au hasard une mer orageuse, / Entend mugir des vents la voix tumultueuse; / Dans un calme stupide il attend que le sort / Le plonge dans l'abîme ou le ramène au port: / (...) / Quelque regard furtif jeté sur l'avenir, / (...) / D'un aride calcul combiner le système; / Peindre le genre humain pour s'oublier lui-même*”.

CONDORCET, “Épître d'un polonais exilé en Sibérie à sa femme”, *Oeuvres*, I, p. 606-7.

⁷⁷TURGOT, “Lettre CXXVIII” (mai 1774), *in Correspondence inédite de Condorcet et Turgot* (Par Charles Henry), Slatkine Reprints, 1970, p. 175-6

⁷⁸ARAGO, M., “Biographie de Condorcet”, *Oeuvres*, tomo I, p. CLXII.

⁷⁹“*Jadis mathématicien, / Marquis, académicien, / Sous d'Alembert, panégyriste, / Sous Panckouke, encyclopédiste, / Puis, sous Turgot, économiste, / Puis, sous Brienne, royaliste, / Puis, sous Brissot, républiciste, / Puis du trésor public gardien, Puis citoyen-soldat..., puis RIEN*”. (“Satire sur Condorcet”, LE BABILLARD -28 juillet 1791, *apud ALENGRIY, Condorcet guide de la Révolution française* Slatkine Reprints, Genève, 1971, p. 830).

*

Se o terremoto de Lisboa ocasionou intenso debate em torno da harmonia e da ordem natural, a Revolução -advento do inesperado ou do irresistível?- fez semelhante polêmica penetrar no âmbito social. O pensamento político de Condorcet sofre uma anamorfose em virtude da sísmica implosão do *Ancien Régime*. O aparecimento súbito da nova ordem política impôs-lhe a necessidade de reavaliar princípios. A rapidez dos acontecimentos abalava as certezas ou a cristalização de certas esperanças conforme ao excesso de repetição do mesmo.

O paradoxo de que *o único parâmetro definitivo é o que estabelece que todos parâmetros devem ser provisórios* marca a relação entre a teoria e a prática. A “rigidez”, inerente às verdades de definição, caracteriza sua filosofia, mas a “fluidez”, sua abertura ao imprevisível, também se faz presente. Aplicar a teoria à prática é atividade que deve sofrer reajustes contínuos. Ao se atuar conforme um modelo, transforma-se as condições iniciais às quais tal modelo se aplicava, exigindo-se dele novos parâmetros. Segundo o *Esquisse* não é devido à “profundeza” da teoria que ela seria inaplicável, mas, pelo contrário, devido a sua “imperfeição”. Ter-se-ia, então, uma “verdade geral” conforme a qual em todas as artes, *“les vérités de la théorie sont nécessairement modifiées dans la pratique”*⁸⁰. Para Condorcet, os modelos devem ser modulados em consequência, diz Crépeau⁸¹.

Fixidez/fluidez apontam para as características lúdicas de sua filosofia social. A interação entre indivíduos, campo de circunstâncias cambiantes, revelaria também não só a inconstância própria às deliberações humanas, como estruturas rijas, reguladoras das transformações da existência coletiva. Mas essa correlação entre o fixo e o fluido apresenta anomalias. O político, ou o aparato voltado para definir as *escolhas públicas*,

⁸⁰ “... il existe des inexactitudes réellement inévitables, dont il faut chercher à rendre l'effet insensible, sans se livrer au chimérique espoir de les prévenir; (...) un grand nombre de données relatives aux besoins, aux moyens, au temps, à la dépense, nécessairement négligées dans la théorie, doivent entrer dans le problème relatif à une pratique immédiate et réelle” (*Esquisse*, Flammarion, p. 249).

⁸¹ Condorcet trabalhou com modelos nos quais uma hipótese apresentava-se como uma primeira etapa para tratar um problema. Ele visa “*toujours reculer le moment de l'ignorance, à l'instant où l'on ne peut introduire davantage de connaissances positives, de l'avouer honnêtement et chercher à estimer au maximum les effets néfastes de cette situation regrettable et provisoire*”. (CRÉPEAU, P., *op. cit.*, p. 78).

para usarmos uma expressão contemporânea que muito deve a Condorcet, surge com a necessidade de estabelecer critérios para a ação coletiva, definir o que é imprescindível. Mas, enquanto tal, ele é prescindível, pois sua função perde o sentido quando cumpre o objetivo para o qual foi instituído. A atividade política surge para reestabelecer uma suposta harmonia e justiça que a espontaneidade das atividades humanas parece não atingir. Contudo, o político pode tornar-se causador dos males que supostamente tende a suprimir e, portanto, produzir injustiça: leis e instituições perversas. Essa forma de política corrompida tende a apresentar-se sempre como necessária, levando a um crescimento exacerbado do poder, que passa a se aplicar nos mais indevidos domínios. A política razoável seria aquela que se restringe na medida em que sua eficácia se comprova: ela tende a minimizar indefinidamente o poder (delegado) e a maximizar a liberdade, a autodeterminação, a equidade e a harmonia⁸². Trata-se de reduzir “à *la moindre quantité possible l'action du gouvernement*”⁸³, do poder ou força que age sobre a “*action des individus, indépendamment de leur volonté, de leur raison*”.⁸⁴ É nesse sentido utópico-programático que a sociedade apresenta-se como um jogo natural. Mas, para atingir tal configuração é preciso instituir um jogo artificial, o político, necessário e desnecessário. Ainda que a sociedade permaneça por longo tempo dividida em duas classes, a dos que governam e a dos que são governados, essa desigualdade tenderá a desaparecer. Com isso, chegará o momento em que o trabalho de fazer leis, de decidir coletivamente, será uma simples ocupação como aquela “*de faire un livre, de combiner une machine, de résoudre un problème*”.⁸⁵

⁸² “Le perfectionnement des lois, des institutions publiques, suit des progrès de ces sciences (social, moral), n'a-t-il point pour effet de rapprocher, d'identifier l'intérêt commun de chaque homme avec l'intérêt commun de tous? Le but de l'art social n'est pas de détruire cette opposition apparente? Et le pays dont la constitution et les lois se conformeront le plus exactement au vœu de la raison et de la nature n'est-il pas celui où la vertu sera plus facile, où les tentations de s'en écarter seront les plus rares et les plus faibles?” (CONDORCET, *Esquisse d'un Tableau Historique...* Flammarion, p. 286.) “Enfin, l'instruction bien dirigée corrige l'inégalité naturelle des facultés, au lieu de la fortifier, comme les bonnes lois remédient à l'inégalité naturelle des moyens de subsistance; comme dans les sociétés où les institutions auront amené cette égalité, la liberté, quoique soumise à une constitution régulière, sera plus étendue, plus entière que dans l'indépendance de la vie sauvage. Alors, l'art social aura rempli son but, celui d'assurer et d'étendre pour tous la jouissance des droits communs, auxquels ils sont appelés par nature.” (id. ib., pp. 276-7)

⁸³ CONDORCET, “De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre”, in *Oeuvres*, X, p. 607.

⁸⁴ Id. ib., p. 597.

⁸⁵ Idem, p. 604.

**

A fluidez diz respeito tanto à interatividade social quanto à plasticidade de sua estrutura jurídico-constitucional. Esse aspecto, inerente à atividade política _ em especial nos momentos de inquietude, de “*danger*”, crise e abertura do campo dos possíveis⁸⁶ _ é destacado na interpretação condorcetiana do *Événement du 10 août*⁸⁷:

“Ainsi cette conduite, qui était l’ouvrage des partisans de la cour, aurait été une combinaison très adroite pour amener les événements du 10 août, si elle avait été inspirée par le parti contraire.

*Mais le parti de la liberté n’avait ni la volonté ni les moyens de suivre une telle politique: il agissait au jour le jour, suivant l’impulsion de ses lumières et de sa science, et attendait les événements, puisque la faiblesse du reste ne lui laissait pas les moyens de les prévenir”.*⁸⁸

Os aspectos lúdicos despontam como características da política: disputas entre partidos, manobras, combinações para produzir fatos, estratégias e previsões e a tensão inerente à espera do desfecho. A expressão “*la faiblesse du reste*” referir-se-ia à incapacidade de uma parte dos antagonistas em combinar e calcular adequadamente, o que inviabilizaria uma estratégia baseada no suposto comportamento racional do adversário. A *Carta* mencionada enfatiza a própria interpretação dos fatos como problemática, no sentido de que dela dependeria a eficácia das novas decisões:

*“Si vous voyez milord Stanhope, dites lui, je vous prie, de ne regarder l’événement du 10 août ni comme la suite d’un complot, ni comme celle d’un simple mouvement populaire (...) L’opinion générale que l’Assemblée ne pouvait pas sauver la chose publique dans l’extrême danger, frappait tous les yeux, et le peuple a voulu se sauver lui-même”.*⁸⁹

⁸⁶ Como mostra Delon, a situação revolucionária “*a été ressentie par beaucoup d’artistes comme une libération des contingences, l’ouverture du vaste champ des possibles.*” (“*L’Idée d’énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*”, PUF, 1988, p. 130).

⁸⁷ Trata-se do início da insurreição da Comuna de Paris, evento que bruscamente alterou os rumos da Revolução, radicalizando o seu caráter popular.

⁸⁸ “*Lettre de Condorcet à un jeune français qui se trouvait à Londres*” (agosto-1792) Texto em anexo in ROBINET, *Condorcet, sa vie, son oeuvre*, Slatkine Reprints, Genève, 1968, p. 348.

⁸⁹ *Id. ib.*, p. 347-8.

O problema da ação⁹⁰ não seria apenas o de escassez ou excesso de informação, mas relaciona-se com a velocidade necessária para adequação recíproca da teoria à prática. Tudo o que é rígido tende a se deteriorar. A flexibilidade traduz-se também no princípio da “perfectibilidade”, redefinição de parâmetros frente aos fracassos dos que foram adotados inicialmente como reguladores de procedimentos. A recusa de semelhante princípio significa clausura, deterioração, decadência, resultantes da perseverança nos erros ou da recusa de se transformar racionalmente, de corrigir efeitos imprevisíveis e indesejados dos parâmetros provisórios iniciais.

*

A esfera do humano rompe com a da natureza, mas isto não nos dispensa dos ditames de uma legalidade natural, refletida em nossa razão. O problema situa-se nesta reflexão. O homem é jogador pois deve apostar, agir em função de um conhecimento que falta. Ele deve correr um risco e mesmo apostar na incerteza. O problema do jogo refere-se à impotência do entendimento humano para determinar com segurança absoluta o partido a ser tomado, contando, para isso, apenas com conjecturas.

Frente à semelhante condição humana, a aplicação da teoria à prática não pode suprimir a falibilidade. A ação pode fracassar. Os cuidados metodológicos dão-lhe apenas legitimidade. Na perspectiva ética e política, isto requer um compromisso característico do consenso racional. A legitimidade técnica não significa algo infalível, mas é um ganho frente ao acaso e um marco de anuência coletiva.

⁹⁰ Sobre a prática de Condorcet ver basicamente, além da obra citada de ROBINET, também CAHEN, Leon, *Condorcet et la Révolution Française*, Slatkine Reprinte, ALENGRY, Franck, *Condorcet Guide de la Révolution Française*, Slatkine Reprints, 1971, e mais recentemente BADINTER, Elizabeth e Robert, *Condorcet un Intellectuel en Politique*, Fayard, 1988. Alengry exagera no papel atribuído a Condorcet. Diz que este “*passse en revue le programme de travail de l’assemblée nationale; en indiquant tout ce qui lui rest à faire, il lui trace un nouveau plan de travail. Ici donc, Condorcet ne se content plus, comme dans les opuscules qu’il a publiés pendant la période électorale, de tracer un programme déduit des principes, mais il prend contact avec la réalité, il suit pas à pas l’oeuvre de l’Assemblée et lui trace une route plus précise et mieux orienté*”, *op. cit.*, p. 55. Já para Granger, em Política, Condorcet nunca foi mais do que um “*médiocre tacticien*.” (*La mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*, O. Jacob, 1989 p. 41).

Capítulo 2

A APOSTA POLÍTICA

“On... a vu les nombreux sectateurs, tantôt corrompre la raison par des brillants paradoxes, ou la séduire par la paresse commode d'un pyrrhonisme absolu; tantôt mépriser assez l'espèce humaine pour annoncer que le progrès des lumières serait inutile ou dangereux à son bonheur comme à sa liberté; tantôt, enfin, l'égarer par le faux enthousiasme d'une grandeur ou d'une sagesse imaginaires, qui dispensent la vertu d'être éclairée et le bon sens de s'appuyer sur des connaissances réelles “⁹¹

Encerrando o *Esquisse*, Condorcet refere-se ao quadro geral dos progressos humanos como um “*Élysée*” criado pela razão. Tal panorama não poderia ser fornecido em etapas anteriores à nona época, recortada no mesmo texto, estabelecida como o período *Descartes-Revolução Francesa*. Esse quadro idílico apresenta-se, no imaginário do Marquês, como objeto de contemplação filosófica, enquanto consolo do filósofo. Ele é também signo da indefinida possibilidade de se aplicar a teoria à prática. O advento do reino da verdade, da virtude e da felicidade, trilogia inseparável no *modelo* de Justiça preconizado no *Esquisse*, apresenta-se com um construto, um programa-ideal distante. Contudo, o homem é indefinidamente perfectível e os avanços irrevogáveis já conquistados são o prêmio aos esforços dos filósofos nos progressos da razão.

Depreende-se desse otimismo a convicção de que é válido apostar na perfectibilidade humana e, mesmo, nela tudo investir. Quem renuncia a semelhante aposta, ou espera o paraíso em outro mundo, ou não acredita na perfectibilidade humana. Esses seriam os trunfos mais banais apresentados para não se investir no avanço do conhecimento e na melhoria das instituições. Semelhante renúncia ao jogo, à aposta política, serve apenas à classe dominante. As grandes inteligências extraviadas (jansenismo) ou descomprometidas (os céticos) favorecem apenas os privilegiados pelo obscurantismo e a injustiça.

⁹¹ *Esquisse*, Flammarion, p. 232.

A atividade do cético, marcada pela oposição do racional a si mesmo, favorece somente aos inimigos do gênero humano, que usam tirania e superstição, empregando contra a razão *“tout ce que la connaissance de l’homme peut offrir de motifs pour défier de sa raison, d’arguments pour en montrer les bornes et la faiblesse, et comment on sut faire servir le pyrrhonisme même à la cause de la crédulité”*.⁹² Por isto, no jogo entre luzes e trevas, os pirrônicos são os piores adversários dos “filósofos”, pois implodem a razão. Na verdade, diz Condorcet, não há um argumento absoluto com o qual se possa atacá-los. Deve-se apenas provar a eficácia da razão, raciocinando. A estratégia do filósofo consiste na oposição do pirronismo a si mesmo, destacando a contradição própria à radicalidade da atitude cética: *“qu’il ne pouvait être sûr de cette impossibilité de rien connaître, et qu’il fallait douter même de la nécessité de douter de tout”*⁹³.

Contra os céticos, o importante não é provar a infalibilidade da razão ou a eficiência dos sentidos. Deve-se mostrar a força intrínseca à própria razão, quando esta reconhece seus limites e cria padrões e instrumentos de autocontrole. Ao lado do *“sensisme armé”*,⁹⁴ tem-se a razão armada, ou o cálculo. Os instrumentos auxiliares da experiência, com a matemática e a lógica, são artificios engendrados pela razão e que ampliam indefinidamente o seu poder, uma vez que a perfectibilidade daqueles não possui limites.

Os sofistas, diz Condorcet, foram solidamente refutados pelo instinto humano, a eficácia da conduta racional. No entanto, eles não foram nem “bem compreendidos, nem bem refutados pelos filósofos”.⁹⁵ Com o cálculo das probabilidades, tem-se o instrumento fundamental para se combater a *epoché* cética.

Na polêmica com o ceticismo, Condorcet não pretende negar a validade do mesmo, muito menos visa fazer “a limpeza do terreno” ou o estabelecimento de uma propedêutica metodológica para um dogmatismo⁹⁶. Ele reconhece a importância da atitude

⁹² *Idem*, p. p. 228.

⁹³ *Idem*, p.144.

⁹⁴ Essa expressão foi cunhada por Rashed para caracterizar a importância aferida por Condorcet aos instrumentos de pesquisa. (“Commentaire”, in *Condorcet mathématique et société*, Hermann, p. 19).

⁹⁵ *Esquisse*, 144.

⁹⁶ “... ele (o ceticismo) se faz facilmente -ele se fez historicamente- porta de entrada, vestibulo, propedêutica metodológica, a certas formas de dogmatismos. Ele ‘limpa o terreno’ para essas filosofias,

cética enquanto instância crítica e instrumento de combate às vãs disputas dogmáticas⁹⁷, mas condena o uso doutrinário do pirronismo, decorrente do exagero de suas conseqüências⁹⁸. O cálculo das probabilidades “*c’est même le seul moyen solide d’attaquer le pyrrhonisme, qui n’a jamais pu être combattu avec avantage tant que la méthode d’assujettir les probabilités au calcul a été ignorée*”.⁹⁹ O cálculo nos permite flertar com o desconhecido, fornece parâmetros para enfrentar o incerto, capacitando-nos a forjar um saber cuja segurança pode ser determinada. Nem ceticismo exagerado, nem dogmatismo são favoráveis ao progresso humano. O ceticismo moderado, professado pelos acadêmicos críticos, permite supor certo conjunto de verdades reguladoras, ainda que o conhecimento das mesmas seja provisório¹⁰⁰.

Se o cálculo do provável não garante a certeza, ele não deixa o homem lançado ao acaso. Não se trata de abolir os problemas lógicos colocados pelos céticos, nem mesmo de eliminar a incerteza inerente às deliberações humanas. O que se propõe é, sobretudo, o compromisso de se enfrentá-los com método e inegável critério de objetividade:

“En effet, il étoit facile de montrer que dans toutes nos connaissances, même les plus certaines, dans celles qui sont fondées sur les raisonnements les plus rigoureux, il reste toujours une incertitude attaché à notre nature, il étoit impossible de prouver qu’on avoit tort d’en conclure que nous étions condamnés à demeurer dans un doute absolu, à moins de montrer que cette incertitude avoit degrés susceptibles d’être appréciés et mesurés”.¹⁰¹

Tal como o ceticismo, o dogmatismo também é improficuo. Na prática, as determinações absolutas são impróprias. O cálculo, base do modelo científico, apenas indica “*la méthode qu’il faut suivre*” para se determinar criteriosamente “*les conditions*

oferece-lhes o ensejo para a criação de seus espaços extramundanos. E muita filosofia dogmática soube espertamente pô-lo a seu serviço”. (PEREIRA, O., *Vida comum e ceticismo*, Brasiliense, 1994, p. 120..)

⁹⁷ *Esquisse*, p. 145.

⁹⁸ *Idem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ “*Cependant ce scepticisme outré n’avait pas entraîné la secte académique; et cette opinion d’une idée éternelle du juste, du beau, de l’honnête, indépendante de l’intérêt des hommes, de leurs conventions, de leur existence même, idée qui, imprimée dans notre âme, devenait pour nous le principe de nos devoirs, et la règle de nos actions, cette doctrine, puisée dans les dialogues de Platon, continuait d’être exposée dans son école, et y servait de base à l’enseignement de la morale.*” (*Esquisse*, p. 145.)

¹⁰¹ “*Discours préliminaire*”, in *Sur les élections*, p. 84.

qu'on doit chercher à remplir".¹⁰² O método aplica-se ao cálculo de riscos.¹⁰³ Seu uso, por exemplo, na análise das condições de possibilidade da pena de morte, acaba desaconselhando o uso de sentença tão irrevogável. Trata-se de um evento em que a probabilidade da injustiça de uma decisão pública é tecnicamente inestimável, devido às múltiplas e variáveis "circunstâncias particulares que possibilitam o falseamento de um juízo".¹⁰⁴ O cálculo estabelece marcos positivos e negativos. Ele define o que é passível ou não de se determinar com certa segurança. Contudo, não haveria segurança suficiente no longo tempo de se evitar a *injustiça*. A justiça exige, porém, que se elimine toda forma de decisão fundada em juízo cuja incerteza "*n'est pas une suit nécessaire de la nature des choses*".¹⁰⁵

A quantificação das provas converge para se qualificar as mesmas. Deve-se convencionar que a validade de uma prova, não podendo estar num saber absoluto e irrevogável, refere-se, entretanto, a números ou limites que sirvam de parâmetro para ação. Fixar um limite é estabelecer parâmetros ou, pelo menos, dizer que não será "nem acima de um tal número, nem abaixo de um outro" que se encontra o melhor índice. A queda num dos extremos impediria uma boa escolha. Tais parâmetros resultam do cálculo de médias relativas à constância de uma lei, decorrente de verdades dadas por observações e raciocínios, ambos fundados também em probabilidades médias.¹⁰⁶

A dificuldade de se demonstrar a impossibilidade rigorosa de se enganar não é motivo de descrença sistemática. Os motivos de crer submetidos ao cálculo não são completamente incertos. Embora não podendo ser submetido a uma medida absoluta, eles são susceptíveis de uma *medida precisa e calculada*. O valor médio apresenta-se como o único índice capaz de substituir legitimante um valor desconhecido. O valor médio é de dois tipos: o *aproximativo* e o *equivalente*. No primeiro caso, o valor médio representa um certo valor desconhecido, de modo que ele torna-se um índice "*aussi*

¹⁰² *Id. ib.*, p. 120.

¹⁰³ *idem.*

¹⁰⁴ *Idem.*, pp. 119 e segs.

¹⁰⁵ *Idem.*, p. 135.

¹⁰⁶ Trata-se de um índice capaz de substituir o valor verdadeiro sem produzir uma diferença sensível nos resultados. "*Pour que la probabilité moyenne soit égale à la probabilité absolue, et qu'on puisse la regarder comme invariable, il faut que le nombre des événements soit infini: en sorte que l'avantage de*

approché qu'il est possible, pour l'employer a la place de la valeur vraie qu'on ignore, et qu'on est censé ignorer toujours".¹⁰⁷ Trata-se, por exemplo, de calcular a média de diversas medidas, em que se soma os valores dados e os divide pelo número total das medidas.¹⁰⁸ O *valor médio equivalente* deve ser estabelecido quando se tem vários valores determinados possíveis e diferentes entre eles, de modo que não se tem nem o *valor aproximativo* e muito menos o *valor verdadeiro*¹⁰⁹. O *valor médio equivalente* seria usado, por exemplo, para calcular a expectativa de vida "de um homem de uma determinada idade". O valor médio deve ser usado para substituir o valor verdadeiro somente nos casos em que for bastante provável que os erros se compensarão.

A medianidade não implica, portanto, como pensavam os antigos pirrônicos, em indolência e desencorajamento. Pelo contrário, ela exprime uma "*sorte d'exatitudo*". Essa *certeza ética*¹¹⁰ se apresenta na atitude de não se deliberar fundamentando-se apenas em *impressão vaga e maquinal*, mas segundo a *reflexão* e o *cálculo*.

Não é suficiente, nem mesmo totalmente possível, isentar o interesse e as paixões. Nas questões mais polêmicas, em que está em risco a vida ou direitos dos outros, a razão deve apoiar-se no cálculo. Os afazeres político-morais, à semelhança de tudo o que está sujeito ao peso, à medida e ao número, podem ser rigorosamente determinados, tese

connaître une probabilité absolue e constant, est ici une limite dont on peut approcher indéfiniment, mais que jamais on ne peut atteindre". ("Discours préliminaire", *op. cit.*, p. 85).

¹⁰⁷ "Éléments du calcul des probabilités, in *Sur les élections*, Fayard, pp. 555-6.

¹⁰⁸ *Id. ib.*, p. 556.

¹⁰⁹ Eis as propriedades técnicas do valor médio em questão: "1) *la somme des différences positives et négatives entre elle et les valeurs données par l'observation, ou bien la somme des différences entre cette valeur et les vraies valeurs également possibles, est zéro*; 2) *la différence entre la vraie valeur inconnue, ou une vraie valeur possible quelconque, et la valeur moyenne, est égale à la somme des différences entre chacune de ces valeurs vraies et les autres valeurs observées, ou les valeurs possibles, divisée par leur nombre*; 3) *en prenant, dans des circonstances semblables, cette valeur moyenne pour une vraie valeur, l'évènement le plus probable sera celui où les différences en plus ou en moins entre la réalité et l'hypothèse, se compenseront; qu'on aura une probabilité toujours croissante que leur somme n'excèdera pas une partie aussi petite qu'on voudra de la plus grande somme possible de ces différences, tandis qu'en même temps il n'existe aucune loi qui puisse donner une probabilité aussi toujours croissante de ne s'en écarter que d'une quantité toujours constante. Enfin, on aura une probabilité toujours approchante de 1/2 ou toujours tendante à l'égalité que cette somme sera positive plutôt que négative, ou réciproquement*". ("Éléments du calcul des probabilités", *op. cit.*, p. 557).

¹¹⁰ "Certeza ética" refere-se mais ao caráter "consensual" da regra de decisão. Não se deve confundir com "certitude morale" termo ligado às idéias de Buffon a respeito de "maior probabilidade possível", que para Condorcet "tomava como equivalentes duas coisas de natureza essencialmente diferentes, tal como a probabilidade e a certeza" (*Discours...*, p. 71). Uso o termo *certeza ética* para significar a *passagem da quantificação para a qualificação das provas*.

básica de Condorcet. Todavia, no que se refere a eficácia da forma institucional da apuração da vontade coletiva, por mais bem combinada que ela seja de acordo com os princípios lógicos e matemáticos, por si só ela nada pode. Condorcet acaba por admitir que o “*bonheur*” dos homens depende menos da *forma* das assembleias do que das *Luzes* daqueles que a compõem¹¹¹. Com o cálculo, pelos menos, a luta entre o erro e a verdade seria menos feroz e dependeria menos do acaso e da destreza dos combatentes¹¹².

**

A polêmica com os céticos sobre a aposta na perfectibilidade humana refere-se a dois problemas interligados na filosofia de Condorcet: o estatuto do conhecimento e a validade das regras de ação. A análise desse nexos entre teoria e prática revela o sentido do seu otimismo.

Apesar de sua ignorância total ou parcial, o homem não pode deixar de agir. As ações não se justificam por uma mera eficácia prática. Uma prática, moldada apenas na experiência, torna-se facilmente vítima de engodos. As escolhas públicas exigem parâmetros objetivos. Sem estes, os rumos de uma nação estariam sujeitos a uma infundável alternância entre acertos e erros, ao capricho do acaso, do costume e do arbítrio de um tirano (déspota, vontade geral).

O uso sofisticado da dúvida e da incerteza tende à manipulação de opiniões e, o que ainda é pior, ao descrédito das próprias possibilidades do controle matemático da *forma* do sistema decisório. Nas decisões coletivas, o cálculo, para Condorcet, permite que se faça um uso crítico da dúvida, possibilitando o estabelecimento de critérios e limites de confiabilidade. Frente às finalidades políticas, o saber manifesta seu caráter estratégico. O *Tableau générale de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* é uma obra epistemológica e prática. Ele define o estatuto da matemática social e as possibilidades da comunicação entre as ciências —“*application d'une science à une autre*”. Conforme seu caráter prático, “*aucun intérêt individuel ou publique lui est étranger*”¹¹³. As deliberações públicas devem se basear numa escala imaginária ou construída, modelada. A construção de semelhante escala vincula-se à gravidade do risco

¹¹¹ *Discours*, p. 69.

¹¹² *Discours...*, p. 73.

¹¹³ *Idem*.

a ser corrido. Não seria possível, com certeza, para um *governo*, submeter tudo ao cálculo. Assim como seria impossível calcular todos os lances numa partida de *tric-trac* ou *piquet*, não se poderia outrossim “*soumettre au calcul toutes ces opinions, tous ces jugements*” que circulam numa multidão deliberante, devido às multiplas influências entre os indivíduos. Contudo, “*on pourrait acquerir la même avantage qu’obtiendrait aujourd’hui le joueur qui sait calculer son jeu sur celui qui ne joue que d’instinct et de routine*”¹¹⁴. Cabe ao *governo* jogar como um jogador que sabe, na medida do possível, calcular suas chances. Trata-se de um critério de autocontrole. Um mau *governo* seria um mau jogador. É em função desse critério que as eleições dos que ocuparão as funções públicas devem se pautar.

Examinando as fundamentos da deliberação, o Marquês estabelece a crença como elemento constitutivo do conhecimento humano. Propõe que submeter as decisões coletivas ao rigor da ciência não significa fundá-las em princípios dogmáticos, ou verdades necessárias, mas tratar-se-ia, sobretudo, de sistematizar o processo decisório, visando estabelecer uma determinada segurança de que erros *previsíveis* seriam evitados. Não seria *nem justo e nem razoável expor-se a riscos que se podem evitar*. Ou, como diz J. Bertrand, trata-se de determinar qual probabilidade de erros a sociedade assume sem alarmes¹¹⁵. Nesse sentido, afirma Condorcet, uma opinião somente deve admitir adesão racional, confiabilidade, se, e somente se, submetida ao cálculo das probabilidades, a qual determinaria seus limites de confiabilidade. Trata-se de calcular os riscos e indicar as incertezas das deliberações públicas.

A opinião, em Condorcet, ainda que marcada pelo ceticismo inerente ao termo “*belief*” humeano, pode ser rigorosamente calculada, o que lhe daria um valor moral e político, no sentido de uma aposta bem feita. Tanto o motivo de crer de um indivíduo quanto a opinião de uma coletividade seriam susceptíveis de medida ou índice de segurança. O aspecto axiológico¹¹⁶ desvincula-se dos valores dados pela tradição e passa

¹¹⁴ CONDORCET, *Mathématique et société*, Hermann, p. 197.

¹¹⁵ BERTRAND, J., “Les lois du hasard”, “Préface”, in *Calcul des probabilités*, Chelsea Publishing Company, New York, p. XLV.

¹¹⁶ “*Axiologies are micro-systems of values (abstract, such as life/death, or figurative, such as the four natural elements) - they are rooted into the fundamental anthropological judicative and volitive faculties (judging and wanting, judgment and desire)*. (Herman PARRET, “Introduction” in *On Believing*,

a ligar-se à análise. No ideário condorcetiano, as disciplinas do cálculo, do peso, da medida adquirem o estatuto de *fator civilizador*. Cabe à matemática incrementar a racionalidade coletiva tanto no sentido de aperfeiçoar as formas das escolhas públicas quanto no de elevar pedagogicamente o nível geral de instrução dos indivíduos.

Capítulo 3

A INVIABILIDADE DA APOSTA PASCALINA

“Toute religion, toute société qui n’a pas l’immortalité de l’âme pour principe ne peut être soutenu que par une providence extraordinaire.”¹¹⁷

“L’opinion qu’il subsiste après la mort une partie de nous-mêmes qui se plaît à vivre dans les mêmes lieux, qui conserve les mêmes goûts, les mêmes affections, était trop consolante pour n’être pas avidement adopté par des êtres dont la sensibilité était vive et la raison débile. Ce que cette opinion renferme de contraire aux lois générales de la nature ne pouvait les frapper. L’anéantissement absolu d’un être qui naguère avait des sentiments et des pensées, devait même leur paraître plus difficile à concevoir que cette existence nouvelle.

(...)

L’homme exécute les mouvements de son corps d’après sa volonté, les dirige suivant une intention. Ce pouvoir s’étend sur les autres corps et s’exerce de la même manière. Il doit en conclure que cette volonté, cette intention existe dans les autres hommes, dans les animaux, puisqu’il les voit employer aussi leur pouvoir sur leurs propres membres, pour agir sur d’autres corps.

(...)

Cette analogie paraissait d’autant plus naturelle à ces hommes grossiers que n’ayant encore aucune idée de la régularité ni des lois

Epistemological and Semiotic Approaches [De la croyance, approches épistémologiques et sémiotiques, W. de Gruyter, 1983, p. 6).

¹¹⁷ “Primeira parte do paradoxo de Warburton sobre a imortalidade da alma” in VOLTAIRE, O. C., Moland, vol. 17, pp. 143-2.

de la mécanique, ni des effets généraux auxquels nous donnons le nom de causes, et dont les effets sensibles que nous observons sont les résultats, l'action d'une volonté sur les corps était de tous les causes celle qui leur était le plus familière et dont ils avaient même une notion plus distincte."¹¹⁸

As idéias de Condorcet sobre a *alma* e da *liberdade* encontram-se sobretudo nos seus escritos sobre a vida e obra de Voltaire e ainda no debate particular estabelecido com Turgot. Voltaire admite a existência de Deus, ainda que não de forma dogmática e aberto às objeções. Essa existência seria necessária para explicar a ordem regular do mundo, subsistente apesar das inexplicáveis "*irrégularités frappantes*."¹¹⁹ Mas seria em relação à liberdade que o autor de *Il faut prend un parti...* teria uma opinião coerente, admitindo o que "um homem razoável pode crer". Trata-se da concepção de liberdade como "poder de resistir às nossas tendências e de pesar os motivos de nossas ações". Voltaire teria permanecido numa incerteza quase absoluta sobre a espiritualidade e a permanência da alma após a morte. Para Condorcet, Voltaire insistiu nas provas a favor da eternidade e da existência de Deus em função da utilidade de tais opiniões. Sua estratégia teria sido a insistência "sobre as provas, renegando discutir as objeções".¹²⁰ Negando a utilidade de tais idéias, Condorcet admite a possibilidade de uma convivência social baseadas em normas racionais, sem nenhum apelo a superstição¹²¹.

Conforme o *quadro histórico* apresentado pelo espírito humano é possível explicar os progressos da espécie humana sem ter necessidade de supor "uma diferença essencial" entre o homem e os outros animais, bem como a "existência de uma alma de ordem privilegiada". Resta aos homens construir uma sociedade conforme os próprios progressos que conseguirem para efetuar-la. É em função da hipótese da *perfectibilidade* que tudo deve ser construído.

¹¹⁸ "Fragment de l'histoire de la Première Époque", *Oeuvres*, VI, p. 373.

¹¹⁹ "Vie de Voltaire", *Oeuvres*, IV, p. 185.

¹²⁰ *Id. ib.*, pp. 185-6.

¹²¹ "N'est-il pas remarquable, au reste, que Condorcet, l'anti-Pascal, l'homme des valeurs terrestres et de la raison géométrique, accomplisse exactement, et de façon presque aussi scandaleuse, le même geste de soumettre au pari des suffrages les décisions dont dépend le bien collectif et le bonheur des hommes, qui sont l'équivalent pour lui du salut?" (GRANGER, G.-G., *La Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*, Odile Jacob, p. 136.)

Condorcet não admitiu nenhuma idéia transcendental como princípio regulador da convivência política. Mesmo a Declaração dos Direitos do Homem apresenta-se de forma imanente à atividade política. Não haveria utilidade nenhuma em enganar os homens levando-os a crer na existência de Deus e da imortalidade da alma como forma de tornar a convivência possível, a partir da promessa de uma justiça *pós-mortem*. O Marquês supôs que negar a racionalidade da crença na imortalidade da alma significa instaurar um campo político cuja única base seria o *consenso* entre os homens em torno dos princípios básicos da convivência e da justiça. Com isso, uma declaração dos direitos do homem perderia mesmo o seu carácter dogmático, quando se buscasse evitar as formas autoritárias de sua aplicação. Seria razoável crer na existência dos Direitos Naturais inferidos da observação da natureza humana, mas a adesão a um determinado modelo de Estado capaz de torná-los realidade seria uma aposta arriscada. A política só poderia ser uma atividade racional e livre se tomasse essa feição de *pari*.

É nesse sentido que Condorcet inviabiliza teoricamente o “*pari*” pascalino e inverte as suas conseqüências práticas, sem contudo deixar de resgatar a sua essência de jogo da vida, do sentido e da felicidade. A aposta de Pascal, conforme ele a interpreta, consiste no seguinte: há uma diferença infinita entre o destino dos ímpios, se houver imortalidade e, com isso, castigo eterno, e o pouco que eles têm a ganhar caso não haja imortalidade da alma. Portanto, há uma vantagem infinita na escolha do primeiro, desde que a probabilidade não defina um absurdo crer em tal proposição¹²².

Ao analisar esse prisma, preocupa-se, primeiramente, em especificar o método. Antes de decidir sobre a verdade de uma proposição, deve-se estabelecer se ela é *rigorosamente demonstrável*; se ela pode ser a *conseqüência necessária de uma lei geral e constante, observada na natureza*, ou se ela pode ser *apenas deduzida, como uma conseqüência mais ou menos provável, das leis observadas*. Nos dois primeiros casos, tem-se a certeza do motivo de adesão, ainda que a decidibilidade esteja submetida a graus, como deve ocorrer mesmo nas “probabilidades extremas”. No último caso, ocorreria apenas a “certeza moral” - o motivo de crer seria apenas verossímil _em que a probabilidade aproxima-se do índice mais alto que pode ser estabelecido. Conforme esses

¹²² “Éloge de Pascal”, *Oeuvres*, III, p. 608.

critérios, Condorcet analisa a questão proposta. Trata-se de determinar quais motivos fundamentam a opinião sobre a subsistência da alma humana *post mortem* e da possibilidade dela conservar suas faculdades, guardando ou não sua memória¹²³.

A alma é um fenômeno ou um conjunto de operações de gênero diverso ao da atividade corporal. Sua atividade pode ser observada no “desenvolvimento da faculdade de sentir, de rememorar e julgar”. Contudo, as mesmas observações mostram uma conexão constante, uma inseparabilidade, entre os fenômenos anímico e corporal.¹²⁴ Essa definição já elimina a força de qualquer hipótese, metafísica ou psicológica, interacionista, ocasionalista e de paralelismo ou harmonia preestabelecida. Nessa perspectiva, Condorcet analisa quatro hipóteses¹²⁵.

- 1- A nossa faculdade pensante resultaria apenas da organização corporal, cuja combinação de elementos possibilita a emergência do “*sentiment du moi*”, independente de um “Ser persistente”.
- 2- A faculdade de pensar pertenceria a um Ser persistente que a exerce enquanto ele se encontra numa certa relação com outros seres do universo. Contudo, como conceber que tal ser conserva a *consciência do eu*, frente à impossibilidade de encontrar depois da morte semelhante relação.
- 3- A faculdade de pensar seria intrínseca ao Ser subsistente, livre de qualquer relação. Mas como supor a permanência deste Ser e de sua capacidade de preservar idéias adquiridas, se não se pode concebê-lo exercendo aquela faculdade independentemente do corpo, que possibilitou-lhe, através de seus órgãos, a aquisição e a recordação das mesmas idéias, enquanto vivia.
- 4- Pode-se admitir, apesar da improbabilidade, que o Ser pensante se servisse de um pequeno corpo “persistente após a morte”, um “*medium*”, para lembrar antigas idéias e conservar a *consciência do eu*. Contudo, isso suporia que a memória e a consciência do mesmo eu contínuo existissem independentemente dos órgãos corporais. Mas o que substituiria (*suppléerait*) a ação dos órgãos corporais sobre esse pequeno corpo depois da destruição dos mesmos? A dificuldade continua. Contudo, as observações constantes

¹²³ CONDORCET, M., “Sur la persistance de l’âme” in: *Sur les élections*, Fayard, p. 627 segs.

¹²⁴ *Idem*, p. 631.

pelo contrário indicam que a faculdade de pensar depende dos órgãos corporais e de nenhum outro elemento.

De acordo com o resultado acima, não teríamos nenhum meio de saber se algumas dessas hipóteses são conformes à realidade. Elas não nos forneceriam motivos de crer na continuidade da consciência do eu. Impossível, portanto, “demonstrar”, por meios dessas hipóteses, a imortalidade da alma¹²⁶.

As observações diretas de leis gerais da natureza não conduzem indiretamente a constatar a persistência da alma, mas somente a hipóteses improváveis. Ela não seria, muito menos, a consequência indireta e provável de uma lei constante qualquer. Não existe para isto, conforme a análise do autor, motivos de ordem e conveniência.¹²⁷

A análise volta-se para as bases da crença no desígnio, na suposição de que o “sistema geral dos fenômenos naturais indicaria a existência de um ser inteligente [justo e bom] que dirigiu suas leis para um fim”, e que a permanência da alma humana faria parte de tal plano.¹²⁸

Condorcet, entretanto, acaba demonstrando a impossibilidade técnica de se efetuar uma combinatória dos elementos envolvidos em tal cálculo¹²⁹. Para o cálculo, capaz de demonstrar as probabilidades de um desígnio no universo, dever-se-ia “comparar, não a combinação única que existe com o número total das combinações possíveis, mas o número de combinações que dariam uma ordem regular qualquer com o número total das combinações possíveis”¹³⁰. Conheceríamos apenas pequena parte do universo. O fato de encontrarmos, nesta partícula, certa ordem, não viabiliza uma conclusão de ordem em todo o universo: “*mais en se bornant à cette portion seule, on*

¹²⁵ *Idem*, pp. 631-3.

¹²⁶ *Idem*, p. 633.

¹²⁷ *Id. ib.*

¹²⁸ *Id. ib.*

¹²⁹ “Or, si l’on approche les limites de notre esprit de l’immensité de l’univers, je demande quelle serait l’espèce d’irregularité dont on pourrait affirmer, qu’elle ne résulte pas d’une loi régulière, mais formée d’un nombre de termes que nous pouvons embrasser par notre intelligence?

Nous ne pouvons même prononcer d’après cette observation que le nombre des combinaisons irrégulières, surpasse nécessairement celui des combinaisons régulières.” (*Idem*, p. 636).

¹³⁰ *Idem*, p. 634.

*voit encore combien cette observation diminue la probabilité d'un ordre régulier*¹³¹. Por outro lado, os fenômenos conhecidos que se excluem de semelhante intenção, bem como os que a contrariam, como os cálculos têm mostrado, diminuem ainda mais a probabilidade a favor do desígnio¹³². Mesmo a ordem observada em sistemas de corpos, que, com velocidades iniciais irregulares, tenderiam a um equilíbrio mais ou menos constante, ou ao movimento regular, conforme certas condições, não pode ser vista como produto de uma intenção divina.

No quadro proposto por Condorcet, as probabilidades não autorizam decidir pela opinião de que existe um desígnio. Na hipótese de sua existência, deve-se analisar se a imortalidade da alma faria parte de seus fins. O argumento de que tal persistência anímica, inerente à ordem observada, seria necessária para compensar os males ou os bens, também não se sustenta. O argumento é circular: *“On ne dira pas: cet ordre existe donc: mais je suppose cette persistance afin de pouvoir supposer que cet ordre existe; L'une et l'autre des ces opinions, serait tour à tour la conséquence et le principe.”*¹³³ Uma outra contradição é definida. Supõe-se, geralmente, a imortalidade como condição para que o crime seja sempre punido e a virtude da mesma forma compensada. Isso significa admitir como justa uma ordem onde a dor de alguém não seria compensada pelo seu próprio prazer, mas pelo sofrimento do seu causador. Portanto, estar-se-ia supondo como “boa a distribuição de uma maior massa de mal”, o que, na perspectiva ética do autor, é inadmissível¹³⁴.

Condorcet tem posições notáveis no texto *“Sur la persistance de l'âme”*, onde ele repudia o materialismo estrito. Trata-se da primeira hipótese, a que supõe o sentimento do eu como vinculado não a um ser persistente, mas à mera combinação de elementos corpóreos. Tal sentimento cessaria em virtude da destruição do corpo. Condorcet alega não a compreender, apresentando-a apenas devido a sua aceitação por muitos homens inteligentes¹³⁵. Por outro lado, Condorcet manifesta admiração por outra hipótese. Ele supõe a persistência da alma humana, depois da morte, como o símile dos elementos

¹³¹ *Idem*, p. 636.

¹³² *Id. ib.*

¹³³ *Idem*, p. 638.

¹³⁴ *Idem*, p. 639.

corpóreos que reencontramos sempre, mesmo após uma longa seqüência de decomposição. Admite, ainda, a possibilidade de que tal ser venha a ocupar nesta nova ordem da natureza um novo lugar. Então, ele poderia novamente desenvolver as mesmas faculdades. Seria mesmo possível, não que o sentimento do eu renasça, mas que as modificações recebidas durante a vida influam sobre o que este ser provou num outro estado. Sendo assim, aqueles cuja inteligência foi exercida para a pesquisa da verdade, ou a alma identificou-se com ações e sentimentos virtuosos, conservariam alguma vantagem. A simpatia de Condorcet por tal quadro leva a conjeturar sobre suas concepções metafísicas ou sua mística, ao supor esse materialismo perfectível e encantado.

No entanto, ao analisar tal hipótese, o marquês continua cético. Ele visa destroçar qualquer aposta razoável na imortalidade da alma. A simpatia para com tal sistema hipotético não o impediria de julgá-lo totalmente “desprovido de toda probabilidade”. Nada pior para os indivíduos virtuosos, os que obedecem à razão e à consciência. A aposta na vida eterna não faz sentido _ é um jogo ruim _ ou pelo menos mal calculado, em que a crença é produto de uma *força* ou *tendência* indeterminada e não o resultado dos verdadeiros motivos de credibilidade, uma probabilidade bem calculada. Aliás, a questão ou a proposição nem mesmo é susceptível de um tratamento técnico, uma vez que qualquer forma de seu enunciado seria contraditória. A analogia tem suas armadilhas.¹³⁶

¹³⁵ *Idem*, pp. 631-2.

¹³⁶ “...*tout certitude que nous pouvons atteindre, est fondée sur un penchant naturel à regarder comme une chose constante ce que nous avons vu se réitérer un très-grand nombre de fois. Ce même penchant naturel ne doit-il pas nous porter également à croire la constance et la réalité des choses que nous entendons répéter sans contradiction? (...) Ce penchant à croire a ce qu'on a cru, qui a la même origine que le penchant à croire constant ce qu'on a vu se répéter uni-formément peut (...) s'étendre réellement sur les choses les plus incompréhensibles*”. (CONDORCET, “Discours préliminaire”, in *Sur les élections*, pp. 175-4).

PARTE 2

Capítulo 1

SOBRE O “MOTIVO DE CRER”

Algumas linhas confluentes em Condorcet

*“Les vérités absolues, celles qui subsistent indépendamment de toute mesure, de tout calcul, sont souvent inapplicables et vagues, et pour les choses qui sont susceptibles d’être mesurées, ou de recevoir de nombreuses combinaisons; elles ne s’étendent pas au delà des premiers principes, et deviennent insuffisantes dès les premières pas”.*¹

A idéia de probabilidade possui dois aspectos interligados, um subjetivo e outro objetivo. Essa correlação manifesta-se no fato de que a opinião ou grau de crença autorizado pela evidência é relativa aos eventos aleatórios produzidos por determinado aparelho². Conforme enuncia Bertrand, a roleta não tem consciência e nem memória, mas ela está de tal modo determinada, que é capaz de identificar e corrigir seus desvios. As irregularidades teriam sua lei. O acaso, sem escolher ou deliberar, regularizaria tudo³. A análise do motivo de crer em Condorcet, em seu aspecto reflexivo, volta-se para o sujeito enquanto aparelho produtor de crenças ou proposições susceptíveis de serem verdadeiras ou falsas. O observador da presumida constância externa funda-se outrossim numa suposta constância interna: o eu.

Não é possível encontrar nas obras de Condorcet nenhuma abordagem sistemática das bases do conhecimento. É apenas na figura de “patrimônio coletivo”, manifestação genérica do “espírito humano”, que o saber é visado. No *Esquisse d’un tableau historique*

¹ CONDORCET, M., “Tableau général de la science qui a pour objet l’application du calcul aux sciences politiques et morales”, in: *Sur les élections*, Fayard, p. 599.

² “Probaility has two aspects. It is connected with the degree of belief warranted by evidence, and it is connected with the tendency, displayed by some chance devices, to produce stable relative frequencies”. (HACKING, I, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Indution and Statistical Inference*, Cambridge University Press, p. 1).

des progrès de l'esprit humain (1793), essa descrição objetiva mostrar a influência do avanço das ciências sobre o progresso das instituições sociais. Frente à inexistência de uma abordagem específica, somente a triagem de alguns textos indica sua concepção dos mecanismos do conhecimento humano, aos quais se aplicam noções como sensação, memória, imaginação, crença, razão, cálculo, entre outros, todos termos constituintes do processo ou do encadeamento deliberativo.

Conforme o *Esquisse*, a faculdade do conhecimento (sensibilidade, percepção, memória, combinação dos elementos oriundos dos sentidos, análise, linguagem) se desenvolve simultaneamente pela *ação das coisas exteriores*, a presença de certas sensações compostas, cujo aparecimento seria mais ou menos constante. Desenvolve-se também pela comunicação do indivíduo com os seus semelhantes⁴ e, por fim, através dos meios artificiais, resultantes dos primeiros desenvolvimentos. As sensações seriam acompanhadas de prazer e dor, capazes de se tornar, respectivamente, sentimentos duráveis; o que as tornam projetáveis em outros homens, quando em situações semelhantes às que deram origem a tais sentimentos. A união de semelhantes faculdades, em virtude mesmo da sociabilidade da qual se originam, produziriam relações de interesse e dever, definindo um novo patamar de prazer e dor. A sociabilidade ao mesmo tempo revela-se como fator constituinte e constituído. As opiniões dos homens são engendradas socialmente, mas é necessário refletir, tomar consciência das influências recebidas, apurá-las, a fim de admitir somente o que de fato é digno de uma adesão racional, independente dos costumes e dos preconceitos. Quando essa reflexão ganha uma dimensão coletiva,

³ Esse é uma observação de J. BERTRAND, "Les lois du hasard" *op cit.*, p. XVII-XVIII

⁴ No texto da edição das *Oeuvres* por O'Connor e F. Argo (1847-9) tem-se: "*Elle se développe également par la communication*" (VI, p. 11), já no texto estabelecido por Alam Pons, Flammarion (1988), tem-se: "*Il l'exerce également par la communication*" (p.79). Embora, como alega Pons, a filha de Condorcet tenha introduzido correções arbitrárias, diria que a sua apresentação estaria mais conforme o espírito do *Esquisse*. O mesmo desvio ocorre com a expressão: "*enfin, par des moyens artificiels, que ces premiers développements on conduit les hommes à inventer*"(1847-9, pp. 11-2)) e "*Enfin, par des moyens artificiels, qu'après le premier développement de cette même faculté, les hommes sont parvenus à inventer.*" (1988, p. 79). A edição de Pons é mais confiável (ver sua nota sobre a apresentação do texto, *Op. cit.* pp. 73-4). Contudo, de qualquer modo podemos ressaltar a importância da sociabilidade e dos artificios no desenvolvimento do conhecimento, ainda que essas passagens não nos permitam afirmar com segurança a simultaneidade na ação de tais fatores. Mas, se do ponto de vista genético, o natural teria precedência, do ponto de vista social, os fatores se influenciariam não só reciprocamente, mas simultaneamente.

através da instrução pública, o próprio espírito humano, enquanto patrimônio comum de conhecimento, evolui, na medida em que supera seus erros.

A expressão “teoria do conhecimento” é um vocábulo não compatível imediatamente com o pensamento de Condorcet. Este ainda fala de “metafísica” ao se referir à investigação das faculdades cognitivas. No entanto, o termo “teoria do conhecimento” é mais operacional e não descaracterizaria o campo referido pelo autor⁵. É com ele que analisarei a sua doutrina do motivo de crer. Como indica Casnabet, a inovação condorcetiana, neste setor da filosofia, revela-se sobretudo na preocupação de “tomar em conjunto, de unificar, os ‘momentos’ que caracterizariam o espírito” humano⁶. A opinião individual, expressão da *preferência*⁷, é a base da deliberação coletiva. O tratamento da agregação de opiniões individuais para apurar um parecer coletivo foi uma das contribuições mais significativas de Condorcet para a ciência moderna⁸.

⁵ Ver GRAMPE-CASNABET, “Condorcet: une théorie de la connaissance”, in: *Revue de Synthèse*, jan.-mars, 1988, quatrième série, nota 1, p. 5.

⁶ *Id. ib.*

⁷ A “preferência” manifesta-se no pronunciamento a respeito de uma proposição passível de decomposição. Por exemplo, a proposição: “É útil impor restrições ao comércio” pode ser decomposta em: A- toda restrição colocada ao comércio é injusta; A²- as restrições colocadas por leis gerais podem ser justas, A³ – As restrições colocadas por ordens particulares podem ser justas. A votação se dá a partir das várias combinações possíveis de tais proposições, desde que não contraditórias, não repetitivas e não absurdas. (RASHED, R., “Commentaire”, in *Condorcet, mathématique et société*, p. 82)

⁸ Retomando o modelo da votação coletiva de Borda (1770), Condorcet tornou-se o precursor da *social choice*. Antecipou-se a Arrow, ao anunciar, em 1785, o “paradoxo” que leva seu nome. Eis como R. Rashed define o efeito Condorcet: “sur les 2ⁿ avis possibles on n’a donc que n ! manières possibles d’ordonner les préférences - ou opinions, au sens moderne du terme. Cette distinction de l’avis et de l’opinion ou, pour reprendre les mots même de Condorcet, les avis possible et de l’avis qui n’implique aucune contradiction ou avis réel, est importante pour l’analyse du suffrage. Si par exemple il y a trois candidats A, B, C, on a 8 avis desquels il faut soustraire les deux qui ne vérifient pas la transitivité de la relation de préférence - A>B; B>C; C>A; B>A; A>C; C>B - pour voir les différentes opinions.

Si maintenant on ne considère que des opinions individuelles, peut-on garantir que l’opinion collective vérifiera la transitivité dans tous les cas? avant d’être en mesure de poser la question, de savoir si ‘la pluralité peut avoir lieu en faveur d’un de ces systèmes contradictoires’, il fallait avoir défini le concept d’opinion. Le contre- exemple choisi par Condorcet pour montrer que la composition majoritaire des ordres de préférences n’est plus un ordre mais une préférence cyclique, consiste à examiner le vote de 60 votants partagés en :

23 pour l’opinion	A>B,	B>C,	A>C
0 - -	A>C,	C>B,	A>B
2 - -	B>A,	A>C,	B>C
17 - -	B>C,	C>A,	B>A
10 - -	C>A,	A>B,	C>B
8 - -	C>B,	B>A,	C>A

le scrutin donnera:

33 voix contre 27 préfèrent A à B

A “opinião” designa crença. Opinar seria ter um “motivo de crer”, possuir “razões” para julgar uma proposição como verdadeira. Há vários sentidos de “opinião” em Condorcet⁹. A opinião, em certos aspectos, significaria saber falso, preconceito, superstição. Mas constitui, também, saber rigoroso, num misto entre opinião e ciência. Tem-se desde o sentido clássico, de *doxa*, ou “*avis non argumenté*”, como também de opinião dos homens esclarecidos, resultante da “confrontação e da crítica”, e ainda o sentido contemporâneo de preferência. A teoria da soberania condorcetiana basear-se-ia na idéia de que não se deve obedecer à vontade da assembléia, mas à crença de que ela teria disposição para *enunciar proposições com asseguradas chances de serem verdadeiras*. A teoria da crença em Condorcet recebe elementos de várias correntes e o seu sentido será sempre o de *saber provisório*.

Destaca-se, na sua doutrina psicológica do motivo de crer, sobretudo, o probabilismo enquanto fundamento do conhecimento, tanto indutivo quanto dedutivo. A crença se constitui numa atividade ou estrutura cognitiva. O motivo de crer supõe um entrelaçamento tanto da probabilidade (objetiva) da ocorrência de um evento quanto da probabilidade (subjéctiva) de se poder conhecê-lo adequadamente:¹⁰

“1- *Si on connaît le nombre des combinaisons qui amènent un évènement, et le nombre des combinaisons qui ne l'amènent pas, et que le premier surpasse le second, il a lieu de croire que l'évènement arrivera plutôt que de croire qu'il n'arrivera pas.*

2 – *Que ce motif de croire augmente en même temps que le rapport du nombre des combinaisons favorables avec le nombre total.*

3- *Qu'il croît proportionnellement à ce même rapport.”*

A *verdade* da última proposição dependeria da veracidade da segunda e da primeira. A própria instância emissora dos juízos pode ser susceptível de verdade e erro. Assim, a probabilidade para emitir proposições verdadeiras ou falsas pode receber um índice de confiabilidade:

42 voix contre 18 préfèrent B à C

35 voix contre 25 préfèrent C à A

et l'opinion collective qui obtient la majorité ser:

A>B, B>C, C>A

Depuis l'étude de Guilbaud, ce résultat est connu sous le nom d'effet de Condorcet”. (R. RASHED, *Commentaire*”, in: *Condorcet, mathématique et société*, p. 82).

⁹ Ver KINTZLER E COUTEL, nota 28, in: CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, GF-Flamarion, p. 286.

“la combinaison plus probable est celle où le nombre des jugements vrais seroit au nombre total des jugements, comme le nombre des combinaisons favorables à l'évènement à leur nombre total, c'est-à-dire, que la combinaison la plus probable est celle où le rapport du nombre des jugements vrais au nombre total des jugements, sera égal à ce que nous appelons la probabilité de l'évènement”. (...) plus on multipliera les jugements, plus il deviendra probable que ces deux rapports s'écartent très peu l'un de l'autre”¹¹

Enquanto fundamento psicológico da decisão, a opinião se determina pelo des/equilíbrio dos pesos dos motivos de crer ou do investimento de força “emocional” na adesão a certo enunciado. As evidências racionais, ainda que se imponham imediatamente ao espírito, são circunscritas a um restrito campo de verdades “idênticas” de pouca utilidade prática. Por seu lado, mesmo que marcada pela dúvida e a instabilidade, a crença seria passível de rigor. Em torno das condições de possibilidade desse rigor é que surge a investigação do *motivo de crer*.

A noção de *motivo de crer* em Condorcet retoma, de um certo modo, as tradicionais concepções de opinião, tais como a da *doxa* platônica, da *catalepsis* dos estoicos, do *assentimento* cartesiano e da *belief* humeana¹². Destaca-se a crença-assentimento, que se vincula ao livre arbítrio e à necessidade racional. Essa problemática

¹⁰ CONDORCET, “Discours préliminaire”, in *Sur les élections*, pp. 14-5.

¹¹ “Discours préliminaire”, in *Sur les élections*, p. 15.

¹² A crença advém do latim *credere* que se refere, originariamente, a dois campos de significação: “crença” e “confiança” (“Le latin *credere* qui couvrait en même temps les champs de signification, aujourd'hui séparés, de croyance et de confiance entre les hommes, établie et maintenue, fondait la confiance dans leur dire sur les choses, et, finalement, dans les choses” (GREIMAS, J. A., “Le savoir et le croire: un seul univers cognitif”, in: *On Believing, Epistemological and Semiotic Approaches [De la Croyance, Approches Épistémologiques et Sémiotiques*, W. de Gruyter, 1983, p. 131). Há uma comunicação de sentido entre o epistemológico e o político, no referente à representação e ao contrato. O acordo político e o acordo lingüístico em torno do conhecimento fundam-se, ambos, em “convenções”. Logo, dá-se a adesão de forças de convicção ou disposições para aceitar a “validade” do que se estabelece. Segundo P. Ricoeur, o termo platônico *doxa* refere-se à “*croyance*”, em oposição à *épistème*, a ciência. O problema da crença como julgamento em Descartes teria origem nos estoicos. A sua filosofia do julgamento seria comandada pela *catalepsis*, “apreensão”, da qual dois termos se originariam: um, teria um sentido passivo de receber, isto é, a “imagem” ou “representação” -*phantasia*; o outro, conotaria ação, o “assentimento” -*sunkatathesis*. O “assentimento”, segundo Ricoeur, é fundamental na filosofia cartesiana do julgamento. Esta, embora admita a distinção platônica entre saber e opinião, destacaria o papel das noções estoicas. Sobressaem, em Descartes, dois traços da crença: a “*espontaneidade* do pensamento como ato” e a idéia de “*adesão* do espírito aos conteúdos do seu pensamento”. O assentimento reuniria esses dois traços. (RICOEUR, P., “La problematique de la croyance: opinion, assentiment, foi”, in: *On believing... op. cit.*, p. 293.)

passaria por Espinosa e Leibniz, desembocando na *belief* de Hume¹³. Com a doutrina cartesiana, a opinião, transformada em preconceito, torna-se diversa da verdade. Em Hume, a crença, signo do ceticismo, passaria a significar um probabilismo.

Enquanto conceito epistemológico, a crença se refere ao *processo representacional*. Nesse sentido, o raciocínio moral ou provável, fundado na analogia, no princípio da uniformidade da natureza, não pode fundar-se na indução, uma vez que esta autoriza apenas juízos sobre o passado, e não haveria nenhuma incoerência em imaginar o futuro como diferente do passado. Condorcet não fala que a uniformidade da natureza é intuitivamente óbvia, diz apenas que a experiência desencadearia uma força irresistível que nos levaria a crer na plausibilidade da projeção da regularidade observada para o porvir. “*L’expérience constant que les faits son conforme à ces principes est pour nous le seule motive de les croire*”.¹⁴ Contudo, o estatuto do conhecimento vincula-se à dimensão lúdica do modo de ser humano, ou seja, da capacidade de desviar-se dessa tendência irresistível, de pesá-la, medi-la e calculá-la. A capacidade estratégica revela-se na adesão conforme parâmetros ou médias, ainda que provisórios.

*

Numa perspectiva probabilista, Condorcet propõe o seguinte projeto: fundar as ciências humanas, como as ciências físicas, sobre a base sólida do fato positivo; edificar, como na construção de Newton, através do método da análise; estruturar, como nas nascentes química e história natural, criando uma língua precisa e bem estabelecida.¹⁵ Em todas as situações da vida o homem deveria limitar sua confiança ao que pode conhecer, aos “dados da experiência e proposições que deles derivam”¹⁶. Moralista, Condorcet destacou a necessidade de diferenciar a “fenomenologia da crença da filosofia da crença”, o em que nós cremos de fato e o em que deveríamos racionalmente crer.¹⁷ Vejamos alguns aspectos da relação da crença com o probabilismo, na medida em que se nos permita circunscrever o conceito de motivo de crer em Condorcet.

¹³ *Id. ib.*

¹⁴ CONDORCET, “Discours préliminaire”, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵ BAKER, K. M., *Condorcet, raison et politique*, Hermann, p. 169.

¹⁶ *Id. ib.*, p. 170.

¹⁷ *Id. ib.*, p. 246.

O conceito de *probabilidade* refere-se a diversos domínios do saber: matemática, lógica, epistemologia, teoria do conhecimento, psicologia. O desenvolvimento da teoria da probabilidade liga-se a nomes como o de Galileu Galilei, Pascal, Fermat, Huyghens, Leibniz, A. Arnauld, P. Nicole Jacques, Daniel Bernoulli, T. Bayes, Moivre, Montmort, Petty, Graunt, Witt, Hume, Buffon, d'Alembert, Laplace e Gauss, entre outros mais recentes. Na investigação da *probabilidade* estão presentes termos como sinais, lei, evidência, crença, indução, aposta, etc. A “emergência da probabilidade” foi um fenômeno de ampla discussão filosófica em torno dos fundamentos e conceitos, bem como de pesquisa matemática, no sentido de desenvolver as técnicas de cálculo e de exercício prático, visando aplicar a teoria aos problemas “políticos” e “morais”, âmbito da “aritmética política”.¹⁸ Viso apenas estabelecer alguns pontos polêmicos em torno da *probabilidade*, para uma caracterização do motivo de crer em Condorcet.

Na *Lógica de Port-Royal* a teoria da crença, em sentido cartesiano, recebe uma sistematização. No entanto, trata-se de uma doutrina marcada pelo “*pari*” de Pascal¹⁹. Esses dois enfoques encontram-se no texto de A. Arnauld e P. Nicole. Indicarei apenas os aspectos voltados para a análise da crença e da probabilidade, apresentados no final da obra.

Para os pensadores de Port Royal, as verdades conhecidas pelo espírito seriam mais certas do que as acessíveis apenas através dos sentidos. Mas existem também coisas que jamais poderíamos saber por qualquer dessas vias²⁰. Acrescenta-se a isso que tanto os sentidos quanto o espírito teriam suas incertezas²¹. A “inteligência” possibilitaria “conhecer a verdade em si mesma”, pela “persuasão” da pura “evidência”, a qual forneceria os primeiros princípios. No entanto, quando a evidência não fosse possível, seríamos persuadidos ou pela fé, em que o motivo de crer seria a “autoridade”, ou então

¹⁸ A respeito desse desenvolvimento ver HACKING, I, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statical Inference*, op. cit.

¹⁹ “Personne n’ignore qu’il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l’âme, qui sont ses deux principales puissances, l’entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l’entendement, car on ne devrait jamais consentir qu’aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté; car tout ce qu’il y a d’hommes sont presque toujours emportés à croire non pas la preuve, mais par l’agrément”. (PASCAL, B., “De l’art de persuader”, in: *De l’esprit géométrique. Écrits sur la grâce et autres textes* – GF-Flammarion, 1985, p. 85.)

²⁰ ARNAUD, A. et NICOLE, P. *Logique ou art de penser*, VRIN, 1981. parte IV, cap. 1, p. 292.

²¹ *Idem*, p. 295.

teríamos a “opinião”, cujo motivo de persuasão seria a “razão”, que não produziria uma “inteira convicção”, pois ainda seria acompanhada de dúvida. A “ciência”, por sua vez, seria “uma razão de crer verdadeira”, isto é, cujas solidez e veracidade seriam frutos de uma atenção mais longa e mais exata, o que resulta numa persuasão firme devido à “qualidade da clareza”, que não é mera aparência, mas algo “mais vivo e mais penetrante”²². Em todos os casos, a regra para discernir semelhante verdade é produto do espírito e não dos sentidos.²³

Um “juízo”, dizem Arnauld e Nicole, ainda que aparentemente simples, já comportaria raciocínios “cachés”, em que estariam alojados algo “*qui sert de motif & de principe à ce jugement*”. Duas causas de erros são apresentadas: uma de ordem interna, dada pelo desregramento da vontade, e a outra, externa, devida às aparências dos objetos. Conforme a concepção de um “eu” corrompido, o conhecimento seria desvirtuado pelos “sofismas do amor-próprio, do interesse e das paixões”²⁴. Mas tomar o próprio interesse por motivo de crer em algo seria absurdo. As “ilusões do coração”, dizem, levariam a transportar nossas paixões para os objetos. Sendo o espírito do homem “naturalmente amoroso de si mesmo”, e, da mesma forma, invejoso e mal disposto para com os outros, tenderíamos a distorcer a verdade conforme nosso interesse²⁵.

Por seu lado, “as coisas”, em sua maior parte, sempre estariam marcadas pela mistura de “erro e verdade, de vício e virtude, de perfeição e imperfeição”. Essa mistura seria uma das causas mais marcantes de falso juízo. A exatidão de espírito estaria em saber fazer uma “separação judiciosa”²⁶. Por exemplo, ao não conhecermos muito distintamente todas as causas que produziriam uma coisa, atribuiríamos uma causa apenas, quando ela poderia ser o efeito de várias. As falsas induções também levariam a falsos juízos²⁷. O

²² *Idem*, III, xx, 9, 1, pp. 291-2.

²³ “ *L'on peut dire même, qu'encore que les sens ne nous trompent pas toujours dans le rapport qu'ils nous font, néanmoins la certitude que nous avons qu'il ne nous trompent pas, ne vient pas des sens, mais d'une reflexion de l'esprit, par laquelle nous discernons, quand nous devons croire, & quand nous ne devons pas croire le sens.*” (*Idem*, IV, 1, p. 293).

²⁴ *Idem*, III, xx, a, 1, p. 262.

²⁵ *Idem*, III, xx, a, vi, p. 265. “ *l'unique remède qu'on y peut apporter, est de n'avoir pour fin que la vérité, & d'examiner avec tant de soin les raisonnemens, que l'engagement même ne nous puisse pas tromper*” (*Idem*, III, xx, a, 9 et b, p.274)

²⁶ *Idem*, III, xx, 1, pp. 274-5.

²⁷ *Idem*, III, xx, b, 3, p. 279.

interesse conduziria alguém “a crer” numa opinião mais do que em outra, mais por determinadas “marcas exteriores”, julgadas “mais conveniente para com a verdade ou falsidade”, de modo que as razões “sólidas e essenciais não contariam nada”.²⁸

Concernente ao conhecimento provável, temos, de início, a distinção entre “fé divina” e “fé humana”, operada na *Lógica de Port Royal*. A primeira seria certeza absoluta, pois Deus nunca nos enganaria. Na “fé humana” encontram-se coisas que só podem ser aceitas como verdadeiras se rigorosamente comprovadas. O testemunho de muitas pessoas seria “moralmente impossível” de falsificação, pois não se pode conceber que a diversidade de depoentes conspire para falsificar as coisas. Contudo, é difícil estabelecer os limites da certeza e da incerteza no domínio da “fé humana”.²⁹

A razão nos persuade da necessidade de crer naquilo que não compreendemos ou que não nos convence pelas vias naturais.³⁰ Tal é o caso da crença, na “fé divina”. Entretanto, nos eventos ligados à “fé humana” existiriam regras para bem decidir. Destaca-se, nesse sentido, a atenção à natureza das coisas, sua essência imutável, independente de sua existência e o cuidado face aos eventos contingentes, sobretudo os humanos, os que podem ou não ter ocorrido, ou que podem, ou não, ocorrer³¹. Acrescenta-se ainda que não se deve tomar o evento em si mesmo para decidir ou não sobre sua veracidade: deve-se estar atento às circunstâncias interiores e exteriores que o acompanham³². Um fato pode ser pouco provável conforme uma circunstância, mas verossímil em relação a outras.³³ O provável caracteriza também a atitude racional. No caso de dúvida, quando as provas a favor e contra -respectivamente: circunstâncias “comuns”, favoráveis, e “particulares”, desfavoráveis -estão contrabalançadas, ou seja, quando não se tem “certeza moral”, deve-se decidir pelo “mais provável”.³⁴

No que respeita aos “acidentes futuros” as regras seriam as mesmas aplicadas aos eventos passados:

²⁸ *Idem*, III, xx, b, 6, p. 282.

²⁹ *Idem*, IV, xii, p. 336.

³⁰ *Idem*, p. 337.

³¹ *Idem*, IV, xiii, p. 339.

³² “*j'appelle circonstance interieures celles qui appartient au fait même, & exterieures celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portés à croire*” (*id. ib.*, p. 340.)

³³ *Idem*, IV, xiv, p. 347.

³⁴ *Idem*, IV, xv, p. 348.

*“Comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connaît sont ordinairement jointes avec ce fait; on doit croire aussi probablement qu'il arrivera, lorsque les circonstances présentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet.”*³⁵

A expectativa sobre o futuro seria uma aposta conforme a probabilidade maior ou menor a favor do que se teme ou do que se deseja. No entanto, as apostas podem ser fundadas em motivos apenas aparentes de ganho³⁶. Ora, dizem os autores, “para evitar o mal, não se deve apenas considerar o bem e o mal em si, mas também a probabilidade de que ele ocorrerá ou não”.³⁷ No balanço entre utilidade e probabilidade, o princípio da crença razoável supõe que o medo do mal não pode ser medido somente por seu poder destrutivo, mas também conforme a probabilidade de sua ocorrência. Contudo, isso não significaria que quanto maior a utilidade menor a probabilidade requerida, o que, de certo modo, deveria colidir com a aposta de Pascal, na hipótese de uma pequena chance da vida eterna. A *Lógica* termina acatando o *pari* de Pascal: ainda que não se pudesse balançar o “finito” com o “infinito”, deveríamos preferir o infinito:

*“que la plus grande de toutes les imprudences est, d'employer son temps & sa vie à autre chose qu'à ce qui peut servir à en acquérir une qui ne finira jamais, puisque tous les biens & tous les maux de cette vie sont rien en comparaison de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux est très grands, aussi-bien que la difficulté d'acquérir ces biens.”*³⁸

Os autores manifestam a convicção de que a utilidade e a probabilidade estão a favor da aposta ou da decisão de viver piamente.

*

Outra corrente científica que exerceu influência na concepção do motivo de crer em Condorcet e, mesmo na teoria do hábito de Hume, foi o desenvolvimento do cálculo das probabilidades. Nesse sentido, a obra de Jacques Bernoulli (1654-1705) constitui um

³⁵ *Idem*, IV, xvi, p. 351-2.

³⁶ “C'est ce qui attire tant de gens aux loteries: gagner, disent-ils, vingt mille écus pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse? Chacun croit être cet heureux à quoi le grand lot arrivera; & personne ne fait reflexion que s'il est, par exemple, de vingt mille écus, il sera peut-être trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra”. (*idem ibidem*, pp. 352-3)

³⁷ *Id. ib.*, p. 353.

³⁸ *Id. ib.*, p. 355.

marco para a aplicação do referido cálculo à “ciência moral”. Trata-se da descoberta da correlação do jogo de azar e da teoria das “permutações” e “combinações” com as questões “civis, morais e econômicas”. A própria noção de causa ganha um estatuto especial. Evidencia-se o problema inerente ao grande número de causas que se combinam na produção de um efeito e a resultante dificuldade de enumerá-las suficientemente. Destaca-se, ainda, o estatuto relativo da “certeza”. A evidência torna-se relativa à maior ou menor “quantidade” de probabilidades que nos persuadiria da existência ou não de certas coisas³⁹. Tal ocorre porque “a certeza considerada em relação a nós não é a mesma para todas as coisas e ela variaria de numerosas maneiras em mais ou menos”⁴⁰. Quando as coisas são “certas” e “indubitáveis”, escreve Bernoulli, diz-se que “sabemos” ou “entendemos”, mas quanto ao resto nós apenas “conjeturamos”; neste último caso, tem-se a “opinião”.⁴¹ Na perspectiva da história da ciência de Condorcet, ainda que profundamente ligada aos nomes de J. Bernoulli e Moivre (1667-1754), a idéia de “procurar a probabilidade dos eventos futuros segundo a lei dos eventos passados, não recebeu deles nenhum método efetivo”⁴². Trata-se da inversão do próprio teorema de Bernoulli⁴³ efetuada pelos matemáticos ingleses, principalmente T. Bayes (1702-1761) e aperfeiçoada por Laplace (1749-1827). Com este novo método, criou-se a teoria da inferência estatística. Essa teoria facultou a elaboração de cálculos a partir da hipótese de

³⁹ “La probabilité est en effet le degré de certitude et elle diffère de la certitude comme la partie du tout. Ainsi, si la certitude entière et absolue, que nous designons par la lettre a ou par unité 1, se compose, suppose-t-on par exemple, de cinq probabilités ou parties, dont trois sont favorables à l'existence présente ou future d'un événement et les autres contraires, cet événement a, dit-t-on, $\frac{3}{5}$ a, soit $\frac{3}{5}$ de certitude. / “On dit donc qu'un événement est plus probable qu'un autre, quand il a une plus grand part de certitude”. / “Un événement est possible, dès qu'il a une très petite part de certitude; il est impossible s'il n'en a aucune ou s'il a une infiniment petite. Ainsi est possible, l'événement qui a $\frac{1}{20}$ ou $\frac{1}{30}$ de certitude.” / Est moralement certain l'événement dont la probabilité est presque égale à la certitude entière, de telle sorte qu'on ne puisse pas percevoir la différence” (BERNOULLI, J., “La Ars Conjectandi”, Apud Andre Le ROY, nota 1, p. 212-3, in: HUME, D., *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier.)

⁴⁰ *Id. ib.*, p. 212

⁴¹ *Id. ib.*, p. 213.

⁴² CONDORCET, *Condorcet, mathématique et société*, op. cit p. 129.

⁴³ Conforme Rashed, a teoria de Bernoulli trata “evaluar la certitude selon laquelle les fréquences relatives de la réalisation d'un événement peuvent approcher la probabilité de cet événement... assigner les limites à l'intérieur desquelles les fréquences relatives approchent indéfiniment la probabilité par la répétition de l'expérience”. (op. cit. p. 51.)

que a probabilidade da realização de um evento aleatório no passado, indicaria um certo índice de credibilidade atribuível a sua realização futura.⁴⁴

Esses métodos de cálculo das probabilidades permitiu a Condorcet fundar sua teoria do motivo de crer. Trata-se da base epistemológica do seu *teorema do júri*, em que se propõe determinar a constituição de um tribunal quando se conhece a *probabilidade de voto* de cada deliberante. Supõe-se que os juízos emitidos por juizes e testemunhas podem ser rigorosamente enquadrados. Conforme o *modelo da urna*, base para o cálculo *a priori* e *posteriori* das probabilidades, torna-se possível submeter ao rigor as opiniões. Trata-se de determinar um juízo futuro conforme o conhecimento da verdade ou falsidade dos julgamentos já conhecidos; de supor que a probabilidade de que um indivíduo ou uma assembléia decidiu mais a favor da verdade do que da falsidade está acima (ou não) de $\frac{1}{2}$ e que suas decisões futuras tenderão a se manter como tal.

O modelo da urna possibilitaria determinar “abstratamente” a probabilidade de uma forma de eleição estar ou não conforme a verdade. Neste caso, supõe-se que as influências mutuas não alterariam as opiniões. Somente ao se aplicar tal modelo à prática é que as influências, capazes de alterar as probabilidades dos votos, seriam computadas. Trata-se, diz Condorcet, de um método apropriado para conhecer a verdade e não meramente a vontade do maior número, ou do mais forte. O que está em questão é o cálculo do mínimo de segurança e o do máximo de risco inerentes no pronunciamento de uma assembléia e das possibilidades de se interferir para corrigir possíveis desvios de sua forma⁴⁵.

⁴⁴ RASHED, R., *Op. cit.* p. 60. Trata-se de um tratamento do problema da indução. Conforme Granger, o teorema de Bayes/Laplace é “instrumento essencial para avaliação das chances de um frequência futura a partir do conhecimento de uma frequência passada.” (*op. cit.*, p. 75.). Para Condorcet, ainda que tal instrumental não desse uma solução absoluta capaz de suprimir o ceticismo, quer dizer de resolver o problema da indução, ele permitiria um tratamento do mesmo, facultando ao homem, de certo modo, estabelecer limites norteadores.

⁴⁵ “On déterminera d’abord la probabilité des jugemens de l’assemblée à laquelle les décisions seront confiées, et on l’aura pour chaque jugement qui doit entrer dans la suite des décisions futures; ensuite à chaque époque, prise dans cette suite, on connaîtra cette même probabilité pour l’époque qui doit suivre, d’après la pluralité qu’on eue les jugemens dans la suite des décisions passés. (...) ci cette probabilité moyenne ainsi déterminée se trouve, au bout d’un certain nombre de décisions, sensiblement différente de ce qu’elle aurait été trouvée pour une décision future, d’après le seul résultat des jugemens du tribunal d’examen, il devient très-vraisemblable que la probabilité a changé. On peut donc connaître... la nécessité de changer la forme de l’assemblée, si elle cesse de donner une assurance suffisante, ou du moins la nécessité de recourir a un nouvel examen, si cette diminution de probabilité annonce dans celle

*

Alguns filósofos materialistas franceses do século XVIII defenderam o cálculo das probabilidades como instrumento eficaz no estabelecimento de provas. Voltaire, mesmo sem formação matemática, propôs o uso da probabilidade para pesar as provas nos tribunais. Condorcet o elogia por ter indicado as “rotas a seguir” na aplicação das probabilidades às provas jurídicas. Helvétius, em longa nota no *Do Espírito*, refere-se à importância das “tábuas” de cálculo das probabilidades para determinar a verossimilhança. Com elas, tornar-se-ia possível hierarquizar verdades conforme os “graus de certeza”. Tais índices, flexíveis, alterar-se-iam paulatinamente, para mais ou menos, conforme surgissem novas provas ou contraprovas. Assim, diz Helvétius, “o estado de dúvida... seria mais fácil de suportar”, pois as dúvidas deixariam de ser vagas. Ao serem submetidas à apreciação do cálculo, as incertezas “converter-se-iam em proposições afirmativas”⁴⁶.

Mesmo Buffon, que via na matemática um sistema de proposições idênticas e “abstratas”⁴⁷, o que a tornaria uma ciência auxiliar, escreveu uma *Aritmética moral*. Na perspectiva da psicologia da opinião, é destacável, na referida obra, a correlação entre “analogia”, probabilidade e “crença”. O grau de probabilidade determinaria a força do raciocínio analógico. A analogia, em si mesma, é apenas a soma das relações do que se quer saber com as coisas conhecidas. O raciocínio analógico não nos proporcionaria certeza, mas somente maior ou menor segurança, conforme a soma ou relação em geral das coisas nos influencie ou forneça mais ou menos provas para admitir a verossimilhança.⁴⁸ Juntamente com a analogia, apresenta-se a “certeza moral”, uma persuasão irresistível a crer em um evento devido à constância observada em sua repetição. A certeza moral apresenta-se como uma espécie de “*milieu entre la doute e la*

de chaque voix un changement dont l'effet puisse devenir sensible”. (CONDORCET, “Discours...”, *op. cit.*, p. 93-4).

⁴⁶ HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Discours I, cap. 1, nota 3.

⁴⁷ Buffon reconhece a grande utilidade da matemática para as ciências físicas em que uma daria “*le combien*” e a outra “*le comment*”, no que esta modalidade mostraria a dependência entre determinados efeitos e tal causa, a outra permitiria precisar o acordo de tal suposição com a experiência. Neste caso, a probabilidade matemática, quando aumenta muito, torna-se certeza, mas quando não se tem tal recurso à hipótese, restaria “simples probabilidade”. Contudo, o papel da matemática seria apenas estimar as probabilidades das conseqüências retiradas dos fatos. Buffon reduziu a força heurística da matemática: ela, disse, não nos “ensinaria mais do que já sabemos.” (“De la manière de étudier et de traiter l'histoire naturelle”, *Corpus général des philosophes français*, Paris, PUF, p. 25.-26).

⁴⁸ BUFFON, “Arithmétique morale”. *Corpus général de philosophes français*, PUF, p. 458.

certitude physique". Esta última mede-se "por um número imenso de probabilidades", conforme uma seqüência constante de observação. Isso formaria "a experiência de todos os tempos". A certeza moral, além de vincular-se a um número menor de probabilidades, refere-se também a "um certo número de analogias" próprias, ao já conhecido por nós.⁴⁹ Enfim, a repetição freqüente de um evento, por inacreditável que ele pudesse ser, tenderia a nos fazer crê-lo verdadeiro⁵⁰. A "esperança moral" é fundamental nas análises dos jogos efetuadas por Buffon. Segundo ele, haveria uma desproporção entre a quantidade de dinheiro apostada e as vantagens resultantes. Mas o principal limite do modelo lúdico seria a impossibilidade de submeter ao cálculo a estima moral, diverso do cálculo quantitativo do dinheiro, facilmente efetuado pelo matemático.

Para lembrar mais um pensador ligado ao cálculo das probabilidades, ainda na linha polêmica, retomo algumas idéias de d'Alembert, que indica os limites da aplicação da arte de conjecturar, mostrando os perigos de se cair em dogmatismos e erros com o seu uso inadequado. Portanto, seria necessário determinar certos campos nos quais esse método não se aplica, como o das verdades demonstrativas da matemática e as verdades da religião⁵¹. O cálculo em questão será, sem dúvida, útil em física, medicina, jurisprudência e história, admite d'Alembert. Mas, seu uso seria sempre problemático. Ainda que a analogia seja a única regra dos físicos para descobrir fatos novos, muitas precauções devem ser tomadas ao se aplicá-la. Ela produz ilusões conforme "semelhanças apenas aparentes ou por diferenças que se descobrem com o tempo". Os fenômenos "mais perfeitamente assemelhados" podem se revelar como diversos⁵². O mesmo ocorre nos tribunais ou na medicina. Em política, o abuso da conjectura torna-se mais funesto. Neste campo, além das deficiências próprias ao raciocínio analógico, estaria também em jogo a interação entre os homens, cujo andamento depende da forma como nós a conhecemos. Assim, os "os recursos da conjectura" influenciam "a maneira de nos conduzirmos com os

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 458. Condorcet expressamente discorda das definições de Buffon que teria visto "como equivalentes duas coisas essencialmente diferentes, tais como a probabilidade e a certeza. Os pequenos valores negligenciados por Buffon, no estabelecimento da probabilidade moral, não poderiam ser descuidados. Ver *Discours préliminaire, in Sur les élections*, Fayard, 71-2.

⁵⁰ A crença se modularia segundo o que "*nous l'aurons vu & reconnus, ou que nous aurons vu & reconnu le contraire. Id. ib.*, p. 457.

⁵¹ D'ALEMBERT, *Ensaio sobre os elementos de filosofia*. Ed. Unicamp., p. 84

⁵² *Id. ib.*, p. 62.

homens em relação a nossos interesses”⁵³. Quando a questão é a de evitar ou promover incômodos mútuos, o uso da conjectura deve ser o mais cauteloso possível para impedir as suas ilusões. Contudo, é o campo da política, onde a conjetura seria mais importante, que apresenta as provas de seus usos indevidos. Nas decisões públicas estariam as provas do quanto as regras dessa arte são pouco firmes e falhas, e de como elas são logradas pelos “acontecimentos”⁵⁴.

A crítica que d’Alembert dirige à arte de conjecturar, de certo modo, engloba todas as demais sutilezas inerentes a determinados usos da matemática. Ele denuncia os sofismas do emprego da geometria em determinados setores, supondo-se que “raciocinar em forma, era raciocinar de maneira justa”. Destoa, principalmente em relação a Condorcet, quando não admite as sutilezas inerentes à redução a puros teoremas “o inexplicável enigma da ação de Deus sobre as criaturas”. Nesse campo, em que o emprego da conjectura não deixa de ser temerário, é muito mais urgente desmascarar o sofista travestido em geômetra. Deve-se distinguir o espírito *geométrico*, aplicável a tudo, do espírito puramente *geômetra*, cujo talento está restrito à uma esfera estreita e limitada⁵⁵.

Ao criticar o exagero na aplicação do cálculo das probabilidades, D’Alembert examina desde o problema da clarificação dos conceitos até a delimitação das condições de aplicação dos mesmos. Ele foi duramente atacado por teóricos do referido cálculo, sendo mesmo ridicularizado por seus erros. Suas críticas, no entanto, têm mais um carácter filosófico, epistemológico, do que técnico. Elas não visaram propriamente avançar a teoria, mas apresentar “obstáculos epistemológicos”⁵⁶. As dúvidas d’alembertianas foram profundamente fecundas para Condorcet, sobretudo no que concerne à teoria do motivo de crer⁵⁷.

⁵³ *Id. ib.*, p. 80-1.

⁵⁴ *Id. ib.*, p. 83.

⁵⁵ *Id. ib.*, pp. 53-4.

⁵⁶ A respeito do papel de d’Alembert, suas polêmicas e influências ver o texto de Michel PATY, “d’Alembert et les probabilités”, in: *Sciences à l’époque de la Révolution française*, Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1988. “C’est contre l’idée qu’une probabilité serait neutre, mathématiquement transparente, que d’Alembert réagit: une probabilité, pour se rapprocher à un événement physique, possède une marque, celle de l’histoire de cet événement, celle de son objet (physique). Et la combinaison de probabilités hétérogènes est illicite”. (*Id. ib.*, p. 215.)

⁵⁷ Em Condorcet o problema metodológico se apresenta a partir da necessidade de efetuar “les distinctions nécessaires entre les définitions mathématiques et l’interprétation, et pour ce qui est de cette dernière, entre l’estimation subjective de la valeur d’un pari et la distribution des fréquences”. (*Op. cit.*, p. 239).

*

Para melhor estabelecer o sentido da idéia de *crença* em Condorcet, analiso alguns aspectos das obras de J. Locke, D. Hume e Turgot. Estes, em suas investigações a respeito do entendimento humano, estabeleceram pontos fundamentais para uma análise dessa idéia.

J. Locke trata da diferença entre certeza e crença numa seção especial do *Essay concerning Human Understanding*, o livro IV, denominado “*conhecimento e probabilidade*”. A razão mostra-se na atividade de ampliação do conhecimento (acordo e desacordo entre idéias) e no ordenamento de nossas crenças.⁵⁸ Partindo do conhecimento enquanto percepção do acordo ou desacordo e rejeição entre idéias⁵⁹, Locke estabeleceu três níveis de compreensão: *intuição*, *razão* e *sensação*. A *intuição* é a percepção do acordo ou “desacordo entre duas idéias em si mesmas”⁶⁰. O *raciocínio* decorre da impossível percepção atual de determinadas verdades, o que exige a sobreposição de provas. Cada passo do processo determina uma intuição intermediadora⁶¹. Já o *conhecimento sensitivo* resulta da “*existence of things actually present to our senses*”⁶². A seção sobre o “*juízo*”, *probabilidade* e os graus de assentimento trata da “*crença*”, do “*assentimento*” e da “*opinião*”. Essas expressões são usadas para definir a faculdade de orientação humana na falta de “*evidência demonstrativa nas provas*”. Portanto, a

Essa questão foi amplamente analisada no “*Commentaire*” de Roshid Rashed, obra que introduz a coletânea *Condorcet, mathématique et société*, Hermann.

⁵⁸ “*Enlargement of our knowledge and regulating our assent*”. (LOCKE, J., *Essay on Human Understanding* ed. Scientia Verlag Aalen, 1963, vol. III, livro 4, cap. XVII, p. 114.)

⁵⁹ O critério cartesiano de conhecimento científico não se coaduna com a filosofia natural e experimental de Locke. Conforme esta filosofia, o homem é incapaz de produzir um conhecimento com o nível da certeza da demonstração racional. Para Descartes, o conhecimento científico certo e evidente tem como modelo epistemológico a matemática, em que se percebe a ligação, da conveniência ou da oposição e da inconveniência entre idéias claras, distintas e completas. Locke admite a possibilidade de um conhecimento no campo dos raciocínios demonstrativos com base em relações percebidas intuitivamente entre idéias claras e distintas ou na intuição imediata e na demonstração resultante de uma série ininterrupta de intuições. Contudo, no campo experimental, tem-se fé ou opinião e não conhecimento, quando se trata de verdades gerais. Locke teria sido um dos primeiros a propor que as verdades experimentais da ciência newtoniana, não possuindo a evidência de uma demonstração racional, apesar da precisão das formulações matemáticas, permaneciam confinadas ao domínio da probabilidade. (A esse respeito ver BAKER, K., *Condorcet, raison et politique*, Hermann, p. 174)

⁶⁰ LOCKE, J., *Essay on Human Understanding*. Ed. Scientia Verlag Aalen, 1963, vol 1, livro 4, cap. II, p. 320.

⁶¹ *Id. ib.*, p. 321.

⁶² *Id. ib.*, cap. III, p. 330.

opinião é a presunção fundamentada em provas cujas conexões não são constantes, imutáveis e visíveis⁶³.

Segundo Locke, a diferença entre certeza e crença encontra-se no fato de que, na primeira, cada passo é garantido pela intuição. Já a crença não se apoia num vínculo visível e evidente, impossibilitando, dessa forma, a manifestação do acordo ou desacordo entre as idéias em questão⁶⁴. Embora a opinião seja um conhecimento apenas provável, baseado em indícios falíveis, ela é o guia dos homens, não só na esfera individual como também no domínio mais amplo do público. Neste último caso, a opinião, enquanto o “consentimento geral de todos os homens em todas as épocas”, produz elevado grau de probabilidade, “originando mesmo a segurança”.⁶⁵

Com Hume, ocorre uma transformação do estatuto da “crença”. Se, para Locke, a opinião apresenta-se como um “suplemento”⁶⁶, em Hume ela é “constitutiva”⁶⁷. Enquanto Locke apenas menciona a importância do costume, Hume o analisa detalhadamente⁶⁸. O ato de crer, para este último, estaria inerente ao mecanismo da

⁶³ *Id. ib.*, p. 365. “Probability likeliness to be true, the very notation of the word signifying such a proposition, for which there be arguments or proofs to make it pass ou received for true. The entertainment the mind gives to this sort of propositions is called belief, assent or opinion, which is the admitting or receiving any proposition for true, upon arguments or proofs that are found to persuade us to receive it as true, without certain knowledge that it is so”. (LOCKE, J., *op. cit.*, Vol III, livro 4, cap. 15, par. 3, pp. 97-8).

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ LOCKE, *op. cit.*, IV, 4, XVI, p. 105-6. A respeito da opinião em J. Locke e suas conseqüências para o século XVIII ver MEIRA, M. *Opinião pública e Revolução*, Edusp e Nova Estela, 1989. É destacável a idéia de que a opinião é o movimento do espírito para aceitar a verdade de uma proposição sem “um conhecimento seguro para tal, sendo que com o tempo esses raciocínios prováveis se transformam em princípios sólidos, irrefutáveis, por mais que contrariem a razão. A opinião também ultrapassa a esfera do individual “para caracterizar-se como opinião comum”. Então ela passa a ser admitida como realmente verdadeira “porque outros também pensam assim”. Eis portanto a origem do preconceito, processo em que acaba prevalecendo a opinião dos outros sobre a veracidade da proposição em questão, sem se ater ao fato que “em si mesmas, podem ser verdadeiras ou falsas” (p. 37).

⁶⁶ LOCKE, *op. cit.*, III, 4, XIV, 3, p. 95: “We want something else”. “Judgment, or assent on probably supplies our want of knowledge.” (*Idem.*)

⁶⁷ “Custom then, is the great guide of human life. It is the principle alone which renders our experience useful to us, end makes us expect, for the future, a similar train of events which those wich have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be intirely ignorant of every matter of fact, beyond what is imediately present to the memory and senses”. Sem hábito seria impossível a ação. (*Inquiry Concerning Human Understanding*, V,1, p. 39).

⁶⁸ A este respeito faz o seguinte comentário A. LEROY: “Dans son chapitre sur l’association des idées, Ent. Hum., liv II ch. XXXIII, Locke notait l’importance de la coutume pour l’association des idées: ‘Cette forte combinaison d’idées qui ne s’allient pas naturellement, l’esprit la réalise en lui, soit volontairement, soit par hasard; telle est l’origine des grandes différences qu’elle présente chez les différentes hommes

inferência indutiva, o que limitaria as pretensões da razão, uma vez que esta estaria associada às paixões. Assim, excetuando as “relações de idéias”, as afirmações que seriam, tal como vimos em Locke, “intuitivamente ou demonstrativamente certas” -característica, por exemplo, da matemática-, restariam aos nossos conhecimentos as questões de fato, ou a inferência indutiva, fundada no hábito, na propensão natural do homem a persuadir-se⁶⁹. Hume fala em relações de idéias e relações de fatos. Ele destaca os raciocínios demonstrativos, relativos às relações de idéias, e os raciocínios morais, concernentes às questões de fato e de existência. Ao operar essa divisão, ele eleva o estatuto da crença.

A radicalização da aplicação do mecanismo da crença possibilitou a Hume descaracterizar o tradicional sentido de “causalidade”, relativizando a força de inspeção do intelecto, atraindo a filosofia para um novo campo de investigação: o provável. A mente, nas análises humeanas, nada mais seria do que um “feixe de sensações”, agenciadas pelo sentimento, pela persuasão e pela premência da ação, e cujo modo de operar seria o balanço das probabilidades. O filósofo admitiu mesmo que o conhecimento baseado na experiência é efeito do costume e não do raciocínio⁷⁰, o que valeria para as questões de fato e de existência. Crença ou assentimento é o sentimento de uma impressão imediata dos sentidos ou a repetição de tal impressão na memória. A crença *“is merely the force and liveliness of the perception, which constitutes the first act of the judgement, and lays the foundation of that reasoning, which we build upon it, when we trace the relation of cause and effect.”*⁷¹

Baker indica três elementos que se entrelaçam na definição de crença de Hume. Num primeiro momento, a crença define-se como “uma idéia vivida unida ou associada a

*selon la différence de leurs inclinations, de leur education, de leurs intérêts, etc. La coutume établi dans l'entendement, des habitudes de penser, aussi bien que, dans la volonté, des habitudes de se déterminer ou, dans le corps, des habitudes de se mouvoir'. Des remarques s'imposent ici, quand on compare les textes de Locke e Hume; celui-ci emprunte bien à Locke l'expression d'association d'idées pour établir en tête de la section IV; mais il y joint déjà le terme conjonction et, dans le cours du Traité, il emploiera de préférence l'expression relation d'idées, qui nous paraît aujourd'hui plus suple et qui, semble-t-il, l'est effectivement sous la plume de Hume. Celui-ci d'autre part rejette complètement l'idée que de telles relations s'établiraient par hasard, cf début de la sec. IV. Il pense aussi que la volonté n'intervient ici qu'obliquement et que les relations s'établissent spontanément, conf. Liv. I, part. III, sec. XII. Enfin Locke ne fait que mentionner l'importance du rôle de la custom alors que Hume l'analysera en détail.” (nota 1, in Hume, D., *Traité de la nature humaine*, Aubier, tomo I, p. 87).*

⁶⁹ “An Inquiry concerning Human Understanding”, ed. Scientia Verlag Aalen, 1992, sec. IV.

⁷⁰ Ver *Investigações*, nota 2, sec. V, parte 1, p. 38.

uma impressão presente”. Mas um novo elemento é acrescentado, de modo que tem-se a crença como “uma idéia vívida unida ou associada a uma impressão presente pela força do hábito ou relação de causa e efeito”. Isso não possibilitaria, contudo, uma distinção completa entre “imaginação” e “crença verdadeira” (entre ficção e idéias verdadeiras, entre o entusiasmo poético e convicção séria, entre probabilidade filosófica e não filosófica) não possibilitando fundar um conhecimento científico sobre “bases epistemológicas sólidas”⁷². Nesse sentido, para Hume, a crença “natural” não seria apenas vivacidade das idéias, pois em filosofia não poderíamos seguir apenas os nossos gostos. É necessário, portanto, distinguir o *grau* e a *qualidade* da vivacidade. A crença deve crescer conforme aumenta a força e vivacidade das idéias. O que faz a diferença seria a reflexão ou a adoção de regras gerais. Às bases artificiais, à educação, opõem-se as bases filosóficas. Estas são as diversas aplicações cuidadosas da razão e da experiência, de modo a fazer o próprio costume corrigir a imaginação desviada pelos “preconceitos”, a fim de se determinar o em que é racional crer.⁷³

Para uma compreensão mais específica do termo “crença”, como suprimento ou hábito fundamental, é preciso analisar a sua aplicação ao conhecimento da “substância”, percorrer as linhas traçadas para pensar a possibilidade de conhecimento da nossa alma - ou do eu, da interioridade- e dos corpos exteriores. Todavia, não passemos diretamente de Locke e Hume para Condorcet. Turgot é uma espécie de mediador neste caminho. Hume não é diretamente citado pelos pensadores franceses em questão. Contudo, poderemos perceber os problemas que ele colocou, e até mesmo certos elementos de sua linguagem bastante presentes nas respectivas teorias do conhecimento. É plausível que as críticas empiristas e céticas, que retiraram as bases dogmáticas do saber, destacando a impossibilidade do conhecimento da essência das coisas e da necessidade das correlações observadas, inspiraram a noção de motivo de crer condorcetiana.

*

Para Locke, tanto a *substância* corporal como a espiritual nos são inacessíveis. A primeira é o *substrato* das idéias simples derivadas do exterior, a outra, o *substrato* das

⁷¹ HUME, D., *Treatise of Human Nature*, *op. cit.*, livro 1, sec. V, parte 3, p. 133.

⁷² BAKER, K., *op. cit.*, p. 194.

⁷³ Conferir BAKER, K., *op. cit.*, pp. 189- 204.

“operações” que experimentamos em nós mesmos⁷⁴. Na seção sobre as palavras, no *Ensaio*, ele distingue entre essência nominal e essência real. A primeira corresponde a uma idéia complexa enunciada por algum nome geral. Essencial e não essencial referem-se apenas às nossas idéias abstratas e aos nomes que lhes são anexados, de modo que *“Whatever particular thing has not in it those qualities, which are contained in the abstrat idea, which any general term stand for, cannot be ranked under that species, nor be called by that name, since that abstrat ideas is the essence of that species.”*⁷⁵. O termo “essencial” seria aplicável somente às substâncias individuais. Contudo, nada é essencial ao indivíduo, diz Locke. Essas essências reais das substâncias individuais empregariam “classes potenciais”. A essência nominal (idéia complexa) é expressão da constituição particular e interna de algo, isenta de nexos exteriores⁷⁶. O fundamento de todas as propriedades combinadas em algo é a sua essência ou constituição real. A essência real, cujo ser seria presumido, imprecisamente conhecido, é o suposto fundamento e causa da essência nominal⁷⁷. Contudo, a correspondência entre esses dois tipos de essência não é perfeita.

As faculdades humanas conhecem e distinguem as substâncias apenas por agrupamento em coleção das “idéias sensíveis” possíveis de serem observadas. Toda classificação e distinção das substâncias naturais funda-se no estabelecimento de essências nominais. Estas, entretanto, não seriam coleções perfeitas das propriedades supostamente derivadas de suas essências reais⁷⁸. A observação de certas qualidades, sempre unidas e existindo juntas, embora não permita identificar a essência ou o suporte das qualidades, possibilita a comunicação entre os homens. A eficácia de tal comunicação depende do modo de se enunciar as idéias, o qual pode garantir ou não as “manifestações comuns e acordos das substâncias como elas realmente existem”.⁷⁹ As idéias gerais abstratas podem ser admitidas como “completas” apenas do ponto de vista dos nomes usados para

⁷⁴ LOCKE, J. *Works*, livro 2, cap. 23, parágrafo. 5, p. 23.

⁷⁵ *Op. cit.*, vol I, Livro 3, cap. VI, parágrafo. 4., p. 210

⁷⁶ *Id. ib.*, parágrafo 6., p. 211.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Id. ib.*, parágrafo 9.

⁷⁹ *Id. ib.*, 28.

expressá-las. Na perspectiva dos fatos, elas não concernem a algo “existente, formado pela natureza”⁸⁰.

As idéias de substância, ao contrário das demais idéias complexas, teriam arquétipos externos. O conhecimento delas só seria real na medida em que concordassem com os mesmos. O critério é a coexistência observada⁸¹. Nossas idéias simples, ainda que sejam produções regulares das coisas exteriores, e sendo conforme a elas (pois a mente não poderia formá-las por si só), referem a uma constituição real (substância) desconhecida. O nosso conhecimento dos corpos limitar-se-ia a apreender a natureza e as propriedades de todas as espécies, reunidas conforme são fornecidas por nossas experiências particulares, já que não podemos ter acesso a todo o conjunto. Trata-se, portanto, de “coexistência” e não conexão necessária⁸².

*

Com Hume, os problemas da “consciência” e da “substância” apresentam-se interligados⁸³. Trata-se de um labirinto filosófico, confessa. Na verdade, diz o filósofo escocês, se todas as idéias procedem de impressões anteriores, se não podemos ter a impressão do eu ou da substância como algo simples e individual, não poderíamos, por conseqüência, ter qualquer idéia dos mesmos⁸⁴. A identidade pessoal não nasce da consciência, pois esta não é nada além de um pensamento, uma percepção refletida, um feixe de sensações. Tal como a idéia de substância, a de existência também não deriva de nenhuma impressão particular.⁸⁵ Ambas estão sujeitas à mesma indeterminação. O espírito não poderia ir além daquilo que está imediatamente presente. Contudo, o costume o leva a atribuir a identidade a um objeto, malgrado a descontinuidade da percepção. Tem-se

⁸⁰ *Id. ib.*, 32.

⁸¹ *Id. ib.*, vol. II, livro 4, 12, 14, p. 89.

⁸² No que concerne ao problema da causa e do efeito, Locke admite que o nossos sentidos são limitados para perceber tais relações, ao mesmo tempo em que o intelecto é muito fraco para encontrar conexão necessária entre “um bom número dessas idéias”. (BAKER, K. *Op. cit.*, p. 187). Verifica-se uma progressiva depuração mística e metafísica do acasionalismo para o probabilismo. O conceito de “coexistência” é de G. Berkeley. (*Idem ibidem*, p. 189).

⁸³ “*Is self the same with substance? If it be, how can that question have place, concerning the subsistence of self, under a change of substance? If they be distinct, what is the difference betwixt them? For my part, I have a notion of neither, when conceived distinct from particular perceptions.*” (HUME, D., *A Treatise of Human Nature, op cit*, livro I, Apêndice, p. 330).

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ HUME, D. *A Treatise of Human Nature, op cit*, livro I, parte 2, sec. VI, p. 112.

uma “*illusion of the imagination*”, uma identidade de ficção.⁸⁶ Após manter constante atenção sobre um objeto, sempre acabamos por admitir ter recebido uma percepção invariável e ininterrupta. O mecanismo é o da causalidade.

“Whenever we discover such a perfect resemblance, we consider whether it be common in that species of objects; whether possibly or probably any cause could operate in producing the change and resemblance; and according as we determine concerning these causes and effects, we form our judgment concerning the identity of the object”.⁸⁷

A identidade seria produzida pela constância observada. Os objetos aos quais atribuímos existência revelam uma “constância particular”. Isso nos leva a diferenciá-los das impressões ligadas à nossa percepção⁸⁸. Contudo, tal constância não é perfeita e admite exceções. Os corpos mudam de posição e de qualidades em “curtas ausências” e “curtas interrupções”, tornando-se quase irreconhecíveis. Mas, mesmo nessas mudanças, continua Hume, conservam-se coerentes, mantendo uma interdependência regular. Nisso reside a base das inferências causais, portanto da crença na “existência continuada”. “*This coherence, therefore, in their chances, is one of the characteristics of external objects, as well as their constancy*”.⁸⁹ A opinião da existência contínua dos corpos depende da coerência e da constância de determinadas impressões. Mas trata-se de uma inferência que nasce de forma indireta e oblíqua, inerente às operações do entendimento e do costume, as quais se concluem a partir das experiências repetidas. Hume distingue as opiniões formadas “*after a calm and profound reflection*” das formadas por um tipo de “*instinct or natural impulse*”. A imaginação procura nas percepções semelhantes as continuações e as repetições, enquanto que a reflexão busca nelas as interrupções e as diferenças. É uma grande ilusão supor que “*our resembling perceptions are numerically*

⁸⁶ “*The identity which we ascribe to the mind of man is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetable and animal bodies.*” (Livro I, parte 4, sec. VI, p. 351).

⁸⁷ *Id. ib.*, livro I, part 3, sec. II, p. 120.

⁸⁸ *Id. ib.*, livro I, parte 4, sec. II, p. 245.

⁸⁹ *Id. ib.*, livro I, parte 4, Sec. II, p. 246.

the same". Isso produz a crença de que tais percepções são ininterruptas⁹⁰. A conexão necessária depende da inferência ou imaginação e não o contrário⁹¹.

O mesmo problema referente à identidade dos objetos externos ou corpos verifica-se em relação ao espírito. Sua simplicidade e unidade são inferidas da mesma forma: "...*what we call a mind, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relation, and supposed, though falsely, to be endowed with a perfect simplicity and identity.*"⁹²

*

Turgot, no verbete "Existência" da *Encyclopédie*, propõe resolver o seguinte problema: como passamos da simples impressão passiva e interna, para a idéia de existência dos objetos que supostamente causam nossas sensações? Contra Condillac, afirma que nem a vista, nem mesmo o toque, nos dariam a noção abstrata de existência, embora nos pudessem "apresentá-la". O elemento capaz de levar à idéia de existência é uma espécie de crença tanto na ordem interna como externa, embora tal crença não encontre nenhum fundamento sólido a não ser probabilidades. A suposição de uma ordem interna sustenta, no princípio, por uma espécie de projeção, a hipótese da ordem externa. Mas devido às próprias vicissitudes das coisas, a externa passa a ser signo da interna. Tudo circunscreve-se, entretanto, num quadro geral das nossas sensações.

Ao contrário de Condillac, o autor não pretende "examinar como as sensações tornam-se idéias" e se a experiência, por si só, permite ao homem se orientar no espaço, no sentido de perceber os objetos "uns fora dos outros", formando a noção de extensão. Supondo indubitável que o indivíduo teria aprendido a "ver antes de aprender a raciocinar e falar", Turgot opera um recorte, no qual toma o homem despojado de qualquer "progresso" oriundo da reflexão. De imediato, tal limiar apresenta a correlação entre "eu" e "mundo":

"je me sens moi-même assailli par une foule de sensations & de images que chacun de mes sens m'apporte, & dont l'assemblage me présente un monde d'objets distincts les uns des autres, & d'un autre objet qui seul m'est présent par des sensations d'une certaine espece, & qui est le même que j'apprendrai dans la

⁹⁰*Id. ib.*, Livro I, parte 4, sec. II, pp. 265-68.

⁹¹*Id. ib.*, Livro I, parte 3, sec. VI, p. 135.

⁹² Livro I, parte 4, sec. II, p. 258.

suite à nommer moi. Mais ce monde sensible, de quels éléments est-il composé? Des points noir, blancs,.... combinés en mille manières, placées les uns hors des autres, rapportés à des distances plus ou moins grands, & formant par leur contiguité une surface plus ou moins enfoncée sur laquelle mes regards s'arrêtent; c'est à quoi se réduisent toutes les images que je reçois par le sens".⁹³

A natureza opera, frente ao eu, como se fosse um quadro móvel. No entanto, o próprio eu se entrelaça a sua exterioridade, sendo capaz de se aperceber enquanto objeto, instaurando uma ordem de sensação mais penetrante, relacionada ao nosso próprio interior. Haveria uma espécie de sexto sentido, o “tato interior”, nos capacitando a sentir a nós mesmos como “extensão sólida”, “*que nous circonscrivent en quelque sorte notre propre corps, qui nous le rendent toujours présent*”.⁹⁴

Na sensibilidade pura, as “idéias dos objetos que percebemos pelos sentido se reduziriam, em última análise, à uma multidão de sensações...” Teríamos um “quadro sólido”, espacial, formado pela combinação de pontos espalhadas num espaço indeterminado. Este quadro nunca é o mesmo em dois instantes de seqüência. A comparação desses momentos diversos (*tableaux passagers*), por intermédio da memória, revela as diferenças. Entre a diversidade espacial e temporal das sensações percebe-se relações constantes: “*plusieurs ensemblages de ces points colorés, chauds ou froids, etc., nous paroissent changer de distance les uns par rapport aux autres, quoique les points eux-mêmes qui forment ces assemblages, gardent entre'eux le même arrangement ou la même coordination*”.⁹⁵ Essas “massas de sensação coordenadas” corresponderiam aos indivíduos ou objetos, que se nos aproximam ou se distanciam, podendo também desaparecer e, às vezes, reaparecer.

O que permite distinguir indivíduos ou objetos é a “presença contínua”, certa persistência e natureza particular de certos grupos de sensação. Contudo, o que permite determinar, de forma “irresistível”, tais objetos seriam o prazer e dor inerentes às sensações que acompanham os seus aparecimentos. Tais objetos tornam-se “o centro do universo e o ponto por onde mediremos todas as demais distâncias”. Este é o nosso sistema de referência. O eu, “por sua presença constante, torna-se um termo necessário

⁹³ *Idem*, P. 261.

⁹⁴ *Idem*.

da comparação”. O que o torna mais um objeto particular entre os outros. Esses objetos só passam à condição de “presença” quando se tornam a “fonte” dos nossos movimentos. Isto supõe, como correlato, uma coordenação, facultada pela *“facilité que nous avons de changer à la volonté la distance de notre corps”*, em função do interesse pelos objetos, o sentimento de prazer ou dor. A nossa atividade entre os diversos corpos nos colocaria na posição de um “piloto”, conduzindo um navio num oceano cheio de rochedos e de barcos inimigos. O piloto apresenta a mesma situação do homem na natureza: *“environé, traversé, choqué par tous les êtres”*.⁹⁶

Assim como o nauta aprende que os perigos invisíveis tanto como os visíveis podem levá-lo ao naufrágio, o homem aprende que os objetos *“ne sont point anéantis pour avoir disparu, et que les limites de ses sensations ne sont point les limites de l’univers”*.⁹⁷ Com isto, surge uma “nova ordem de coisas”, o “mundo intelectual”. Aberto o campo da imaginação, que atua modulando uma esfera para além do mundo sensível, transpõe-se a linha do tempo e do espaço atual. Através dessa faculdade, os objetos ausentes passam a integrar o sistema geral das nossas expectativas, o medo, desejo, motivos de ação. A correlação de objetos presentes e ausentes nos leva a não confundir os “seres” com a “sensação”.⁹⁸ O “eu” é sempre um dos termos da relação, sendo que a realidade de outros seres é dada pela consciência de si.

O primeiro fundamento da noção de existência portanto é a consciência de nossa própria sensação e o sentimento de si mesmo que dela resulta. No comércio entre ser que percebe e o ser percebido, supõe-se em ambos uma mesma realidade: a presença ou existência. No entanto, as relações de distância e ação recíproca de um objeto, quer dadas

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Id. ib.*, p. 262.

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ “*Voilà une nouvelle chaîne & de nouvelles relations par lesquelles les êtres supposés hors de nous se lient encore à la conscience du moi non plus par la simple perception simultanée, puisque souvent ils ne sont point aperçus du-tout, mais par la conexité qui enchaîne entr’eux les changements de tous les êtres & nos propres sensations, comme causes & effets les uns des autres. Comme cette nouvelle chaîne de rapports s’étend à une foule d’objets hors de la portée des sens, l’homme est forcé de ne plus confondre les êtres mêmes avec les sensations, & il apprend à distinguer les uns des autres, les objets présents, c’est-à-dire renfermé dans les limites de la sensation actuelle, & liés avec la conscience du moi par une perception simultanée; & les objets absents, c’est-à-dire des êtres indiqués seulement par leurs effets, ou par la mémoire des sensations passées que nous ne voyons pas, mais qui par un enchaînement quelconque de causes & effets, agissent sur ce que nous voyons ...”* (*Id. Ib.*, p. 262)

pela sensação ou pintadas pela imaginação, nunca correspondem à noção de existência. Esta somente se aplica ao *fundamento comum* de tais relações, ou unidade interna inerente à “consciência do eu”, a qual temos acesso, que é transposto ou projetado nos objetos :

*“Ce fondement commun n’est ni ne peut être connu immédiatement, & ne nous est indiqué que par les rapports différents qui le supposent: nous nous en formons cependant une espèce d’idée que nous tirons par voie d’abstraction du témoignage que la conscience nous rend de nous-mêmes & de notre sensation actuelle; c’est-à-dire que nous transportons en quelque sorte cette conscience du moi sur les objets extérieurs, par une espèce d’assimilation vague, démentie aussitôt par la séparation de tout ce qui caractérise le moi, mais que ne suffit pas moins pour devenir le fondement d’une abstraction ou d’un signe commun, & pour être l’objet de nos jugements”.*⁹⁹

Contudo, diz o autor, os sentidos possuem suas ilusões e a imaginação não reconhece limites. No quadro geral fornecido por essas faculdades, encontramos objetos existentes e os simplesmente aparentes, a realidade e a ilusão. Só a partir do acordo dos objetos percebidos com o sistema geral do nosso conhecimento podemos estabelecer um critério para bem distinguir o real.¹⁰⁰ A regra, na verdade, é a “prática”, ou seja, a experiência que dirige nossos medos e desejos.

No sistema geral dos seres que nos rodeiam, sobre o qual agimos mas que também atua sobre nós, percebemos que determinados seres são destruídos, e novos vão nascendo. Podemos, então, prever que eles também desaparecerão. Descobrimos que os seres se sucedem, como os nossos próprios pensamentos. Isto nos leva a deixar de atribuir aos objetos a relação mútua que mantinham conosco, “que tornava comum o testemunho que nossos próprios pensamentos nos davam de nós mesmos”. Esse processo se desencadeia devido à memória e à imaginação. Portanto,

“... la mémoire, en nous rappelant leur image, nous rappelle en même temps ces rapports qu’ils avoient avec nous dans un temps, où d’autres pensées qui ne sont plus, nous rendoient témoignage de nous-même, & nous disons que ces objets ont été; la mémoire leur assigne des époques & les distances dans la durée comme dans l’étendue. L’imagination ne peut suivre le cours des mouvements imprimés aux corps, sans comparer la durée avec l’espace parcouru; elle conclura donc du mouvement passé & du lieu présent, de

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 263.

¹⁰⁰ *Idem.*

nouveaux rapports de distance qui ne sont pas encore; elle franchira les bornes du moment où nous sommes, comme elle a franchi les limites de la sensation actuelle".¹⁰¹

A percepção da existência, enquanto processo, o fundamento comum, inverte-se totalmente. Forçados a perder a nós mesmos de vista, não mais poderíamos conceber a existência dos objetos externos, a qual era constatada devido à relação que mantinham com a nossa própria existência. Sabemos que eles continuariam a existir malgrado a nossa destruição, até então acreditada como fundamento comum. A noção de existência se relativiza, tornando-se atribuível tanto ao passado, como ao presente e ao futuro, conforme a perspectiva temporal do nosso juízo. Portanto, tudo fica incerto, uma vez que podemos tanto negar quanto assegurar uma existência. Disto surge a noção de "possibilidade", que não exclui a "existência", sem, no entanto, a assegurar. Logo "uma coisa é atual se ela é possível e existe". E "toda coisa atual é existente e toda coisa existente é atual". Entretanto, "existência" e "atualidade" não seriam perfeitamente sinônimos: "o que existe é absoluto, o que é atual é correlato de possibilidade". Por fim, não é mais em relação a nós mesmos que julgaremos a respeito da existência dos objetos, mas pelo nexos dos mesmos com o sistema geral do qual todos fazemos parte¹⁰². A "existência" da entidade "eu" é apreendida da mesma forma com que conheceríamos as demais coisas, através de sensações, sendo, portanto, relativamente determinada conforme todas as outras que compõem o quadro geral da nossa sensibilidade.

Estaríamos, entretanto, diante de duas ordens de objetos: uma "ideal", conforme às nossas sensações, que percebem as coisas umas fora das outras; a outra extensiva, a "ordem das coisas", o arranjo dos seres colocados no espaço, à distância uns dos outros. Nossos juízos fundam-se na primeira. Nisso reside a possibilidade dos nossos erros. Por caírem sobre duas ordens de coisas, os juízos estariam impossibilitados de serem sólidos. Contudo, diz o autor, é possível estabelecer um critério válido para decidir a respeito da questão, sem negar a existência dos corpos exteriores, tantos os indicados pela sensação presente e imediata, quanto os que não são nela relacionados¹⁰³. A sensação, por si só,

¹⁰¹ *Id. ib.*, p. 264.

¹⁰² *Id. ib.*, p. 265.

¹⁰³ *Id. ib.*, p. 266.

não pode ser a testemunha da existência dos corpos, pois não é um corpo enquanto tal, podendo mesmo “existir sem um corpo”. Nada assegura que somente o “*ébranlement*” dos órgãos sensitivos seria a única causa da sensação¹⁰⁴.

Para Turgot, a única forma de provar a existência dos corpos seria ir “do efeito às causas”. Isto pode fornecer um certo acordo entre a nossa suposição e o fenômeno observado. Haveria duas modalidades nesse processo: primeiro, imaginar que o fato deve ser produzido apenas por uma causa, que ele indica necessariamente, ou que poderia ser suposta como necessária conforme a via da exclusão. A outra forma de provar a existência dos corpos é tomar a natureza como um enigma, e imaginar, sucessivamente, hipóteses variadas, seguindo-as em suas conseqüências, comparando-as às circunstâncias dos fenômenos, “*à effrayer sur les faits comme on vérifie un cachet en l’applicant sur son empreinte.*”¹⁰⁵ O cálculo das probabilidades é fundamental para estabelecer as provas, as quais seriam susceptíveis de “crescer em força”, seguindo da verossimilhança à certeza, “conforme o grau de correspondência entre a causa suposta e os fenômenos” cresça também. Trata-se de munir os nossos juízos da maior certeza possível.

*

Seguindo essas referências em torno do conhecimento, passo à discussão sobre os fundamentos teóricos do “motivo de crer” em Condorcet. Na introdução do *Esquisse* encontra-se um “quadro” geral das faculdades humanas. Uma análise mais ampla da crença em Condorcet pode ser feita a partir dessa abordagem do conhecimento, incluída num texto genérico, e passar, posteriormente, por obras nas quais o assunto é discutido com maiores detalhes, com vista a fundamentar filosoficamente o cálculo das probabilidades.

O *Esquisse* inicialmente retoma os elementos empiristas do conhecimento humano. Em princípio, diz o texto: “o homem nasce com a capacidade de receber sensações, de perceber e distinguir, no que ele recebe, as sensações simples das quais elas são compostas”. O homem nasce também com a faculdade de reter as impressões, reconhecê-las, conservá-las, combiná-las ou recordá-las em sua memória. Além do mais,

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Id. ib.*, p. 267.

ele é também capaz de comparar combinações, de captar o que possuem em comum e o que as distingue. O homem é capaz outrossim de “ligar signos a todos os objetos, a fim de melhor reconhecê-los, bem para facilitar novas combinações dos mesmos”. Seguidamente, em conformidade com a doutrina sensualista, afirma-se que a faculdade de conhecer “se *developpe en lui (no homem) par l'action des choses extérieures... indépendante de lui*”.¹⁰⁶

Mas estaria tal aparelho por si só apto a conhecer verdades eternas e absolutas no campo das ciências matemáticas, naturais e políticas? Qual o vínculo de tal possibilidade cognitiva com a ação? Essas questões exigem a retomada de textos anteriores, destacando-se o “Discours Préliminaire” do *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785), o *De la nature des vérités auxquelles peut conduire le calcul des probabilités* (1789-1790), o *Sur la persistance de l'âme* (sem data) e o *Fragments intitulés 'métaphysique'* (sem data).

A referência a Turgot é fundamental desde o início do *Ensaio*. Aquele pensador é felicitado por ter proposto a aplicação da matemática às ciências “morais e políticas”, a fim de garantir a essas a mesma “certeza” que até então se encontravam apenas na Física¹⁰⁷. Mas é no texto *Vie de Turgot* que a assimilação da teoria do mestre foi explicitada.

A opinião exprime uma propensão a crer conforme uma persuasão interna, ou força probante. A opinião forma-se com a experiência ou repertório de informação. Ela, na medida em que diminui a dúvida, nos habilita a agir, de tal ou tal modo. Frente a diferentes alternativas, é a opinião que faculta a escolha. Ao deliberar e determinar qual opção é o melhor partido, a experiência impele o espírito para um lado ou outro segundo os pesos das provas.

As opiniões tendem a mudar ou a se afirmar conforme a informações recebidas confirmem ou não a conexão daquilo que se supõe coexistindo. Contudo, a realidade muda, certas conexões deixam de existir. Não perceber as mudanças e continuar a admitir

¹⁰⁶ CONDORCET, *Esquisse...*, Flammarion, p. 79.

¹⁰⁷ CONDORCET, M., “Discours préliminaire”, in: *Sur les élections*, Fayard, p. 9.

como válida uma coexistência desaparecida constitui-se em erro¹⁰⁸. Quando as condições mudam, a crença deve acompanhá-las.

Sem flexibilidade para alterar-se, o homem tende a tornar-se, com o tempo, um ser tomado pelos preconceitos. O espírito deve se modular conforme o influxo das sensações. Ao flexível espírito “feixe de sensações” humeano, correlaciona-se um espírito enrijecido, um “monte (*amas*) indigesto de noções recebidas na infância, adotadas por palavras (*sur parole*) e ajuntadas ao acaso”¹⁰⁹. Os *carateres* pessoais também podem distorcer a formação da opinião correta. Por exemplo, em “política” a propensão a crer se conexas muito mais com o caráter do que com a razão: “infelizmente, nas discussões políticas, julga-se menos com a razão do que com o caráter e com a alma. Todos os espíritos podem ver a mesma verdade; mas todos os caracteres não ousam colocá-la em prática.”¹¹⁰

Os preconceitos, inerentes à própria força da crença, sedimentados na consciência, acabariam por desvirtuá-la, pois constituir-se-iam em “camadas” de presunções e enviesamentos corruptores do espírito humano. Por outro lado, na medida em que a ciência avança, novas provas são descobertas, o que exige uma reorganização dos pressupostos do saber. Os princípios reguladores do conhecimento, devem ser provisórios, estando sujeitos a substituições conforme os rumos da aplicação da teoria à prática. Ainda que nossos conhecimentos a respeito das verdades de fatos fossem meras probabilidades, seria possível apurá-las, dando-lhes um valor ou segurança capaz de justificar um “sim”.

¹⁰⁸ “Condorcet montre que les hommes se sont habitués de avoir tout le temps des chefs alors qu'ils n'en avaient besoin que momentanément, pour la durée ou la chasse. Il répond ainsi à l'une des nos questions initiales: les hommes ont d'abord cru que le chef ne l'est pas toujours et que cela ne nuirait pas à l'égalité et à la liberté, le chef ne tenant pas initialement à rester tel les périodes de guerre ou de chasse passées. Avoir en tête ces contradictions aide à comprendre pourquoi l'analyse de la république gagne à être éclairée par la genèse du préjugé monarchique qui en est l'antithèse; cela permet aussi de comprendre comment la république pourrait regresser vers la monarchie si elle devait rendre les fonctions politiques de nouveau héréditaires”. COUTEL, C., “Presentation, in: Politique de Condorcet, Payot, pp. 94-5.

¹⁰⁹ CONDORCET, M., *Vie de Turgot, Oeuvres*, V, p. 169.

¹¹⁰ CONDORCET, M., *id. ib.*, p. 42. No *Fragment de l'histoire de la Xe Époque*, Condorcet refere-se à proposta da *tábua rasa* de Bacon. Este filósofo teria concebido uma técnica de reestruturação espiritual, capaz de manter a mente sempre aberta e isenta de tendências adquiridas: trata-se de um homem que “suspendant toutes ses opinions, se séparant de toutes ses connaissances acquises, renonçant à toutes les notions déjà formées dans son esprit, ait eu et la force de tête et le courage de refaire en quelque sorte ses idées, et de soumettre à un examen nouveau tout ce que sa raison avait adopté.” Condorcet admite

O “cuidado genético” ou a preocupação com as origens das idéias, tal como aparece em Condorcet, resultaria do contato com o empirismo inglês, Locke e Hume, de onde veio o método de “decompor as impressões complexas e confusas do presente em sensações simples do passado”¹¹¹. O hábito tende a bloquear o advento de novas idéias que desbanquem antigas crenças “imemoriais”. Idiotices adquiridas na infância tendem a perpetuar-se na mente. Assim, pode ocorrer que homens razoáveis admitam preconceitos que não admitiriam se tivessem tomado contato com eles depois de terem a razão formada¹¹². Há, portanto, um período de latência do espírito, durante o qual ele se alimenta de superstições e preconceitos, o que tende a interromper o uso pleno da razão, quando desabrochada. O homem moldado pelos preconceitos seria apenas máquina “viciada”, com tendência a crer em proposições que não fariam mais sentido, embora tendo feito em outro momento.

No artigo *Existência*, diz Condorcet, Turgot teria efetivado “uma análise profunda” a respeito do processo de aquisição de idéias¹¹³. Nesse sentido, a noção de existência torna-se chave. Recorda que, para Turgot, a existência seria “para nós a idéia de permanência de certas coleções de sensações, que, em circunstâncias semelhantes, reapareciam constantemente como as mesmas, ou com mudanças, sujeitas a certas leis”. O termo “existência” é signo de “um sistema de sensações simultâneas”, percebidas “*pendant une certaine durée*”, aparecendo e desaparecendo mais de uma vez. Conforme a noção de existência, somos levados a crer que, dadas as mesmas circunstâncias, o sistema de sensações se apresenta “novamente da mesma forma”.¹¹⁴ Dizer que um objeto existe significa meramente que supomos a constância de um agrupamento coerente de sensações.¹¹⁵

que propõe a uma geração inteira o que F. Bacon teria proposto apenas ao filósofo. Trata-se sobretudo de combater os “vícios da educação”. (Conf. *Oeuvres*, VI, p. 581).

¹¹¹ COUTEL, C., “Presentation”, *op. cit.*, p. 94

¹¹² CONDORCET, *Oeuvres*, V, p. 381.

¹¹³ *Id. ib.*, p. 20.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ “*Quand nous disons qu’un objet existe, nous entendons seulement qu’un système de sensations simultanées ayant été aperçu par nous pendant une certaine durée, ayant disparu plus d’une fois, et s’étant représenté encore, nous sommes portés, même lorsque ce système de sensations cesse de s’offrir à nous, à refarder ce même système comme devant se présenter de nouveau de la même manière, si nous retrouvions dans les mêmes circonstances: et nous dissons alors que cette objet existe.*” (“*Vie de M. Turgot, op. cit.*”, p. 21

A memória constitui o fator capaz de determinar a correlação entre sistemas de sensações temporalmente descontínuos. A experiência nos levaria a crer na suposta continuidade de um “sistema” que seria, de certo modo, apreendido como um suporte de sensações ou uma espécie de estrutura persistente. Essa concepção de Turgot estaria relacionada com toda a “teoria da natureza dos nossos conhecimentos”, o que definiria, conforme Condorcet, a única verdadeira inovação depois das feitas por Locke¹¹⁶. A análise do verbete revela afinidades com Hume. Esta teoria, diz o Marquês, “*si neuve, qu'à peine fut-elle entendue de quelques philosophes, avait des conséquences importantes*”. Trata-se de uma concepção que definiu “*l'espèce de certitude à laquelle nous pouvons attendre*”¹¹⁷.

Experiência e analogia justificam nossas crenças. A primeira apresenta uma infinidade de fatos, sendo que nem todos se repetem, e os que retornam não autorizam uma generalização absoluta. Em conformidade com a definição de Hume e com o cálculo das probabilidades, tem-se que a probabilidade resulta do assentimento de uma supremacia de possíveis, favorecendo a ocorrência de um evento. Semelhante ao apostador num jogo de dados, se acredita em função do aumento da superioridade que excederia as possibilidades opostas.¹¹⁸

No “Discours préliminaire” do *Essai sur l'application de l'analyse a la probabilité des décisions rendues a la pluralité des voix*, Condorcet reflete a respeito dos fundamentos filosóficos do cálculo das probabilidades e das possibilidades de uso nas ciências do homem. A questão básica diz respeito à possibilidade de dar às ciências morais e políticas o mesmo rigor alcançado pela Matemática e a Física. Condorcet parte do princípio de que todas as ciências são susceptíveis às mesmas condições de cognoscibilidade e aos mesmos parâmetros metodológicos. Assim, todas as disciplinas científicas se enquadrariam na categoria de prováveis. As ciências mais rigorosas, a Matemática e a Física, são as que alcançaram mais facilmente as condições metodológicas adequadas. No caso das ciências humanas, o atraso se deve ao fato de que nela o

¹¹⁶ *Id. ib.*

¹¹⁷ *Idem*

¹¹⁸ HUME, D. *An Inquiry concerning Human Understanding, op. cit.*, p. 469.

observador é também observado, o calculador é calculado, e as controvérsias são maiores. Devido as próprias vicissitudes políticas, as ciências do homem se atrasaram na elaboração de processos rigorosos de observação e no apuramento da língua, condições indispensáveis para a aplicação do cálculo. Contudo, a interação e as vicissitudes serão sempre inevitáveis. Trata-se de fatores com os quais as ciências humanas devem continuamente lidar.

A investigação da natureza da “certeza” dá-se pela apropriação das noções de “evidência”, “crença” e “lei”. A crença é uma força persuasiva, susceptível à variação de graus. Nossos conhecimentos, nesse sentido, seriam crenças bem estabelecidas. No “Discours préliminaire”, “crer” é aderir a uma proposição não evidente. Destoando das filosofia de Locke, Condorcet reduz à “crença” todos os tipos de conhecimento, excetuando apenas a evidência intuitiva, pois esta exprimiria a certeza: “*celle de la proposition de la vérité de laquelle nous avons de la conscience*”.¹¹⁹ Esta seria atual e, por isso, absolutamente confiável. As demais formas de apreensão da realidade seriam apenas prováveis. Nossos juízos, do mais simples ao mais complexo, são logicamente compostos de uma série de proposições prováveis¹²⁰.

Juízos e conduta, de acordo com Condorcet, baseiam-se em dois princípios: a natureza segue leis invariáveis e os fenômenos observados nos fazem conhecer essas leis¹²¹. A análise dos termos “lei” e “fenômeno” esclarece o estatuto da “crença” em Condorcet. A lei, no contexto em questão, exprime o resultado da constatação de uma invariância “*dans la production des événements*” e da sua subsequente projeção para os fenômenos futuros. A descoberta de uma constância dá-se *analogicamente*, em função da crença de que o futuro será como o passado. Trata-se de uma crença, pois o futuro nos seria sempre desconhecido. Não poderíamos conhecer pelas nossas “idéias” as conexões e suas dependências. Destas, teríamos apenas um conhecimento empírico. Esse conhecimento fundado na experiência seria, portanto, *uma expectativa a respeito do futuro* em função do grau de segurança que se pode atestar a partir das invariâncias

¹¹⁹ *Id. ib.*, p. 20.

¹²⁰ K. BAKER, *op. cit.*, p. 245.

¹²¹ “Discours préliminaire”, *op. cit.*, p. 18.

observadas. Esta expectativa ganharia credibilidade na medida em que é capaz de receber “limites precisos” e uma “gradação regradada”.¹²²

Conforme a noção de fenômeno em Condorcet, não conhecemos o mundo “em si”, ou, mais apropriadamente, a “realidade dos acontecimentos”. Das coisas, fazemos julgamentos prováveis, e apenas acreditariamos representá-las enquanto devendo existir de maneiras determinadas¹²³:

*“Ainsi, non-seulement comme dans tout le calcul des probabilités il n’y a aucune liason nécessaire entre la probabilité et la réalité des événements, mais il n’y en a non plus aucune entre la probabilité donnés par le calcul et la probabilité réelle”.*¹²⁴

A análise da proposição *“Un événement futur n’est pour nous qu’un événement inconnu”*¹²⁵, especifica o sentido “intelectual”, psicológico e subjetivo do motivo de crer. Os julgamentos sobre as relações reais fundamentam-se em crenças, as quais devem ser

¹²² A especificidade de Condorcet, como mostrou R. Rashed, é a aplicação do cálculo, não diretamente, mas somente enquanto uma “disciplina intermediária”. Efetua-se, para isso uma “dupla distinção” do provável: uma estimativa subjetiva do valor de um “pari” ou uma distribuição de “frequência”. Tem-se o que Rashed denomina paradoxalmente de “psicologismo-frequencial”, que teria sua validade conforme o domínio de aplicação. Há um domínio objetivo, avaliação do nosso conhecimento enquanto seres racionais, e um outro subjetivo, enquanto “pari” decisional. A interpretação decisional da probabilidade seria um nome ligado a Condorcet. *“Toute demeure sur le terrain de la psychologie de la raison, au même titre que le concept de ‘degré de certitude’, avancé par les probabilistes, dans la mesure où les règles de la probabilité sont toujours celles de l’intelligence pour juger de la vraisemblance d’un événement ou d’une proposition, le motif de croire se présente, plus explicitement que le ‘degré de certitude’, comme moyen à notre disposition pour décider parmi les différents jugements et les opinions opposées. il est ainsi règle de choix et moyen de décision, et non seulement propriété d’un jugement ou d’une relation entre deux propositions. Mais son changement de statut apparaît surtout dans les limites où le jugement est lui-même règle lorsqu’on peut lui appliquer une mesure précise.”* (R. RASHED, “Commentaire”, in *Condorcet, mathématique et société*, ... p. 59)

¹²³ BAKER, K., *op. cit.*, p. 246. As proposições que consideramos habitualmente como racionalmente demonstradas basear-se-iam em simples probabilidades que o espírito humano continuará a julgar verdadeiras no futuro, prováveis, o que ele encontrou intuitivamente verdadeiro no passado. As proposições prováveis, pelo contrário, não repousariam somente sobre probabilidades de nosso raciocínio mas sobre outras probabilidades que se relacionam aos fenômenos considerados por elas. Neste caso, quanto maior é o número de variáveis, maior será a incerteza.” (P. 242) Condorcet “insistiu sobre a incerteza que existe mesmo nas verdades que nos aparecem as mais simples e mais diretas. Porque não somente não temos nenhuma certeza, mesmo sobre as leis da natureza vistas como as mais certas e mais constantes, como ainda só temos ‘probabilidade média’ que os eventos, aos quais tais leis se referem, sejam sujeitos à uma lei constante. Em outras palavras, só temos uma ‘probabilidade média’ de que a lei indicada por esses eventos seja a que será constantemente observada. Finalmente, só temos uma ‘probabilidade média’ da exatidão de nossas observações e da justeza do raciocínio empregado para deduzir conseqüências.” (*Id. ib.*, p.244)

¹²⁴ CONDORCET, “Discours...”, *op. cit.*, p. 84.

¹²⁵ *Id. ib.*, p. 17.

assentidas de acordo com a probabilidade maior ou menor das tendências apresentadas pela experiência. Dessa forma, exemplifica Condorcet, o “motivo de crer” que de dez milhões de bolas brancas, misturadas com uma preta numa urna, não se retiraria, na primeira vez, uma bola preta, é da mesma natureza do “motivo de crer” que o sol não deixaria de nascer amanhã. Para Condorcet haveria equivalência de interpretação entre dois casos distintos de provável¹²⁶.

O motivo de crer permanece, em ambos casos, “intelectual”, sem relação direta com a realidade das coisas. Por exemplo, diz Condorcet, quando se pergunta qual é a probabilidade de se tirar uma bola branca de um saco em que se sabe que há oitenta e duas bolas brancas e dez pretas ou, uma vez retirada a bola e mantendo-a coberta com um véu, pergunta-se qual é a probabilidade dela ser branca. Em ambos os casos, a resposta deve ser a mesma: é sempre mais provável tirar uma bola branca. “Entretanto é uma bola branca ou uma preta que necessariamente está sob o véu”. Seja qual for o caso, o motivo ou a probabilidade que determina a crença será sempre o mesmo. Isso ocorre indiferentemente mesmo quando uma outra pessoa já tenha levantado o véu e saiba de qual cor se trata. As proporções entre os motivos restarão as mesmas: “*j'ai dans ce cas une égale probabilité pour la croire blanche, et lorsque ce fait est certain, et lorsqu'il est certainement faux.*”¹²⁷ Essa equiprobabilidade indica a condição “intelectual” do conhecimento provável.

Apenas “abstratamente” pode se estabelecer que a chance de um evento ocorrer é dada pela relação dos casos em que ele deve ocorrer e o número total dos caso possíveis.

¹²⁶*Id. ib.*, p. 18. J. BERTRAND mostra que a suposta equivalência não existe. Condorcet teria errado ao admitir como iguais probabilidade “objetiva”, a urna, e subjetiva, o aparecimento do sol. Essa última variaria de um espírito para outro. No caso da urna, trata-se de uma demonstração e é invariável, já o aparecimento do sol ninguém pode “*savoir le train des choses*”. Neste último caso, as condições mudam conforme se desloca no globo. Apostar que o sol sairá amanhã na França é diferente de apostar que ele sairá amanhã no Polo Norte. (“*Les lois du hazard*”, *op. cit.*, p. XIX-XX).

¹²⁷*Id. ib.*, p. 17. Michel Paty enuncia o motivo de crer como um eco das idéias de d’Alembert. A probabilidade, diz, refere-se ao verdadeiro e ao falso e não ao possível. “*Car la probabilité n’a pas à voir avec l’état réel d’un système ou d’un événement (ce qui appartenait à l’idée que d’Alembert s’en faisait), mais avec la connaissance que nous avons. D’où la justification du caractère abstrait et mathématiquement idéalisé de la probabilité: ‘on voit donc clairement que ce qu’on appelle probabilité n’est [...] qu’une considération purement intellectuelle et qui n’a aucun rapport à l’état réel de la nature’ (Condorcet)*”. Tanto para Hume quanto para Condorcet, a equipossibilidade resulta de nossas escolhas. Entretanto, continua Paty, ao contrário de Hume, que reduziu tudo a uma interpretação

Não haveria nenhuma relação com o estado físico das coisas, portanto não “*peut servir a les prévoir*”.¹²⁸ A aplicação das probabilidades nas ciências do homem supõe que a probabilidade de um evento neste campo é o mesmo que a esperança de um jogador, ou seja, a “relação do número de combinações possíveis em que tal evento ocorra com o número total de combinações”.¹²⁹ A *certeza* ou o grau de probabilidade adquirida nas ciências do homem são da mesma natureza daquela adquirida nos jogos. Frente à independência entre “probabilidade” e “estado real das coisas”, Condorcet confessa não ver nenhum fundamento para se crer ou admitir uma proposição provável: “*il me semble qu’il ne rest aucun moyen d’expliquer comment nous devons croire*”¹³⁰. Faz parte do instinto humano apostar.

A natureza do entendimento humano é marcada pela probabilidade, expressando em parte nossa ignorância e em parte nosso conhecimento. O saber provável exprime-se pela conjunção de aspectos internos e externos à mente. O primeiro é inerente ao “sujeito”, o segundo seria característico do objeto conhecido. Conforme o prisma subjetivo, a probabilidade fundamentada “*sur la constance des loix observés dans les operations de notre entendiment*”¹³¹, portanto, na “identidade do eu”, na “consciência íntima”, se manifesta na experiência constante de não se enganar. Externamente, o que determina a probabilidade seria a crença da mesma “*constance dans un ordre de phénomènes indépendans de nous*”¹³².

*

Semelhante entrelaçamento “sujeito-objeto” já se verificaria na sensação. Argumenta Condorcet que isso se nota, por exemplo, quando vemos dois homens de seis

subjetiva, Condorcet desenvolveu a doutrina do motivo de crer mediante uma generalização do estatuto provável de todo conhecimento, excetuando a matemática e a lógica. (*Op. cit.*, p. 2410.

¹²⁸ CONDORCET, M., “Petit ouvrage ‘plus métaphysique que mathématique’ sur les calcul des probabilités”. In *Arithmétique politique...*, 289.

¹²⁹ *Id. ib.*, p. 284.

¹³⁰ *Id. ib.*, p. 294.

¹³¹ *Id. ib.*, p. 20.

¹³² *Id. ib.*, p. 20-1. As conclusões de R. Rashed corroboram essa interpretação: “*La légitimité de la connaissance expérimentale se pose donc par rapport à l’objet..., tandis que celle de la connaissance mathématique a égard au seul sujet... La position de Condorcet demeure en partie - mais em partie seulement- traditionnelle et pré-critique ... La connaissance expérimentale dépend de la constance de l’ordre bien que notre pouvoir plus ou moins sûr de la connaître*”. (Ver “*Commentaire*”, in: *Condorcet, mathématique et société*, Hermann, p. 28).

pés de altura, um a doze pés de distância e o outro a vinte e quatro pés. Naturalmente, diz, julgaríamos que são iguais. Em que se basearia tal juízo? Ele não se fundaria, diz Condorcet, na distância, na forma e na claridade das imagens. Se assim o fosse, ambos apareceriam como desiguais, um maior do que o outro. No entanto, isso não ocorre. A razão do fenômeno "*C'est qu'une expérience constante m'a instruit que, malgré l'inégalité de leurs images, des corps vus de cette manière dans les mêmes circonstances, étoient sensiblement égaux*".¹³³ Ou seja, trata-se de um julgamento fundado sobre a "simples probabilidade". Tal motivo de crer tende a tornar-se "involuntário", "irresistível". O julgamento se "*confond absolument avec la sensation même*".¹³⁴ Entretanto, essa mescla explica a nossa propensão para o engano.

Até mesmo a "certeza" da existência dos corpos seria fundada sobre a probabilidade. Remetendo o leitor ao artigo "*Existence*" da *Encyclopédie*, Condorcet afirma a redutibilidade da crença na existência dos corpos à uma persuasão de que o sistema de sensações, que nos afeta num determinado momento, apresenta-se de forma constante em circunstância semelhante, variando com a sua alteração. Condorcet dá como exemplo de adesão a seguinte proposição: "*ce livre que je vois que je touche existe*". A probabilidade das proposições que atestam a existência é susceptível de cálculo:

"J'ai telles sensations et dans la suite, les mêmes circonstances étant donnés, je les éprouverai encore; et je pourrai de même les éprouver à tous les moments de mon existence. Or il n'y a que l'expérience de ce que cela est arrivé constamment qui puisse me faire croire cette proposition. Dont il ne faudrait que connaître cette expérience pour pouvoir évaluer le degré de cette probabilité".¹³⁵

É conforme nossa experiência que supomos a existência dos corpos. O que garante a veracidade do raciocínio é a crença de que as suas passagens estão corretas. Para Condorcet, excluindo as proposições de identidade, dadas imediatamente pela evidência, toda cadeia de raciocínios funda-se na convicção de se ter a "consciência íntima" das ligações que se efetuam: "*je ne crois donc à cette vérité que parce que je me*

¹³³ CONDORCET, Discours..., *op. cit.*, p. 18.

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ CONDORCET, "Petit Ouvrage 'Plus métaphysique que mathématique' sur les calcul des probabilités", in *Arithmétique politique...*, p. 293.

souviens d'avoir eu cette conscience".¹³⁶ A única forma de se constatar que tal experiência demonstrativa não nos enganou seria refazendo-a, tendo, desse modo, uma nova "consciência íntima" da verdade de todas proposições e das "ligações "efetuadas".¹³⁷

Quanto ao raciocínio, Locke propôs a "idéia intermediária", estabelecendo uma "medida comum", o que asseguraria a evidência intuitiva de cada passo. Acrescentou, ainda, que a "percepção intuitiva do acordo ou desacordo das idéias intermediárias em cada passo do progresso da demonstração deve igualmente ser introduzida com a mesma exatidão na mente, e um homem deve estar seguro que nenhuma parte foi esquecida".¹³⁸ A respeito do raciocínio, diz Condorcet que o princípio pode ser "suposto verdadeiro", mas não a consequência em si mesma, pois esta dependeria da verdade da qual já não temos mais consciência.¹³⁹ As passagens realizadas no raciocínio subordinam-se à experiência interior, à memória. A crença em semelhantes consequências seria fundada "*uniquement sur la probabilité*".¹⁴⁰ O texto "*Sur la persistence de l'âme*" é categórico a respeito do raciocínio:

"Si maintenant je cherche l'origine de cette sorte de adhesion, j'observe, 1) qu'elle est fondée sur l'expérience constante de n'avoir jamais été trompée par ces souvenirs, d'avoir toujours trouvé le même résultat en suivant le même démonstration, d'avoir obtenu l'évidence immédiate pour les mêmes propositions. 2) que cette adhesion qui fait regarder comme constante dans la réalité, comme l'être pour l'avenir tout ce qu'une expérience répétée nous offre comme constant, est un sentiment naturel qui nous porte à former nos jugements, à nous conduire d'après cette adhesion".¹⁴¹

A natureza, diria Condorcet, não equipou o homem com um aparelho cognitivo capaz de lhe assegurar certezas. O que se concebe por certeza seria apenas elevado índice de probabilidade. É o raciocínio provável o guia humano em todos os patamares do conhecimento, exceto na evidência intuitiva. Somente as "verdades das quais nós temos atualmente consciência", por serem idênticas, escapariam ao campo do provável. A

¹³⁶ CONDORCET, "De la nature des vérités auxquelles peut conduire le calcul des probabilités", Artigo 4 dos "Éléments du calcul des probabilités", in: *Sur les élections*, op. cit., p. 542.

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ LOCKE, J., "Essay..." op. cit., IV, 1, VII, p. 323.

¹³⁹ CONDORCET, "Discours ..." , op. cit., p. 20.

¹⁴⁰ *Idem*.

adesão às verdades práticas, segundo as quais nós agimos e regramos nossa conduta, e às verdades teóricas, com as quais raciocinamos nas ciências -“mesmo” nas matemáticas, é da “mesma natureza” do *motivo de crer* em “fatos dos quais conhecemos somente a probabilidade”.¹⁴²

*

O moderno conceito de “opinião” delinea-se entre os pensadores ligados a Port-Royal e, sobretudo, no interior do empirismo inglês. Na base das operações cognitivas encontrar-se-ia a crença. As relações entre nossas crenças e paixões incidem diretamente sobre nossas deliberações. Conforme Hume, um evento, em maior número do que um outro concorrente, afeta de maneira mais forte a imaginação, aumentando-lhe o vigor e força, incidindo com maior energia sobre as nossas paixões e tendências¹⁴³. Aplicando a mecânica do hábito até mesmo aos processos de raciocínio, Condorcet visava salientar os limites da “razão”, enquanto agenciadora de inferências empíricas. Ela atua sobre um fundo de incerteza, pois no curso da vida diária formaríamos julgamentos “*sans songer à la nature du motif qui les determine... nous cédon sans le savoir à un penchant involontaire*”.¹⁴⁴ O Marquês preocupou-se fundamentalmente com a determinação dos elementos subjacentes ao processo deliberativo, visando distinguir os que seriam sujeitos ao cálculo, ou não, e almejando ampliar o campo de atuação da razão.

O elemento emocional inerente às impressões, combustível do entusiasmo, subjacente às nossas adesões, é caracterizado no *Discours préliminaire* como “*sentiment naturel, comme une suite nécessaire de la constitution d'un être sensible*”¹⁴⁵. Condorcet atribui a uma “força” o impulso que leva a aderir a determinada proposição. A força do motivo de crer não dependeria somente da constância, repetição e frequência das impressões, mas também da intensidade de semelhantes impressões. “Intensidade” refere-se ao grau de vivacidade inerente à impressão. Os primeiros elementos, dados pela

¹⁴¹ CONDORCET, “Sur la persistance de l'âme”, in *Sur les élections*, *op. cit.*, p. 628.

¹⁴² CONDORCET, “De la nature des vérités...”, *op. cit.*, p. 542. Por “verdade evidente” Condorcet entende aquelas que “*provent l'identité de deux combinaisons différents des mêmes idées: deux et deux font quatre: les autres expriment un fait dont nous avons la conscience "j'éprouve actuellement une telle sensation"*”. (“Sur la persistance de l'âme”, *op. cit.*, p. 627).

¹⁴³ HUME, D., “*An enquiry...*”, *op. cit.*, sec. IV, p. 48.

¹⁴⁴ CONDORCET, *Discours...*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁵ CONDORCET, “De la nature des vérités...”, *op. cit.*, p. 543.

constância, seriam passíveis de “medida” e cálculo. A intensidade representa uma fonte de erros e enganos.

Condorcet, ao analisar o “*qui nous fait regarder comme constant, ce qui a été souvent répété*”¹⁴⁶, distingue entre “sentimento” e “motivo”. O “sentimento” desencadeia o polêmico salto indutivo. Acreditamos “*d’abord d’après ce motif appliquée*, e aderimos “*à ce motif d’après la constance observée*”. Essa distinção é feita visando estabelecer o critério da opinião confiável:

“Ce motif et le sentiment qui s’y joint, doivent être soigneusement distingués, parce que le fondement de l’adhésion qui dépend de la constance observée dans les phénomènes naturels en général, dans certains phénomènes en particulier, est susceptible d’être évalué par le calcul”.¹⁴⁷

O momento ativo do sujeito apresenta-se no emprego do cálculo das probabilidades, capaz de indicar o motivo ao qual se anui. O motivo passa a agir com uma força menos sensível, pois cede-se a ele *voluntariamente e por reflexão*. Entre os estados de irreflexão e reflexão, a diferença está na inclinação a obedecer ao primeiro movimento impulsivo e na disposição de seguir voluntariamente a escolha da razão. Daí, a diferença entre o desejo irrefletido e aquele que se aprova em conformidade com a importância do objeto para a nossa vida.¹⁴⁸

A razão e a experiência, diz Condorcet, são necessárias para nos instruir e nos defender dessa força carregada pela “intensidade das impressões”. Na escolha ponderada, *a razão e a experiência ensinam a não julgar e a não nos conduzir segundo as sensações enganosas*¹⁴⁹. A prudência nos induz a aderir a uma proposição provável

¹⁴⁶ CONDORCET, “Sur la persistance de l’âme”, *op. cit.*, p. 628.

¹⁴⁷ *Idem.*, p. 628-9.

¹⁴⁸ “De la nature des vérités...”, *op. cit.*, p. 543.

¹⁴⁹ CONDORCET, “De la nature des vérités...”. *op. cit.*, p. 543. Trata-se dos casos em que o motivo de crer exerce uma “força maquinal em virtude da qual os juízos, dos quais nós não temos consciência distinta, confundem-se com a própria sensação” (*Idem.*, p. 543). Essa adesão irrefletida projeta-se para o futuro de modo a levar a crer numa permanência “*même dans le temps où nous ne pouvons pas l’observer*.” Somente o juízo “*déduit des observations plus exactes, et qui est également fondé sur la constance des lois de la nature, corrige celui qui s’étoit mêlé avec la sensation; nous lui donnons la préférence; mais comme nous avons plus rarement occasions d’en former cette espèce, ce motive de croire n’exerce point sur nous cette force pour ainsi dire, machinale, en vertu de laquelle ces jugements, dont nous n’avons pas une conscience distincte, se confondent avec nos sensations*” (*Sur les élections, op. cit.*, p. 541-2.)

somente nos casos em que descobrirmos a “impossibilidade de combinar novos dados, e enquanto dura esta impossibilidade”.¹⁵⁰ O controle das interferências do entusiasmo na formação da opinião é um dos pontos centrais do seu modelo deliberativo. Trata-se de fornecer armas à “filosofia”, fortalecê-la em seu perpétuo combate à eloquência: “*obligée d'en suivre la marche toujours certaine et mesurée, elle n'auroit à craindre ni l'enthousiasme ni les écarts... le succès dépendroit moins du hasard ou de l'adresse des combattans*”.¹⁵¹

Os nossos juízos cotidianos sujeitam-se às influências da paixão, elemento conturbador ligado ao entusiasmo e aos preconceitos. Se, para Hume, a reflexão seria uma paixão calma, capaz de estabelecer probabilidades filosóficas, em oposição às probabilidades comuns, para Condorcet somente o “cálculo das probabilidades” dariam segurança às nossas decisões: “*Le calcul devient nécessaire aussitôt que la vérité dépend d'observations exactes et précises*”.¹⁵²

Num tribunal, por exemplo, o cálculo permitiria aumentar o rigor da decisão, diminuindo o risco de erros e injustiça, que se apresentam encadeados. Cabe ao cálculo estabelecer limites de confiabilidade. Conforme o *Discours préliminaire*, a relação entre razão e cálculo, no caso da deliberação forense, exprime-se deste modo:

“La raison, avec un peu de réflexion, fera sentir la nécessité de constituer un Tribunal de manière qu'il soit presque impossible qu'un seul innocent soit condamné, même dans un long espace de temps; mais elle n'apprendra ni dans quelles limites on peut renfermer cette probabilité, ni comment y prévenir, sans multiplier le nombre des juges au-delà des bornes qu'il n'est guère possible de passer”.¹⁵³

¹⁵⁰ “*Sur les élections*”, *op. cit.*, p. 481

¹⁵¹ CONDORCET, “*Discours...*”, *op. cit.*, p. 173.

¹⁵² *Id. ib.*, p. 171. Nesse sentido, diz Baker, “Hume critica as pretensões racionalistas dos matemáticos e declara que a probabilidade só repousa sobre a única autoridade da crença habitual, rejeitando como puramente tautológica suas pretensões de estabelecer com certeza a saída provável dos eventos do acaso”. Contudo, no contexto do Século XVIII, suas críticas importam menos pela teoria das probabilidades do que por outros aspectos de seu pensamento. Hume, com efeito, fez juntar-se a probabilidade dos filósofos à probabilidade dos matemáticos. Baker reconhece também que Hume estaria próximo dos enciclopedistas por supor com eles que o raciocínio justo equivaleria a um tipo de cálculo: “por mais vivo que seja o nosso entusiasmo poético, ele é ‘fraco e imperfeito’ porque ele não decorre dos dados da experiência, regularmente acumulada, a qual o entendimento tem por função organizar a partir da reflexão e das regras gerais... [que] teriam por função reduzir o número de dados da experiência a percepções discretas, homogêneas e iguais que o espírito possa integrar, por assim dizer, aritmeticamente, num agregado de crenças corretas”. (*Op. cit.*, p. 203.)

¹⁵³ CONDORCET, “*Discours...*”, *op. cit.*, p. 12-3.

Marcando sua distinção, Condorcet visou aplicar o “cálculo” à análise de nossas idéias e ao controle da inferência indutiva. Isso sobretudo quando as decisões a serem tomadas fossem de elevada importância pública. As implicações inerentes à decidibilidade da “importância de determinadas decisões” significam: quais delas devem ser tomadas “publicamente”, e por quem? E quem deve decidir sobre isso? Para o autor, poder-se-ia, em teoria, estabelecer provas rigorosas para decidir quais objetos são susceptíveis de regulamentação legítima e ainda decidir quais seriam tais regras. Segundo essa hipótese, nada mais restaria de arbitrário na “ordem social”.¹⁵⁴

*

Um dos aspectos do motivo de crer é o “*pari*” decisório, que ao lado da “medida” compõe o domínio do conhecimento operacional. A necessidade do cálculo vincula-se ao aspecto lúdico da vida social¹⁵⁵. No texto *De la nature des vérités auxquelles peut conduire le calcul des probabilités*, Condorcet fala de duas ordens de verdades distintas. Tem-se as verdades matemáticas, capazes de estabelecer probabilidades “reais” e “médias”. As outras são verdades reais, “físicas”, em que entra em jogo a conduta. Neste último caso o balanço da probabilidade vincula-se à tomada de decisão, à escolha de um partido. O jogo apresenta-se como fator heurístico. As primeiras “verdades” estabelecem o evento mais provável, deduzindo dos diferentes graus de probabilidades as regras dos nossos juízos e de nossa conduta. Já nas segundas, determina-se, conforme certas probabilidades dadas, vistas como suficientes e supostas como proposições verdadeiras. Em ambos os casos, não há verdades absolutas. No primeiro, exemplifica Condorcet, dada a posição do jogo, o cálculo fornece as regras ou o melhor partido (expresso na proposição “*je gagnerai*”), sem, no entanto, garantir a vitória, isto é, mudar a “*conséquence pratique qu'on en déduit*”. A prudência cotidiana

¹⁵⁴ “Lettres d'un bourgeois de New Heaven”, in *Sur les élections*, p. 206.

¹⁵⁵ Conf. “De la nature des vérités...”, *op. cit.*, p. 546-7. Como recorda Laurent THIROUIN, “pour Condorcet, l'espérance mathématique d'un jeu est un critère théorique, un outil destiné à l'analyse, qui n'a pas pour mission d'abolir la décision individuelle. Mais certaines circonstances imposent de l'utiliser comme critère pratique et de lui conférer une puissance absolue: chaque fois qu'un jeu échappe à la décision individuelle, qu'il est imposé, on ne peut qu'observer les équilibres théoriques et agir aveuglément de la manière qu'ils légitiment.” (*Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, VRIN, 1991, p. 154-6.

correlaciona-se com determinações referentes à conduta dos homens, das quais se escolhe um partido confiável. Deste resulta a *proposição* “*il ne m'en arrivera de même aucun accident*”. Esta última tem sua verdade vinculada a uma probabilidade muito grande, tornando-se falsa quando a mesma não for muito elevada.

As “probabilidades” variam conforme as “circunstâncias da vida”. Assim, há ocasiões em que uma pequena probabilidade seria suficiente para se decidir. Outras, que *convém* uma grande probabilidade. Outras *exigem* uma grande probabilidade. Tudo depende dos valores em jogo. Há mesmo o caso em que é conveniente agir conforme o “partido menos provável” (quando é vantajosa a ocorrência do partido menos provável). A conduta conforme o provável é uma espécie de *comportamento proposicional*: “[ne] *suitre un parti [que] lorsque la proposition, donc la croyance est pour nous un motif d'agir...*”¹⁵⁶. A proposição se apresenta como a menor unidade do conhecimento a qual se pode julgar como provável ou improvável. Contudo, “a maneira pela qual nós devemos regrar nossa conduta, segundo o cálculo de probabilidades, não depende unicamente do grau de probabilidade dos eventos, mas também de sua natureza e de sua importância em relação a nós”. As circunstâncias da vida são determinadas, sobretudo, pela interação social.

Semelhante constatação mostra as implicações sociais do motivo de crer, ou seja, a natureza da agregação dos *comportamentos* individuais. Ao agir conforme a comparação de eventos de probabilidades diferentes e de diferentes importâncias”, o indivíduo já estaria alterando o *setting* da interação provável, pois “*une même détermination de notre part peut entraîner un grand nombres de ces événements*”. As implicações sociais das escolhas individuais exigem um critério objetivo. Disso resulta a necessidade de “procurar valores médios susceptíveis de serem comparados com os eventos desiguais, e desigualmente prováveis”. Trata-se na verdade de problemas complexos, pois as opiniões polêmicas quase sempre permanecem incertas. Quando submetidas à análise, elas podem ser decididas; ou, então, o próprio cálculo indicará que a dúvida seria o partido mais razoável.

¹⁵⁶ CONDORCET, M., “De la nature des vérités...”, *op. cit.*, p. 545.

Capítulo 2

ASPECTOS LÚDICOS DA CIÊNCIA: O MÉTODO

“Un homme éclairé est celui qui, abstraction faite des opinions qu'on lui conteste, est reconnu, même par ses adversaires, pour avoir sur une telle science des connaissances étendues et approfondies, pour en avoir étudié les principes et les méthodes. Les opinions qu'adoptent les hommes de cette classe, les objections appuyées de leur autorité, sont les seules qui méritent une discussion sérieuse, et on ne doit pas s'en dispenser, quelque futiles qu'elles puissent paraître en elles-mêmes.”¹⁵⁵

“Puisque des opinions formées d'après l'expérience du passé, sur des objets du même ordre (submetidos às leis gerais conhecidas ou ignoradas, necessárias e constantes), sont la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjectures sur cette même base, pourvu qu'il ne leur attribue pas une certitude supérieure à celle qui peut naître du nombre, de la constance, de l'exactitude des observations?”¹⁵⁶

A aposta de Condorcet não se dá na escolha entre “finito” e “infinito”, mas entre progresso ou decadência. Não haveria infinitude, perfeição, mas apenas possibilidade indefinida de aperfeiçoamento. O inimigo é a ignorância. A função estratégica da atividade cognitiva revela-se no jogo do homem com a natureza. Jogar significa opor o acaso, o aspecto desconhecido da natureza, a si mesmo. A “combinatória do progresso”¹⁵⁷ é uma atividade lúdica em que o homem se confronta com a natureza. Trata-se de um conhecimento capaz de prever, dirigir e acelerar os progressos. Os elementos lúdicos

¹⁵⁵ “Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales”, in *Sur les élections*, p. 271-2.

¹⁵⁶ *Esquisse...*, p. 265.

¹⁵⁷ Y. Belaval, ressaltando o *Esquisse* como uma combinatória do progresso, propõe o seguinte quadro para expor a “algébrisation analytique” do progresso do espírito humano:

- 1- *Nos pensées sont des combinaisons des idées complexes.*
- 2- *Les idées complexes sont des combinaisons d'idées simples qui ont leur origine dans des sensations élémentaires*
- 3- *Le nombre de nos idées (complexes) est proportionnel à celui des nos besoins.*
- 4- *L'idée peut être caractérisée par un signe stable, et ce signe, substitué à l'idée.(...)*
- 5- *L'invention (et donc, le progrès) est une combinaison nouvelle d'idées disponibles.(...)*

permitem compreender até mesmo os próprios procedimentos do intelecto na produção da ciência em geral, como língua e cálculo bem feito, e as operações naturais do entendimento humano.

M. Grampe-Casnabet traça um esquema heurístico do programa científico de Condorcet. Segundo tal esquema, as leis da análise e uma língua bem feita possibilitam construir um quadro de “fatos” conhecidos e classificados e, ao mesmo tempo, facultaria conhecer a lei e a ordem da disposição dos elementos. A partir das leis de passagem de um caso para o outro e a ordem de classificação, seria possível operacionalizar o quadro. Este possibilitaria:

- 1- um visão sinóptica do futuro;
- 2- preencher lacunas no conhecimento do passado;
- 3- prever e determinar ações racionais¹⁵⁸.

O projeto científico de Condorcet filia-se à antiga *phronesis* grega¹⁵⁹, agora com ambições de ser precisa, exata e quantificada. Foi a aplicação do cálculo das probabilidades ao jogo que desencadeou essa nova perspectiva da *prudência* moderna ou arte de conjecturar. Segundo o seu inventor, J. Bernoulli, trata-se da “arte de medir tão exatamente quanto possível a probabilidade das coisas, para que, em nossos juízos e ações, possamos escolher ou seguir o que nos parece o mais conveniente e o mais

6- ... *Le calcul des probabilités devient ... à la fois une philosophie et une technique du progrès. (...)* (BELAVAL, Y., “Présentation”, in: CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, 1970, p. XII).

¹⁵⁸ GRAMPE-CASNABET, *Condorcet, une théorie de la connaissance.*, p. 11

¹⁵⁹ Conforme a doutrina ética aristotélica, o homem prudente conjectura visando uma média, estabelecendo-a como norma de ação. (*Étique à Nicomaque*, trad. Tricot, VRIN, VI, 1138b, p. 273. Sobre a noção de média ver GUILLAMAUD, G., “La médiation chez Aristote”, *Revue Philosophique de Louvain*, t. 85, nov. 1987). O ensino e a demonstração científica decorrem de verdades necessárias. A “demonstração” dialética e retórica funda-se na opinião, na probabilidade. O comerciante, o general e o estadista possuiriam uma sabedoria prática não conversível a um corpo de princípios, a uma ciência, nem susceptível a uma transmissão pedagógica. (ver DUFOUR, M., “Introduction”, in ARISTOTE, *Rhétorique*, Les Belles Lettres, 1967, p. 34). Para Aristóteles, o cálculo do homem prudente é irredutível à matemática; uma ciência da ação, reino do particular e do mutável, é impossível. Portanto, não seria razoável aceitar raciocínios prováveis de um matemático, da mesma forma que não se aceita demonstração de um retor (*Étique à Nicomaque*, livro VI, 1140b, 1139a 1-15; livro I, 1, 1094b 25). Isso decorre da cisão do “intelecto” (*diánoia*) em “epistêmico” ou conhecimento teórico e “calculativo” ou saber prático e conjectural. A cada nível do intelecto corresponderia um plano da realidade, respectivamente a esfera do universal e imutável, parte mais elevada do mundo, e a esfera inferior do singular e mutável. (*Étique à Nicomaque*, livro VI, cap. 2, 1139 a1-15). Sobre a prudência antiga ver sobretudo AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF.

prudente, o mais aconselhável, o mais provável”¹⁶⁰. A nova sabedoria do filósofo e a prudência do político não poderiam dispensar a informação estocástica.

*

No *Esquisse*, a gênese da ciência relaciona-se com o comportamento estratégico. O próprio Sócrates, diz Condorcet, almejou mostrar aos homens a importância de se deter nos objetos que a natureza coloca ao nosso alcance, de “*assurer chacun de leurs pas avant d'en essayer de nouveaux*”. O ateniense mostrou aos homens a importância de se estudar “*l'espace qui les entoure, avant de s'élaner au hasard dans un espace inconnu*”¹⁶¹. Platão também revelou a sagacidade de um ‘jogador’. Em seus diálogos, “uma escola de pirronismo”, ele soube mostrar, ao mesmo tempo, “*l'imagination hardie d'un savant qui se plaît à combiner, à développer de brillantes hypothèses, et la réserve d'un philosophe qui se livre à son imagination sans se laisser entraîner par elle, parce que sa raison armée d'un doute salutaire, sait se défendre des illusions mêmes les plus séduisantes*”¹⁶². O aspecto estratégico inerente à atividade científica permite ao sábio manter um ceticismo mitigado, o que promove o avanço do saber e, ao mesmo, tempo evita o dogmatismo.

*

No interior da mais alta atividade do entendimento humano, a produção da ciência, o jogo apresenta seu aspecto heurístico. No *Fragment de l'Histoire de la V Époque*, a atividade do gênio científico e técnico é esquadrihada. Destaca-se nesta tarefa a imaginação, como poder de combinar idéias abstratas. O gênio é definido como a “capacidade de formar combinações novas, de procurar e encontrar as em que ele entrevê a possibilidade e as que ele sente a necessidade”¹⁶³. Essa “*capacidade geral*” nasce do poder de distinguir as sensações simples, produtoras das compostas, bem como de captar, na diversidade das sensações distintas, os elementos que lhes são comuns; de compará-los

¹⁶⁰BERNOUILLI, J., “Ars conjecturandi”, *apud*, BAKER, K., *Condorcet, raison e politique, op.cit.*, p. 208.

¹⁶¹ *Esquisse*, Flammarion, p. 127.

¹⁶² *Idem*, p. 130.

¹⁶³ *Oeuvres*, VI, p. 473.

e de reuni-los, formando idéias novas. O “interesse das nossas necessidades” dirigem tal operação.¹⁶⁴

A imaginação opera em diversos níveis e modalidades. A imagem é “propriamente a idéia de uma coisa sensível, acompanhada da uma lembrança distinta e de sensações que favoreceram sua formação”. Agitada por paixões, a alma receberia juntamente com a lembrança de tais sensações “*une impression presque égale à celle de la réalité*”. As ilusões seriam produtos dos encontros furtivos entre as impressões da memória e as atuais. Isso ocorre quando a força das primeiras é superior à das segundas, de modo que aquelas nos conduzem “*à supposer dans celles-ci une force réellement égale*”¹⁶⁵. A imaginação é passiva quando as combinações se apresentam espontaneamente ao espírito, quando são o “resultado involuntário dos movimentos que agitam nossa alma”. Ela é ativa quando as combinações de imagens “são formadas voluntariamente”. A imaginação pode se exercer sobre os signos ligados às idéias, ampliando o campo das imagens, agora dos objetos e dos signos. Em todo caso, mesmo as operações mais abstratas, que à primeira vista aparecem como exclusivas do entendimento, se efetuam por meio da imaginação. Os matemáticos, por exemplo, não podem produzir “*au delà de ce que leur mémoire leur rappelle, s'ils ne se représentaient d'avance dans leurs pensée, s'ils n'imaginaient les figures les formules, les operations*”. Estas seriam semelhantes aos instrumentos, aparelhos e máquinas “imaginados” pelos físicos, químicos e mecânicos.¹⁶⁶

A analogia com o jogo de xadrez exprime a análise. Esta, concebida como decomposição de um todo em suas partes, significa também “*la méthode de découvrir la vérité*”.¹⁶⁷ A diferenciação fundamental desses dois sentidos, comum a todas as ciências, visa acentuar o maior poder do instrumental matemático. Inicialmente, a análise das idéias seria “*la même chose que la méthode de rechercher la vérité, parce que les vérités sont si*

¹⁶⁴ *Id. ib.*, p. 474.

¹⁶⁵ *Idem.*, pp. 481-2 “*l'imagination est une souce d'erreurs, non seulement lorsqu'elle est la cause de véritables illusions, mais aussi lorsque nous confondons la force, l'impression que font sur nous ses combinaisons, avec celle qui, née de la constance des objets, suppose des motives de croire avoués par la raison.*” (p. 482).

¹⁶⁶ *Idem.*, pp. 482-3.

¹⁶⁷ CONDORCET, “Sur le sens du mot analyse en géométrie”, in *Revue de Synthèse*, 1, Janvier-Mars, 1988, Annexe, p. 68.

simples qu'elles n'ont besoin que d'être exposées"¹⁶⁸, como ocorre em determinadas "questões de metafísica, moral e política". Este método, embora necessário, é insuficiente sem o auxílio de uma *Combinatória*. A análise enquanto *método de invenção* "consiste donc moins à analyser les idées contenues dans la question proposée, qu'à chercher dans toutes combinaisons possibles de ces idées, celles qui fait connaître l'objet qu'on cherche"¹⁶⁹. Semelhante método; diz o geômetra: seria "précisément la même que celle par laquelle on joue une partie d'échecs, excepté qu'aux échecs le nombre des combinaisons de coups est fini et qu'il est infini dans un problème puisque aucune combinaison possible de ligne n'est exclue"¹⁷⁰. Na prática, não se trata, em ambos, de analisar todas as combinações possíveis: no jogo de xadrez procura-se aquelas que podem em um, dois, três, quatro lances, "selon qu'on a la tête plus ou moins forte", produzir este ou aquele efeito¹⁷¹. Na geometria, procura-se "quelle combinaison des idées plus ou moins compliquée ramène une question proposée à des proposition déjà connues"¹⁷². Somente uma máquina de calcular poderia dar conta de uma análise completa, o que já teria sido aventado por Condorcet. Essa breve indicação revela a conversibilidade da "arte de combinar" nos mais diversos domínios.

*

O elemento "lúdico", próprio ao "gênio matemático", permite o encontro de Condorcet com Diderot, malgrado as divergências dos mesmos, no que se refere à natureza do saber matemático¹⁷³. Ater-me-ei, em princípio, às similaridades. Eis uma das palavras mais expressivas de Diderot a respeito da analogia entre o jogo e a matemática:

¹⁶⁸ *Idem*, p. 67.

¹⁶⁹ *Id. ib.*

¹⁷⁰ *Id. ib.*

¹⁷¹ *Id. ib.*

¹⁷² *Id. ib.*

¹⁷³ Sobre a matemática na filosofia de Diderot, a obra de J. Mayer é fundamental. Diderot descreditou das "matemáticas teóricas", à moda cartesiana, que seria uma espécie de metafísica idealista beirando a teologia. Contudo foi um entusiasta do "emprego prático", característico da ciência newtoniana. Nesse sentido, o cálculo das probabilidades mereceu consideração especial por parte de Diderot. Contudo, o enciclopedista não se marcou por nenhuma contribuição para com as ciências matemáticas. "*Les études mathématiques ont marqué d'une empreinte profonde la pensée de Diderot: le calcul des probabilités lui permet de construire l'univers avec la matière et le mouvement, et plus tard avec la matière et l'énergie.*" (p.106). Recorda Mayer, o texto diderotiano *Cyclométrie* possibilitou um encontro entre Diderot e Condorcet. Este "par amitié", indicado por Naigeon, examinou o referida obra e "signale à l'auteur ses erreurs de calcul". Conf. *Diderot, homme de science*, Imprimerie Bretonne, Rennes, 1959. Ver

*“je ne sais s’il y a quelque rapport entre l’esprit du jeu et le génie mathématicien; mais il y en a beaucoup entre un jeu et les mathématiques. Laissant à part ce que le sort met d’incertitude d’un côté, ou le comparant avec ce que l’abstraction met d’inexactitude de l’autre, une partie de jeu peut être considérée comme une suite indéterminée de problèmes à résoudre, d’après des conditions données.”*¹⁷⁴

A proximidade entre os dois filósofos encerra-se nesta altura do texto. O que vem a seguir aponta para divergências radicais: *“il n’y a point de question mathématiques à qui la même définition ne puisse convenir, et la chose du mathématicien n’a pas plus d’existence dans la nature que celle du joueur”*.¹⁷⁵ Para Condorcet os objetos matemáticos são abstrações cujas raízes se fincam na natureza, no mundo sensível.

É notável, entretanto, como mostrou J. Chouillet, a conexão do princípio da “percepção das relações” (*perception des rapports*) diderotiano e a noção de “arte das combinações” em Condorcet, em que se revela o alvo comum de unificar o saber. Trata-se de um nexos entre o “gênio matemático” e o “gênio artístico”. A capacidade de perceber relações, boas ou ruins, em Diderot, é uma espécie de jogo do homem com o mundo. Esse aspecto, de certo modo, corresponde à concepção de legislador em Condorcet, na medida em que este atua à semelhança de uma “inteligência de jogador”, fundando a arte moral ou a arte social¹⁷⁶.

As discordâncias entre Condorcet e Diderot no que diz respeito ao aspecto lúdico da matemática refere-se fundamentalmente aos termos *conditions données e conventions*. Segundo Diderot, partidário de Buffon, a matemática é uma criação humana, sendo suas verdades resultantes de definições: nela não há nada além do que *colocamos*. Para o editor da *Encyclopédie*, esta ciência é uma convenção, semelhante a qualquer jogo humano.

principalmente pp. 67-4 (“Le mirage mathématique”). Sobre o jogo de xadrez em Diderot, ver a obra de Yoichi SUMI, “Autour de l’image du jeu d’échecs chez l’auteur du *Neveu de Rameau*”, in J. Proust (org.) *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*, Genève Droz, 1972.

¹⁷⁴ DIDEROT, D., “De l’interprétation de la nature”, III, *Oeuvres*, Gallimard.

¹⁷⁵ *Idem ibidem*.

¹⁷⁶ “C’est qu’il existe deux types de ‘combinaisons’, celles que Diderot appelle les ‘combinaisons vicieuses’ et celles qui, dans une mesure toute relative, ont un rapport avec l’intelligence du jouer et devraient permettre, par exemple, au législateur de fonder ce que Condorcet appelle ‘l’arte de la morale’ ou ‘l’art social’. Pur reprendre une formule diderotienne, il s’agit de mettre le hasard au service de la volonté humaine pour détourner les effets néfastes du grand roulet.” (CHOUILLET, J. “L’amour du

Verificam-se dois aspectos da comparação da matemática com o jogo. Diderot refere-se ao aspecto *convencional*, ao estatuto epistêmico da matemática¹⁷⁷. Condorcet preocupa-se com o aspecto operacional, a questão da *suite indéterminée de problèmes à résoudre*.

O problema da verdade em física, moral e matemática, no relativo à objetividade e ao aspecto convencional, já se define em Hobbes. No *De Homine* encontra-se uma conexão do estatuto das ciências e da natureza da regras da equidade. Conforme L. R. Monzani¹⁷⁸, para Hobbes, a Física é uma ciência calcada em demonstração *a posteriori*. O mesmo não ocorre com a Ética e a Política, “pela simples razão de que elas, assim como a geometria, são obras do próprio sujeito”. Conclui-se, pois, que “as regras do justo e do injusto, da equidade etc. são feitas pelos próprios homens que, portanto, as conhecem tão bem como as formas que constróem na geometria”.¹⁷⁹ Estas últimas ciências poderiam ser demonstradas *a priori*.

Condorcet, por princípio, “filia-se” à doutrina de d’Alembert¹⁸⁰. Para este pensador, a matemática possui sua própria *démarche*, iniciada com um despojamento de todas as qualidades sensíveis e propriedades individuais dos objetos que investiga. Estes, quaisquer que sejam, logo seriam apenas “*un rapport abstrait de nombre ou de grandeur*”¹⁸¹. Eis como é descrita a operação:

“On désigne ce rapport par une lettre ou par une ligne; l’objet lui-même est alors oublié; cesse d’exister pour le mathématicien. Ces signes, arbitraires en apparence, sont l’unique objet de ses méditations; c’est sur eux seuls qu’il opère, et ce n’est qu’après être parvenu au

vrai, du bon et du beau’: une tentative d’éclairage diderotien sur l’oeuvre de Condorcet, in *Condorcet, mathématicien, économiste...*, Colloque International, *Op. cit.*, p. 238.)

¹⁷⁷ “L’objet de la géométrie lui paraît borné, la déduction se limitant à présenter la même propriété sous des faces différents; mais a ses yeux ce n’est pas un rapproche capital; le même enchaînement existe dans la nature et peut-être tous les phénomènes naturels ne sont-ils que les aspects variés d’un même ‘phénomène central’. Le tort de la géométrie consiste surtout dans son abstraction: ‘il n’existe ni surface sans profondeur, ni aucun corps qui ait cette régularité hypothétique du géomètre’. (...) Pas de vrais lignes dans la nature; pas de plans, ni de cercles parfaits, ni de proportions rigoureuses; dès lors les sciences exactes se réduisent à une sorte de métaphysique”. MAYER, *Op. cit.* p. 99-100.

¹⁷⁸ MONZANI, R., *Desejo e prazer na Idade Moderna*, ed. Unicamp, p. 72.

¹⁷⁹ *Id. ib.*

¹⁸⁰ Trata-se de manter os vínculos da matemática com a realidade. A operação ocorre de modo que “*par des opérations et des abstractions successives de notre esprit, nous dépouillons la matière de presque toutes ses propriétés sensibles, pour n’envisager en quelque manière que sont fantôme*”. (d’ALEMBERT, “Discours préliminaire”, in *Encyclopédie...*, Articles Choisis, tomo I, GF Flammarion, 1986, pp. 86-7.)

¹⁸¹ *Oeuvres*, I, p. 469.

dernier résultat qu'il revient sur les premières opérations, et qu'il applique ce resultat à l'objet réel dont il avait cessé de s'occuper."¹⁸²

À primeira vista, tal conhecimento apresenta-se como abstração intelectual, sujeita a ser interpretada apenas como enunciados idênticos "*en oubliant que les combinaisons diverses des mêmes elements ne sont pas une même chose*"¹⁸³. Contudo, seria um equívoco acreditar que semelhantes combinações "*n'appartiennent point à la nature physique*".¹⁸⁴ Condorcet insiste ainda no caráter de *vérités réelles* das ciências matemáticas, pois os fenômenos aos quais elas se aplicam existem no universo "*tel quel vous avez supposé*". As matemáticas teriam seus próprios remédios pois, no caso das "hipóteses" não serem de uma "exatidão" rigorosa "*les mêmes méthodes vous feront encore connaître jusqu'à quel point le résultat de vos calculs peut s'écarter de la nature, entre quelles limites la vérité réelle est resserrée, et quel est le degré de probabilité qu'elle soit ou ne soit pas entre des limites plus rapprochées*"¹⁸⁵. Mas, a adesão a d'Alembert não é total. Do campo da *mecânica racional* para a *ciência social*, deve ocorrer uma diminuição de "rigorismo", a fim de não restringir demasiadamente "o campo em que o espírito humano pode se exercer."¹⁸⁶

Para a tradição que vem de Hobbes, na qual se incluem, de certo modo, Vico e Buffon, há distinção entre o conhecimento do que fazemos -do fato, no qual incluem-se tanto a matemática quanto as ciências morais- e o saber a respeito da natureza, no caso, a Física. As primeiras circunscrevem-se no âmbito do arbitrário, distinto do campo físico, cujas leis possuem validade objetiva, sendo reveladas apenas pela experiência. Em Condorcet, as coisas são diferentes. Ele admite que tanto as verdades da moral, da política, da física quanto as da matemática não são meramente "convencionais", pois, de certo modo, *independentem da invenção humana*. A verdade enquanto tal, em qualquer ciência, seria real.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ *Idem*, p. 470.

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ "Éloge de d'Alembert", *Oeuvres*, III, p. 14. A este respeito ver RASHED, R. *op. cit.*, p. 27.

Real para Condorcet é a constância revelada pela observação dos fenômenos. É real o que resulta “*d’une ordre constant, fortifié par cette observation que le fait qui a été observé hier s’observera aujourd’hui si aucune circonstance n’est changée*”¹⁸⁷. O problema estaria apenas na forma de conhecê-las, que supõe tanto a “ordem mais ou menos constante” e a certeza de que “conhecemos essa ordem”: ambas influenciariam a certeza “real e absoluta” de uma ciência e a “certeza atual”.

“Comme je juge que le corps que j’ai vu et touché existe, parce que j’ai observé que toutes les fois que je me souvenais d’avoir vu et touché un corps, j’ai pu le toucher et le voir encore si je me trouvais dans les mêmes circonstances. De même que la certitude que le soleil se lèvera demain. C’est dans l’ordre plus ou moins constant des faits observé en morale comme en politique que vient l’espèce de certitude qui appartient à la réalité. Il faut distinguer deux choses dans cette espèce de certitude:

1- l’ordre plus ou moins constant;

2- La certitude que l’on connaît cet ordre.

*Les deux conditions influent l’une sur la certitude réelle et absolue d’une science, l’autre sur la certitude actuelle.”*¹⁸⁸

O método próprio das matemáticas, rigorosamente exatas ou altamente prováveis, embora tendo origem na realidade observada, da qual elas seriam progressivamente abstraídas, está “*tellement éloignée des opérations de l’esprit dans les autres études ou dans la conduites de la vie, que l’habitude seule peut en rendre l’usage facile*”¹⁸⁹. Contudo, do mesmo modo, as ciências morais e políticas, também fundadas em fatos e raciocínios, podem se sujeitar a um tratamento rigoroso e formal: “*les vérités des Sciences morales et politiques, sont susceptibles de la même certitude que celles qui forment le système des sciences physiques... (tal como a Astronomia) paroissent approcher de la certitude mathématique*”¹⁹⁰. O que define a *cientificidade* são o método, a língua exata e precisa e o grau de certeza e confiabilidade. As investigações no campo da moral e da

¹⁸⁷ CONDORCET, M., *Condorcet, mathématique et société, op. cit.*, p. 95.

¹⁸⁸ *Id. Ib.*, p. 96. “*Supposons d’abord qu’un phénomène soit arrivé cent mille et ait manqué une, j’aurais une certaine probabilité qu’il arrivera plutôt que de ne pas arriver. Sous ce point de vue ma certitude sera moindre que s’il est arrivé deux et qu’il n’eut manqué qu’une fois. La science en général est aussi certaine puisque je connais exactement de la même manière le degré de certitude que j’obtiens, mais le degré de certitude du résultat n’est pas le même.*” (*Idem*, p. 95-6)

¹⁸⁹ *Oeuvres*, I, p. 470.

¹⁹⁰ “*Discours préliminaire*”, in *Sur les élections, op. cit.*, p. 9.

política são susceptíveis de tratamento rigoroso, como quer provar Condorcet com sua Matemática Social.

Condorcet adere com certas reservas às idéias de d'Alembert, e “refuta” apenas em partes as teses de Buffon. O estatuto da expressão “verdade de definição”, inerente à hipótese de que “não há nada na matemática o qual não havíamos colocado”, aplica-se às “verdades de todas as ordem”, quando tomadas em seu “rigor metafísico”, desde que sejam precisas e não visem apenas o “indivíduo” como objeto¹⁹¹. Trata-se das ciências axiomáticas (Granger) e de construção de conceitos (Rashed). Ao se “aplicar tais verdades à prática”, individualizando-as, ambas seriam aproximações.¹⁹²

**

Chouillet avança outro ponto importante sobre a teoria das *combinações* de Condorcet. O sistema do conhecimento figura um edifício, cabendo ao filósofo -o “arquiteto”- procurar os meios de “*relier les uns aux autres les différents étages de l'édifice*”, tendo como instrumento (*escalier, ascenseur*) a teoria das combinações. Em seu processo ascensional o termo “combinatória”, susceptível de uma aplicação precisa do cálculo das probabilidades, num nível mais elementar da ciência (*étages inférieurs*), torna-se cada vez mais uma “pura metáfora”, na medida em que o nível de reflexão se eleva. Com o termo “pura metáfora”, Chouillet intenciona significar “esperança de sentido”, “*sous réserve de vérifications ultérieures*”.¹⁹³

Essa “esperança de sentido” revela o caráter progressista da construção do conceito, do modelo, em função de sua maior ou menor operacionalidade. A possível correção mútua do “modelo”, em função do diálogo entre teoria e prática, é uma condição fundamental do jogo humano. Daí as expressões diderotianas de “geometria intelectual” e “geometria experimental”. Tanto os que só possuem a “geometria experimental” como os

¹⁹¹ “Éloge de Buffon”, *Oeuvres*, p. 346.

¹⁹² “Éloge de Buffon”, *id. ib.* “*Il n'existe réellement qu'une seule différence: c'est que les idées dont l'identité forme les vérités mathématiques ou physiques, sont plus abstraites dans les premières; d'où résulte que pour les vérités physiques, nous avons un souvenir distinct des individus dont elles expriment les qualités communes, et que nous ne l'avons plus pour les autres; mais la véritable réalité, l'utilité, d'une proposition quelconque, est indépendante de cette différence; car on doit regarder une vérité comme réelle, toutes les fois que, si on l'applique à un objet réellement existant, elle reste une vérité absolue, ou devient une vérité indéfiniment approchée.*” (*Id. ib.*)

¹⁹³ CHUILLET, J., *id. ib.*, p. 238.

restritos à “geometria intelectual” seriam, respectivamente, “maladroits” e “bornés”¹⁹⁴. As irregularidades, contudo, devem sofrer um processo de reajuste constante, e a interferência das duas geometrias faz-se necessária para o aperfeiçoamento comum da teoria e da prática. O modelo é amplamente perfectível:

*“Toute la matière de frottements est restée, malgré les calculs, une affaire de Mathématique expérimentale et manouvrière. Cependant jusqu’où cette connaissance seule ne s’étend-elle pas? Combien de mauvaises machines ne nous sont pas imaginés que les leviers, les roues, les poulies, les câbles, agissent dans une machine comme sur un papier; et qui faute d’avoir mis la main à l’oeuvre, n’ont jamais su la différence des effets d’une machine même, ou de son profil?”*¹⁹⁵

No plano geral dos progressos humanos, a “esperança de sentido”, a conexão Condorcet e Diderot parece se despedaçar, irremediavelmente. Para ambos, a passagem do progresso do espírito humano para o aperfeiçoamento da espécie humana, nos planos institucional e biológico, seria problemática. Os desvios na comunicação entre os dois níveis está, para Condorcet, na “recepção da mensagem”, que, como lembra Chouillet, seria “mauvaise”. Seríamos nós que “recusamos a razão” e não a “razão que nos engana”.¹⁹⁶ Isso reflete a própria interatividade entre a teoria e a prática.

Diderot vê rupturas no próprio progresso do espírito humano. Chouillet, baseando-se no verbete “Dicionário”¹⁹⁷, afirma que, para Diderot, o espírito humano apresenta-se contido, fechado em si mesmo. Isto dá uma característica cíclica ao movimento do espírito humano, o que o diferencia de Condorcet, para quem o progresso coletivo, à semelhança do progresso individual, seria conforme um esquema linear e ascensional¹⁹⁸. Como veremos seria possível uma interpretação diferente da idéia de

¹⁹⁴ DIDEROT, D., verbete “Art”, in *Encyclopédie...*, op. cit.

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ CHOUILLET, J., op. cit., p. 239.

¹⁹⁷ “*Cependant les connaissances ne deviennent et ne peuvent devenir connues, que jusqu’à un certain point. On ignore, à la vérité, quelle est cette limite. On ne sait jusqu’où l’espèce humaine irait, ce dont elle serait capable, si elle n’était point arrêtée dans ses progrès. Mais les révolutions sont nécessaires; il y en a toujours eu, et il y en aura toujours; les plus grand intervalle d’une révolution à autre est donne: cette seule cause borne l’étendue de nos travaux. Il y a dans les sciences un point au-delà duquel il ne leur est presque pas accordé de passer.*” (Apud, CHOUILLET, J., op.cit., p. 240).

¹⁹⁸ “*Nous parlions de retour seculaire à la querelle des Anciens et des Modernes. En effet l’argument principal dont se sert Condorcet pour justifier sa doctrine n’est pas différent de celui dont se servait Fontenelle en 1688 dans la Digression sur les anciens et les modernes: a savoir que le développement*

progresso em Condorcet. Partindo das mesmas premissas estabelecidas por Chouillet, dessa correlação entre Condorcet e Diderot mediada pelo elemento lúdico, podemos interpretar o progresso, não mais dissociado entre espírito e espécie, mas integrado, tal como o conceito de “perfectibilidade” o presume. Trata-se de um programa em que se supõe o progresso total ou então a decadência. Os intervalos entre os progressos do espírito _ epistêmico_, das instituições _ político, jurídico_ e da espécie _saúde e bem estar físico_ podem manter-se separados, mas não por muito tempo. Ou comunicações se estabelecem entre esses níveis, ou ocorre a barbárie ou decadência¹⁹⁹. O aspecto interativo da relação entre teoria e prática supõe, de certa forma, que, ao se aplicar os conhecimentos, a própria realidade se transforma, exigindo novas abordagens. Nesse sentido é que se pode falar de *progresso total*.

*

Com a Revolução, a emergência do fator “mudança” coloca o *quadro* condorcetiano em movimento. Como enuncia G.-G. Granger, longe de tirar uma filosofia do homem da Matemática Social, o Marquês vai, numa reviravolta de seu pensamento, buscá-la na obra histórica, o *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, em que exalta a “*conscience de la durée historique, dimension irrecusable du fait humain*”²⁰⁰. Abraham A. Moles vê em Condorcet um dos pioneiros do uso dos “quadros” como

collectif de l'esprit humain est comparable en tous points à celui d'un individu ajoutant continuellement les connaissances nouvelles aux connaissances acquises, à cette différence près que l'humanité, faite d'une succession d'individus, ne meurt jamais et que par conséquent le progrès de l'esprit est indéfini par nature. Du schéma cyclique qui fut celui de Diderot, nous sommes donc revenus au schéma linéaire (et ascensionnel) qui caractérise la pensée du début du siècle.” (id. ib., p. 241.)

¹⁹⁹ Chouillet não pôde deixar de ver no programa de Condorcet uma tecnocracia, ou seja, um domínio total do espírito sobre o social e o biológico. Tratar-se-ia do advento do reino das manipulações da máquina, desde o melhoramento genético até o controle moral: “*J'ai parlé imprudemment peut-être de manipulation génétiques. Le jugement de Condorcet n'est pas très clair sur ce point. A certains moments il récuse l'idée de transmission individuelle par hérédité, a d'autres il fait comme cette transmission était nom seulement possible, mais nécessaire. (...) Quand il parle d'une étape de l'évolution où la pratique de l'injustice sera physiquement impossible, il faut bien qu'il accepte, même de manière implicite, que cette impossibilité physique découle d'une particularité physique. Ai-je dégradé l'image qu'on peut se faire de Condorcet en liant sa conception du progrès moral à la réalisation d'un plan de réformes non seulement sociales mais médicales? Je crois plutôt l'avoir située à sa véritable place, qui est celle d'un réalisme à longue portée, seule manière concevable de sortir de l'impasse idéaliste. (Id. ib., p. 243.)*

²⁰⁰ GRANGER, G.-G., *La Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*, Odile Jacob, p. 159.

instrumento na abordagem de fenômenos imprecisos²⁰¹. Um outro fator interessante é a proposta do *esboço de um quadro*, presente em sua última obra filosófica. A técnica do *esquisse* retoma, de certo modo, os modelos diderotianos, no sentido em que ambos buscam uma determinada forma de compreender o fluxo criador. Para Condorcet, o *esquisse* vale pela operacionalidade, enquanto Diderot se atém ao ato criador, ao “gesto inicial enquanto ele é pura energia”, muito mais do que ao trabalho acabado, diz Delon²⁰². Mas quando se pensa no espírito, tanto do artista, quanto do gênero humano, ambos, *mutatis mutandis*, se revelariam mais pela fluidez do *esquisse* do que pela estrutura fixa do quadro.²⁰³ O elemento comum seria o “inacabamento paradoxal”, em que tudo o que não é essencial seria varrido com o tempo²⁰⁴. A ciência é constructo (quadro), artificial e transitório como as palavras. Para Diderot esse mal é irremediável, no sentido de que nenhum dogmatismo tem razão de ser frente ao aspecto jocoso e fluido do mundo, que desmente sua pretensa seriedade²⁰⁵. Condorcet admite a possibilidade de um progresso, de um afinamento da língua-método universal, no combate ao ruído.

²⁰¹ Condorcet já teria notado a importância “dos quadros de dupla entrada, resumindo dentro de uma disposição condensada e em duas dimensões toda uma série de casos diferentes, resultando da combinação de duas variáveis suscetíveis de serem listadas: as províncias da França, as categorias sociais, as nacionalidades etc., e por outro lado, os rendimentos, o número de filhos, a fertilidade das terras, os meios de transporte etc. Podemos cruzar dentro dos quadros numéricos todas as expressões quantitativas, quaisquer que sejam e qualquer que seja sua escala de medida - desde que ela seja comum a todas as combinações de duas variáveis”. MOLES, A. A., *As ciências do impreciso*, ed. Civilização Brasileira, tradução. Gloria C. Lins, p. 226.

²⁰² Para Delon, em Diderot o “*esquisse*” não visaria a representação, mas sim uma linha de força, ligando-se a um personagem ou, numa cena, ao eixo do movimento. (DELON, M., *L'idée d'énergie au tournant des Lumières*, p. 128).

²⁰³ “*Les esquisses ont communément un feu que le tableau n'a pas. C'est le moment de chaleur de l'artiste, la verve pure, sans aucun mélange de l'apprêt que la réflexion met à tout; c'est l'âme du peintre qui repand librement sur la toile.*” (DIDEROT, D. *Salon de 1765 - 1767*)

²⁰⁴ “*La volonté humaine se heurte aux puissances destructives de la nature. Un équilibre s'établit dans ces pierres que redeviennent l'esquisse d'un bâtiment. La ruine fait retourner l'oeuvre à l'état de projet, d'élan énergétique.*” (DELON, M., *op. cit.*, p. 129).

“A atenuação do papel das matemáticas no conhecimento da física e da cultura, em Diderot, corresponde ao que ele chamou de ‘anatomia metafísica’: análise de elementos costumeiramente reunidos, o que nos dirige ao caos primitivo. A harmonia é só um dos casos possíveis dentro do mundo, das idéias, dos valores. *Ceticismo*, de um lado, e *sátira* de outro, indicam, sob a camada ‘harmônica’, um turbilhão cujo ritmo é estonteante. O repouso mostra-se aparente”. (ROMANO, R., *Silêncio e ruído*, ed. Unicamp, p.43.)

Capítulo 3

O JOGO CONTRA A NATUREZA: O OBJETO

O jogo, em Condorcet, figura o modo de ser humano frente ao mundo. Este, numa perspectiva metafísica, não seria, obviamente, um jogo sem regras, negando-se o rigor das determinações das leis “naturais” ou admitindo um acaso na constituição das leis que se sucederiam conforme o rearranjo cego da totalidade das coisas. A natureza se regula, como num cálculo bem feito, segundo mecanismos rigorosos que não dão saltos. Contudo, é facultado ao homem poder conhecer tais mecanismos, e atuar sobre eles, de modo a opô-los e desviá-los.

No Século Dezoito, de modo geral, a natureza é pensada enquanto “jogo”, no sentido de forma de distribuição de uma coleção, um arranjo. Nesse sentido, haveria vínculos entre os fenômenos, regulando-os na sua concomitância e sucessão. O mundo, em sua completude, é máquina, sistema único e fechado, no qual se encadeiam todos os seres nele agregados, como peças de uma engrenagem maior, subsistemas ou articulações de uma articulação maior²⁰⁶. Há uma ordem segundo a qual os corpos situam-se relativamente uns aos outros, e segundo a qual eles se movem. Variaram entre os filósofos as concepções da natureza das entidades componentes do sistema, das combinações dos elementos e dos vínculos inerentes às agregações.

Os fisiocratas retomaram a figura do “animal”, para explicar a circulação dos elementos no interior de um sistema que se autopreserva. Trata-se de um modelo originado da fisiologia cartesiana. A idéia de fluxo circular da economia nos primeiros fisiocratas inspirou-se na descrição dos movimentos do sangue no corpo dos animais.

²⁰⁶ “Un mecanisme, c'est une configuration de solides en mouvement telle que le mouvement n'abolit pas la configuration. La mécanique est donc un assemblage de parties déformables avec restauration périodique des mêmes rapports entre parties. L'assemblage consiste en un système de liaisons comportant des degrés de liberté déterminés: par exemple, un balancier de pendule, une soupape sur came, comportent un degré de liberté; un écrou sur axe fileté en comporte deux. La réalisation matérielle de ces degrés de liberté consiste en guides, c'est-à-dire en limitations de mouvements de solides au contact. En toute machine, le mouvement est donc fonction de l'assemblage, et le mécanisme, de la configuration.” (CANGUILHEM, G., “Machine et organisme”, in *La connaissance de la vie*, Vrin, 1980, pp. 102-3.

Quesnay escreveu mesmo uma obra sobre a “economia animal”. O seu “*Tableau*” supõe que a circulação da riqueza, do produto líquido, obedeceria a leis com a regularidade de um “complicado ciclo”, cujo processo se repetiria, sempre o mesmo. Na base de tal repetição, estaria a identificação entre as leis físicas e as “morais”, ambas compreendidas no conceito de lei natural²⁰⁷. Os fisiocratas permaneceram no âmbito do cartesianismo. Tudo se reduziria à matéria, figuras e movimento. Para explicar os fenômenos vitais, eles tiveram que recorrer a idéia de alma espiritual.²⁰⁸

A noção de *rapport* diderotiana reflete uma outra visão lúdica do universo. Como relaciona Chouillet, as *Pensées philosophiques* e a *Lettre sur les aveugles* vislumbram um universo que “*pourrait être le resultat d’une quantité infini de ‘jets de dés’ ou dit-il encore, d’une ‘somme infinie de combinaisons’*”.²⁰⁹ Três anos mais tarde (1749), continua Chouillet, o cego Saunderson em sua agonia exprimirá: “*Je peux vous soutenir que toutes les combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et qu’il n’est resté que celles où le mécanisme n’impliquait aucune contradiction*”.²¹⁰ Para Diderot, o homem fala do acaso devido à impossibilidade de “*predire le chiffre qui sortira*”, diz J. Roger. O universo seria uma grande jogo de dados, onde tudo é determinado e nada é conhecido, “*où les dés eux-mêmes changent de forme au cours du jeu*”.²¹¹ Essa característica daria um tom de incerteza ao conhecimento do universo. Essa incerteza configura-se na correlação *acaso e necessidade*, como indica D. L. Fayette:

“La notion de combinatoire est au principe de toute morphogénèse. Toutes les combinaisons possibles sont susceptibles de s’actualiser, ici, maintenant, plus tard ou ailleurs. L’ordre naît en somme des règles du jeu. Ainsi se concilient les concepts contradictoires du hasard et de la nécessité par le biais de la probabilité statistique. Le déterminisme en sa contrainte va se déployer sur la toile de fond du chaos originel. Si les rencontres sont aléatoires, les effets deviennent nécessaires, une fois élaborés des ensembles de possibles qui, du fait même, constituent des structures

²⁰⁷ BROWN, R., *The Nature of Social laws -Machiavelli to Mill.*, Cambridge University Press, p. 101.

²⁰⁸ A. J. Roger caracteriza da seguinte forma essa doutrina: “*Les ‘âmes’, vegetative ou sensitive, tendent à disparaître, car elles expriment précisément cette activité spontanée de la matière vivant. Mais il n’est pas encore question de prêter aux lois du mouvement le pouvoir d’organiser et de faire vivre la matière.*” (*Les Sciences de la Vie dans la Pensée Française du XVIIIe Siècle. La génération des animaux de Descartes à l’Encyclopédie*, Arman Colin, 1971, p. 768.)

²⁰⁹ DIDEROT, D., “*Pensées philosophiques*”, XXI, *Oeuvres*, Gallimard.

²¹⁰ DIDEROT, D., *Lettre sur les aveugles*, apud CHOUILLET, J., *op. cit.*, p. 237.

²¹¹ ROGER, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe Siècle...*, p. 663.

relativement durables qui transitoirement se stabilisent, 'le mouvement continue et continuera de combiner des amas de matière jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer' »²¹²

A especulação filosófica teve grande interesse nessas questões, principalmente no relativo ao problema das causas enquanto fatores capazes de engendrar a ordem das coisas. Debate-se sobre a origem exógena ou endógena da ordem. No primeiro caso supõe-se Deus como criador do sistema de causas finais ou agindo através das almas ou faculdades enviadas para animar a matéria que, por si só, seria inerte. A matéria inerte e passiva seria movida por Deus, obedecendo a suas leis rigorosas. Na perspectiva endógena, a matéria possuiria força autônoma, sendo capaz de se organizar por si. O materialismo de La Mettrie supõe, pela primeira vez na história da ciência, uma concepção em que a ênfase tende a afastar-se do enfoque do *elemento* para o da *organização per se*²¹³. Assim, a diferença entre os estados e propriedades das coisas materiais “*decorreria, não da natureza intrínseca das suas matérias-primas, mas das diferentes maneiras em que esses materiais estavam organizados*”²¹⁴. É destacável o poder da matéria de se autoconfigurar. Voltaire apresentou forte resistência a essa idéia. A matéria seria impotente, estéril. Como enuncia J. Roger, semelhantes partidos tiveram suas conseqüências políticas. Para Voltaire, assim como nada vem da matéria, nada viria do povo, que, portanto, deveria apenas obedecer. Inversamente, para Diderot, “a ordem se inscreve na matéria e seus movimentos, o pensamento emerge da sensibilidade

²¹² FAYETTE, Denise Leduc- “Diderot, le desordre, le mal”, *Révue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 3 -juillet-septembre, 1981, P. 339-340.

²¹³ Ver Walter BUCKLEY, *A sociologia e a moderna teoria dos sistemas*, Cultrix, trad. O. M. Cajado, revisão Gabriel Cohn, p. 62.

²¹⁴ Burkley cita a obra de J. Goodfild, *The Architecture of Matter*, N. Iorque: Harper & Row, 1962. Conf. 63. Uma certa manifestação dessa intuição de La Mettrie repercute no debate entre Helvétius e Diderot em torno da disputa da primazia concedida respectivamente, ora à constituição natural, ora à educação. Condorcet teve um interesse especial por semelhante debate. Embora dando primazia à educação, à arte humana, ele teria admitido também a determinação primeira da constituição natural, o que não significaria, ao ser ver, a impossibilidade do aperfeiçoamento constitucional, tanto do físico como do moral. A Esse respeito consultar principalmente o texto *Fragment sur l'Atlandite*. Por tais idéias Condorcet tem sido mesmo interpretado como um defensor da eugenia.

universal”.²¹⁵ Sendo assim, as formas “sairiam” da própria matéria, o que estaria coerente com a opinião diderotiana de que o povo tem o direito de governar a si mesmo.²¹⁶

**

Condorcet preocupa-se com o mundo não enquanto totalidade, mas como sistema de causas que se interagem. Na análise das possibilidades de se aperfeiçoar a constituição natural do homem em seus aspectos físicos, intelectuais e morais, importantes teses sobre as relações de causalidade são emitidas por Condorcet. No “Plano” para as academias, são traçados diversos projetos em torno da investigação das causas que atuam sobre o homem, visando dominá-las, opô-las em função da melhoria da espécie.

Se “leis” determinam as ocorrências (*événements, faits*), é possível conhecer e agir racionalmente. Em toda parte, o homem controla-se em função de sua crença nas representações que ele mesmo faz da regularidade, do curso dos fenômenos. Essa hipótese da regularidade, mesmo sempre verificada, não pode ser vista como verdade apodíctica. De acordo com essa conjectura, ergue-se o “quadro” dos progressos apresentado no *Esquisse*, que indicaria a “perfectibilidade indefinida” do homem. Semelhante progresso estaria garantido,

*“du moins, tant que la terre occupera la même place dans le système de l’univers, et que les lois générales de ce système ne produiront sur ce globe, ni un bouleversement général, ni des changements qui ne permettraient plus à l’espèce humaine d’y conserver, d’y déployer les mêmes facultés, et d’y trouver les mêmes ressources”.*²¹⁷

Essa especulação, longe de professar um “determinismo rigoroso”, em que tudo estaria fixado de uma vez por todas, induz mais a supor um mundo cujo estado presente é resultante das combinações de seus estados pretéritos. A atividade humana mostra, porém, a possibilidade de mudanças nas tendências de semelhantes organizações. O arranjo

²¹⁵ ROGER, J. *Op. cit.*, p. 775.

²¹⁶ Ver ROGER, J., *id. ib.* Eis como E. de FONTENAY expõe as consequências dessa tese no modelo de cidade diderotiano: “Loin que la métaphore du corps serve, comme ce fut si longtemps et de tant de manières le cas, à justifier une politique autoritaire et centraliste, c’est la métaphore d’une société spontanément anarchique et s’érigeant tant bien que mal en république qui va permettre de comprendre la nouvelle image du corps, celle d’un organisme dont l’organisation ne connaît qu’un équilibre instable et dont le principe vital se fait immanent et pluriel.” (*Diderot ou le matérialisme enchanté*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1981, p. 157).

²¹⁷ *Idem*, p. 81.

definitivo do mundo refere-se a uma constância observada, cuja permanência é verossímil. A ordem é apenas um postulado do motivo de crer. Na perspectiva metafísica, ela seria “*vide de sens*”.

“... dire qu’il existe peut-être dans l’univers un ordre que nous ne voyons pas, c’est apporter, non une preuve que cet ordre existe, mais un motif de ne pas en nier l’existence”.

(...)

*Cet mot d’ordre, appliqué à la nature, est vide de sens, s’il ne signifie un arrangement dont nous saisons la régularité et le dessein”.*²¹⁸

A convicção do determinismo, da qual está impregnada a filosofia de Condorcet, não suprime em nenhum momento a noção de “acaso” e “liberdade”. Embora existam leis que regulam os transcurtos, estes, devido às mais diversas combinações “aleatórias” de fatores (nem todas as combinações são boas, coerentes), realizam-se de modo a cumprir ou efetuar, com maior ou menor precisão, as determinações gerais. Por exemplo, um homem pode estar determinado em princípio, como a média do lugar em que vive, a atingir uma idade X. No entanto, uma série de fatores podem se combinar antecipando o seu desaparecimento. As causas se entrelaçariam de tal modo que só poderíamos, de antemão, contar com a probabilidade média, índice do melhor partido, mas que não garante nenhum resultado²¹⁹. Os limites existem, mais eles podem ou não serem ultrapassados. A respeito disso nada se poderia decidir de uma vez por todas.²²⁰

O acaso não é concebido como entidade metafísica, mas enquanto categoria para se compreender o modo de ser do homem no mundo. Nesse aspecto, o acaso é uma hipótese lúdica, vinculada às estratégias de um saber de intervenção. Isto se relaciona, portanto, ao problema da “informação” – instrução aberta.

Em Condorcet, o princípio estocástico, já formulado por J. Bernoulli, possibilita conceber as leis como determinações concebíveis em termos de “grandes números”, ou

²¹⁸ “Avertissement insérés dans l’édition complète des oeuvres de Voltaire”, *Oeuvres*, IV, pp. 222-3.

²¹⁹ A este respeito diz Pascal: “Puisqu’il suffit qu’elle (une chose) soit possible quelquefois, pour faire qu’elle ne soit pas impossible, sans qu’il soit nécessaire qu’elle le soit toujours. il n’est pas impossible aux hommes de vivre soixante ans, et cependant il n’est pas au plein pouvoir de tous les hommes d’arriver à cet âge, ni de s’assurer seulement d’un instant de sa vie”. (“Écrit sur la grâce”, in *De l’esprit géométrique...* Flammarion, p. 188).

²²⁰

seja, atribuídas às massas dos acontecimentos e não especificamente às ocorrências singulares²²¹. A sua idéia de liberdade é uma espécie de flutuação estatística:

*“Quant à l’existence des événements indifférents, il est difficile d’en nier la possibilité, parce que l’on peut supposer que le petit dérangement qui résulte de cet événement soit imperceptible pour la totalité du système général. Supposons, par exemple, cent millions de planètes mues suivant certaines lois, il est évident que leur position peut être telle qu’un léger dérangement dans la vitesse de l’une d’elles ne changera pas leur ordre d’une manière sensible, dans un temps même infini: c’est encore plus vrai pour les systèmes de corps qui, après un petit dérangement, reviennent à l’équilibre. L’ordre du monde peut être changé par la seule différence d’un mouvement que j’aurais fait à droit ou à gauche, mais il peut aussi ne pas être.”*²²²

Permeada pela metodologia do cálculo das probabilidades, a política se faz compreender pela natureza estocástica da “lei”. A definição de lei enquanto *“une détermination générale dont les preuves ne peuvent varier d’un jour à l’autre”*²²³, expressa em um contexto político, traduz-se em diferentes níveis. Sendo assim, onde uma suposta ordem se apresenta, é sempre possível estabelecer sua lei:

*“En supposant un ordre d’événements quelconques, ils suivront toujours entre eux une certaine loi générale. Supposez deux mille boules placées sur une table, quel que soit leur ordre, vous pourrez toujours faire passer une courbe géométrique par le centre de toutes ces boules; en conclurez- vous qu’elles ont été arrangées suivant un certain ordre ?”*²²⁴

Uma suposta ordem encontrada pode nascer tanto do “acaso” como do “tempo”, de modo que a existência da mesma não possibilita determinar nenhuma intenção²²⁵. A

²²¹ Retomo aqui o sentido intuitivo de que a lei, o aspecto constante, se aproxima da “verdade”, ou confirma-se, na medida em que o número de experiências aumenta. A lei de Bernouille afirma que *“à la longue, les événements se produisent proportionnellement à leur probabilité ou peu s’en faut.”* (L. BACHELIER, *Le jeu, la chance et le hasard*, Flammarion, p. 118). Ou *“La fréquence d’apparition d’un phénomène ayant une probabilité donnée tend vers cette probabilité quand le nombre des essais est multiplié”* (Alain DESROISIÈRES, *La politique des grandes nombres*, op. cit., p. 73).

²²² “Avertissements”, p. 222.

²²³ “Aux amis de la liberté, sur les moyens d’en assurer la durée” (1790), *Oeuvres*, X, p. 177-8.

²²⁴ “Avertissements...”, p. 222.

²²⁵ CONDORCET, M., “Calcul sur les arrangements réguliers”, in *Arithmétique politique*, op. cit., p. 281.

possibilidade de um suposta “ordem” ser susceptível de constatação matemática não implica nenhum finalismo ou desígnio.

A imagem do jogo, na filosofia política de Condorcet, tem na “lei” uma categoria que possibilita pensar ocorrências singulares, não como resultantes do “acaso”, mas como variações que podem ser mensuradas tendo em vista um padrão. Da representação da lei, enquanto expressão de uma “ordem” (matemática, física, ou social), para a sua declaração como ato político, a idéia de *padrão geral* torna-se o elemento comum. No campo político, na manifestação da soberania, a lei “*ne doit pas avoir pour objet que de régler la manière dont les citoyens d’un état doivent agir dans les occasions où la raison exige qu’ils se conduisent, non d’après leur opinion et leur volonté, mais d’après une règle commune.*”²²⁶ Ao lado da idéia de padrão geral, destaca-se o campo da flutuação inerente aos aspectos psicológicos dos elementos ligados à vontade e à opinião. A lei representa também a própria autonomia humana frente à natureza, expressa na possibilidade de seguir determinações declaradas, comunicadas.

A política e a moral (a sociedade), como o mundo físico do qual elas seriam manifestações mais complexas, determinam-se também por suposta “leis” ou tendências gerais. No entanto, devido à própria organização peculiar do homem, as eventualidades são mais constantes no plano político e moral, que apresentaria fontes suplementares de incertezas. O padrão humano de determinação, incompreensível se desvinculada do problema das diversas qualidades e quantidades de informação a serviço da deliberação política e moral, torna as escolhas individuais extremamente aleatórias.

Condorcet supõe, é verdade, a “unidade” entre as regularidade naturais e humanas, mas atenta também para um desnível. Por agir conforme representações dos fenômenos que dizem respeito às suas *estratégias*, o indivíduo humano seria uma espécie de **anomalia** natural. Esta revelar-se-ia na identidade e na diferença entre os níveis natural e social. Eles seriam, para um observador absoluto, análogos, isto é, obedeceriam às mesmas determinações. No entanto, para nós, observadores relativos, essa identidade não é observada. Dessa forma instaura-se uma *desregulagem negativa*.

²²⁶ “Lettres d’un bourgeois de New Haven à un citoyen de Virginie”, Letre première, *Oeuvres*, IX, p. 4.

Essa anomalia não seria necessariamente má, desde que nossas representações se prendessem à realidade. Mas tal desvio torna-se pernicioso em virtude do fato de que a estupidez levaria o homem a agir contrariamente aos ditames da “moral”, ou seja, da beneficência universal:

*“Dans l’homme ignorant, la justice n’est qu’une passion incompatible peut-être avec la douceur; dans l’homme instruit, elle n’est que l’humanité même soumise aux lois de la Raison”.*²²⁷

Na perspectiva política da deliberação coletiva, tem-se o seguinte possibilidade de desvio:

*“la proposition: Telle chose doit être réglée par la une loi; et la proposition, Telle loi sur cette chose est conforme à la raison et au droit, peuvent être regardées comme deux propositions qui peuvent être vraies ou fausses; et l’intérêt général est de faire en sort qu’il soit très-probable qu’elles seront presque toujours vrais. On peut réduire à quatre les causes des fausses décisions: intérêt, la corruption, les passions et l’erreur.”*²²⁸

*

Mesmo supondo uma conformidade entre as leis físicas e sociais²²⁹, ou, pelo menos a possibilidade de uma metodologia comum para o estabelecimento das mesmas, Condorcet tende a conceber o campo “social” com uma espécie de deformação daquele. Tudo seria igual entre esses campos, se visto por um ser inteligente estranho à espécie humana. Tudo seria igual entre o natural (“*physique*”) e o social “*pour un être qui, étranger à notre espèce, étudierait la Société humaine, comme nous étudions celle des*

²²⁷ *Idem*, p. 185.

²²⁸ “Lettres d’un bourgeois...”, *op. cit.*, p. 5.

²²⁹ No que se refere as relações entre os elementos (Química), Condorcet permaneceu newtoniano, admitindo um determinismo atrativo. No “Éloge de M. Bergman” (*Oeuvres*, III) encontra-se o significado do termo *afinidade*. Assim, ainda conforme Geoffroy, “afinidade” seria “a força desconhecida, em virtude da qual duas substâncias se unem formando uma combinação”, sendo que se uma terceira substância destrói essa primeira combinação já formada para formar uma nova com um destes princípios, diz-se que ela tinha com este princípio uma afinidade maior que o segundo princípio que dela tinha sido separado por ela” (p. 151). Com Bergman, o fenômeno em questão teria recebido uma definição mais rigorosa, passando então a ser denominado não mais de afinidade, mais de *atração eletiva*. O termo *atração* seria mais adequado, pois tal força semelhante à atração newtoniana, poderia ser observada em todos os corpos da natureza, e tenderia a aproximar, a unir as moléculas entre si”. Conforme o qualificativo *eletiva* a força não seria a mesma nas moléculas iguais em massa, mas variaria segundo a “natureza da substância que tendiram a se combinar” (p. 154).

Castors ou des Abeilles. Mais, ici, l'Observateur fait partie lui-même de la Société qu'il observe; et la vérité ne peut avoir que des Juges, ou prévenus, ou séduits". Estes desvios em relação ao conhecimento edequado indicam que o *equilibrio social* não é mero reajuste de forças cegas, determinando as posições das partículas sociais.

Prevalece o componente "informacional". Por exemplo, no *Discours de réception à l'Académie Française*, destaca-se o papel da imprensa, da "*Art conservateur de la Raison humaine*, princípio útil ao "*bonheur publique*" e patrimônio das nações esclarecidas. Seria em relação à *informação* que o acaso interfere nos afazeres humanos. Nada nos asseguraria contra um *retour de la barbarie*, a não ser o progresso das ciências sociais, ainda que nestas mesmas ciências a opinião seja susceptível de "*detourner sous ses pas, et s'attacher aux même erreurs qu'elle avoit abjurées*".²³⁰ A informação, sinônimo de conhecimento adequado para a autodeterminação, supõe o acaso enquanto a ausência de tal saber. A informação e o acaso constituiriam polos do conhecimento, cuja escala intermediária, para Condorcet seria passível de uma medida de credibilidade ou graus de confiança. No entanto, nem todos os fatores determinantes das ações individuais estariam sujeitos à medida.

A harmonia natural ou automática do mercado, expressão do equilíbrio social, é vista mais como uma idéia reguladora para a política ou ação comum, exercida pelo governo, do que uma realidade constatável²³¹. Ao analisar as possíveis aplicações do cálculo à "economia política", no *Tableau générale de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales*, Condorcet refere-se à ilusão frente ao objeto, fator que pode invalidar os cálculos. Há um desarranjo quando se muda de perspectiva, quando se passa do geral, do objeto enquanto massa, para os particulares, as "qualidades" pontuais, ou as indeterminações vinculadas ao interesse e à opinião,

²³⁰ "Discours de réception à l'Académie Française, in *Sur les élections*, Fayard, p. 184.

²³¹ O projeto de tornar todos homens virtuosos é "quimérico", admite Condorcet. Contudo, a desordem institucional e instrucional, do "método de educação" e do "sistema de leis", causa males sociais elimináveis. Dirigido por instituições adequadas, os homens só teriam "*besoin que d'écouter la voix de son coeur et celle de la Raison, pour remplir, par un penchant naturel, les mêmes devoirs qui lui coûtent aujourd'hui des efforts et des sacrifices: ainsi l'on voit, à aide de ces machines, prodiges du génie dans les Arts, un Ouvrier exécuter, sans intelligence et sans adresse, des chef-oeuvres que l'industrie humaine, abandonnée à ses propres forces, n'eut jamais égalés.*" ("Discours de réception...", *op. cit.*, p. 187).

considerados como elementos intrínsecos ao instinto de cada indivíduo em seu movimento de autopreservação:

“Ici la principale utilité de l'application du calcul sera de montrer que l'on a trop souvent adopté comme des vérités absolues et précises, plusieurs principes qui, susceptibles d'exceptions, et même de modifications, ne sont vrais qu'en général, et ne conduiraient même pas à des résultats suffisamment approchés; car presque toujours on a raisonné sur ces objets à peu près comme si, dans le calcul d'une grande machine hydraulique, on se bornait à la simple application des principes généraux de la mécanique. Ce serait encore de faire voir que souvent on a oublié d'avoir égard, dans le raisonnement à des données qu'il ne pouvait être permis de négliger, et qu'enfin, dans cette masse d'operations exercées, d'une manière indépendant. par un grand nombre d'hommes, et dirigées par l'intérêt, par l'opinion pour ainsi dire, par l'instinct de chacun d'eux; on a supposé un ordre, une regularité dont elles n'étaient pas susceptibles.”²³²

O “desnível” entre equilíbrio físico e social vincula-se ao problema da informação, que na *Lettre au Comte Pierre Verri (1773)*, é concebida como **forças que atuam sobre a mente**. Supõe-se a impossibilidade de um reducionismo, ou de se suprimir totalmente a interação. Reproduzo o texto, que, apesar de sua grande extensão, é indispensável para indicar a clivagem dos dois “níveis” de equilíbrio.

“La quantité de la marchandise universelle, celle d'une marchandise particulière, peuvent être rapportées à des nombres; mais l'envie d'acheter et celle de vendre ne sont susceptibles d'aucun calcul, et cependant les variations du prix dépendent de cette quantité morale, qui dépend elle-même de l'opinion et des passions. C'est une belle idée que de vouloir tout soumettre au calcul; mais, Monsieur, voyez les plus grands géometres de l'Europe, les D'Alembert et les Lagrange. Eh bien, ils cherchent le mouvement de trois corps qui s'attirent: ils supposent que ces corps sont des masses sans étendue, ou des corps très peu différents d'une sphère, et cette question, toute limitée qu'elle est par cent conditions qui la facilitent, les a occupés depuis vingt-cinq ans, et les occupe encore. L'effet des forces qui agissent sur la tête du commençant le plus borné, est bien plus difficile à calculer; et il a de plus les principes à poser, les lois des forces, et leur manière d'agir à connaître et à déterminer. Aussi, dans tous les problèmes économiques où il s'agit de la quantité, devons-nous nous estimer très heureux quand nous savons que l'une augmente et l'autre diminue dans un cas ou dans un autre; que l'une est positive et l'autre négative, grande ou petite, et ne pas chercher à en avoir la mesure. Je dis les problèmes économiques, et non les faits; car, par exemple, on peut savoir combien un

²³² CONDORCET, M., “Le projet réformulé –tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales”, in *Mathématique et société*, ed. Hermann, 1974.

*pays contient 'hommes un tel jour; on peut prouver que si on y détruisait le célibat monastique, la population y augmenterait; mais on ne peut calculer quelle serait la mesure de cette augmentation.'*²³³

A linguagem da identidade entre campo social e físico, embora presente, já indica uma “ruptura” da correlação de causas entre esses dois campos, recortados pelo saber e a ação humanos. As “forças” que atuam sobre a mente indicam um novo patamar de organização ou de busca de equilíbrio. O termo “força”, com o sentido de causas desconhecidas, aplicar-se-ia aos dois domínios. Semelhante força pode ser, de certo modo, calculada com precisão no âmbito dos corpos físicos. Contudo, no campo social esse cálculo tem seus limites e as medidas nem sempre podem ser estabelecidas.

A diferença entre determinação causal “típica” do mundo físico e a que prevalece no social refere-se mais às possibilidades do conhecimento, ao motivo de crer. O acaso é o efeito da ignorância. Os homens agem conforme “leis” que se representam²³⁴. No entanto, ao representarem erroneamente ou sem reflexão, sem informação adequada, ou ludibriados, eles estabelecem, no âmbito individual, critérios de ação indevidos, e, no plano coletivo, leis comuns “desequilibradoras”. O interagir social é um fenômeno de

²³³ CONDORCET, *Mathématique et société*, *op. cit.*, pp. 102-3 e *Oeuvres*, I, p. 288.

²³⁴ Conforme mostrou Granger, o termo metafísica em Condorcet significa psicologia e lógica e opõe-se à física, como o homem opõe-se à natureza (*op. cit.* p. 7). No que se refere à representação, Condorcet identifica os seguintes tipos de proposição: as primeiras referem-se às *verdades idênticas*, que são todas igualmente certas. Um outro grupo diz respeito aos *fatos físicos*, em que se verificam dois sentidos: um é verdadeiro idênticamente: “*je vois tel objet, l'or se dissout dans l'eau régale, cela signifie que j'ai une certaine sensation, que le métal que j'appelle [or] est le même qui se dissout dans l'eau régale*”. No segundo caso, “*la proposition n'a qu'une probabilité plus ou moins grande*”. Na terceira espécie de proposição, não se encontraria nem mesmo este último tipo de probabilidade. Agora ter-se-ia uma verdade hipotética. Por exemplo, “*le cheval a mal au pied*” (ou “*les hommes aiment leurs enfants*”). Isto significa, explica Condorcet, “*que j'ai une certaine sensation, ou qu'il existe un corps de telle forme dans tel endroit, ou enfin que le corps est doué de sensibilité*”. (“*Fragments intitulés métaphysique*”, in *Arithmétique politique, Textes rares...*, *op. cit.*, p.343). Verifica-se, admite G. Granger, proposições (a) *puramente nominais* (combinação de modos), (b) *existenciais* e (c) *hipotético-conjunturais*, no caso referindo à sensibilidade e à conduta dos seres animados. Baker não se decide a respeito do caráter dessas proposições: seriam menos prováveis ou radicalmente diferentes? A afecção é mais hipotética do que a gravitação? Pergunta. Contrariamente ao que ele acredita, Condorcet não “amenizou” as conseqüências de semelhante hierarquização. Na verdade, como enuncia G. Granger, verifica-se uma sobreposição de sentidos em que proposições do tipo *a* possuem um sentido, do tipo *b* dois sentidos e do tipo *c*, três sentidos. (*op. cit.*, p. 25). Daí o caráter aleatório do comportamento humano, seu lado “psicológico concreto”. Ainda que todos os dois campos sejam susceptíveis de avaliação, nas ciências sociais esta susceptibilidade estaria sujeita A “fontes suplementares de incertezas” (RASHED, *op. cit.*, pp. 29-30).

comunicação de força e informação. Na sociedade humana prevalece a “quantidade moral”, ligada às paixões e às opiniões.

A mecânica prática é a “combinação de novos meios simples de modificar e controlar forças”, dirigindo e regulando movimentos, bem como de “dispor as diversas partes de uma máquina”, variando suas “disposições para produzir um efeito dado.”²³⁵ Nesse caso, os produtos são susceptíveis de uma “medida rigorosa”. Todavia, diz Condorcet, tal não ocorre com a arte de agir sobre “*notre esprit, notre âme ou sur nos sens, dont les productions ne peuvent être immédiatement jugées que par l’effet qu’elles produisent*”.²³⁶ Neste último caso, “*les produits*” não se “*séparent aisément des procédés qui les ont formés*”. A originalidade e a eficácia de ação só podem ser julgadas segundo uma “*sensibilité réfléchie*”.²³⁷ Os meios empregados pela arte moral e política podem servir tanto “*pour la propagation de la vérité ou celle de l’erreur, pour exciter à la vertu ou pour entraîner au crime*”.²³⁸ Todavia, através da instrução pública pode se agir sobre a individualidades, a *aléa* local, possibilitando elevar a qualidade intelectual e moral da massa social. Mas essa instrução deve ser intensa e permanente, para acompanhar as “revoluções trazidas pelo tempo”.

Há, no âmbito social, um fenômeno característico das ações humanas: o efeito retorna e age sobre a sua causa. As deliberações humanas se regulam por um princípio segundo o qual os próprios critérios escolhidos são susceptíveis de modificações voluntárias e conscientes, conforme seus próprios *resultados* e informações posteriores. Num texto exposto à Academia de Ciência, ainda de 1782, Condorcet estabelece dois níveis de percepções de ordem do mundo. Conforme o primeiro, a natureza inteira deve estar “sujeita às leis gerais”; pelo menos, tudo concorre para provar essa hipótese. Assim, a desordem é apenas aparente: “*tout désordre apparent nous cache un ordre que nos yeux*

²³⁵ CONDORCET, *Oeuvres*, VI, p. 490.

²³⁶ CONDORCET, *Oeuvres*, VI, p. 512.

²³⁷ *Id. ib.*, p. 512. A única forma de se obter objetividade no julgamento do mérito de uma obra no campo das ciências metafísicas e sociais seria através de um transporte da sensibilidade no tempo em que as produções novas se realizaram: “*pour reconnaître le génie, il faut en quelque sorte transporter, non son esprit, mais sa sensibilité, dans le temps où ces productions étaient nouvelles; il faut se créer une sorte de sensibilité réfléchie, d’après laquelle on peut les juger*” . (*idem*)

²³⁸ CONDORCET, *Oeuvres*, VI, p. 499.

*n'ont pu apercevoir.*²³⁹ Quando se fala da “história do homem”, um novo estatuto de causalidade é anunciado como produzindo os mais diversos efeitos²⁴⁰. Contudo, nesse âmbito, os efeitos passam a agir sobre as causas: “*Ces causes sont en même temps liées entre elles, dépendent l'une de l'autre, et peuvent encore être modifiées par l'effet des changements même qu'elles ont produits.*”²⁴¹ O homem é um efeito que age sobre sua própria causa, ou seja, é um jogador e não apenas joguete.

*

Tanto os entes físicos, quanto os humanos, obedecem a determinações que podem ser conhecidas como fatos gerais. O determinismo revela-se como tendência ao equilíbrio. Porém, para a humanidade, equilíbrio não é mais uma disposição natural. O seu ideal, ou excelência, é até mesmo desconhecido. Se um “estado natural”, mesmo que regulador, pode ser compreendido enquanto modelo do equilíbrio, ele deve ser restabelecido ou conquistado coletivamente, conforme determinações contratuais. O suposto equilíbrio ideal é sempre um horizonte. A desigualdade de direitos, que reina de fato entre os homens, revela uma fratura do equilíbrio. Admitir que estamos no melhor dos mundos possíveis “*par l'avantage commun*” é o mais odioso dos absurdos: “*L'orgueil du fort se laisse aller aisément à croire que le faible a été formé pour lui; mais ce n'est là ni la philosophie de la raison, ni celle de la justice*”²⁴². A busca do equilíbrio é exigência que a “natureza” impôs ao homem. Na verdade, este representa um desequilíbrio do sistema geral de causalidade. A única forma do homem reencontrar o equilíbrio é forjando novos arranjos. Isto, por sua vez produz novos desequilíbrios, e, assim por diante, indefinidamente. Por isso, o homem é um animal condenado a se aperfeiçoar.

O equilíbrio perfeito é apresentado no *Esquisse* como idéia reguladora, constatada pela observação da sociedade. A obediência às determinações gerais exige conhecimento

²³⁹ “Discours à la Académie des Sciences”, *Oeuvres*, I, p. 419.

²⁴⁰ “Combien l'histoire de l'homme même est-elle encore ignorée? La terre qu'il habite, sa température, son humidité, son élévation plus ou moins grande, les productions du sol, les travaux de la culture, les différents espèces d'occupation, la manière de vivre, de se vêtir, les usages, les gouvernements, les lois, toutes ces causes agissent sur la durée de la vie, sur la fécondité, sur la force de l'homme, sa santé, son activité, son industrie, son caractère, sa morale même et son génie.” *Idem*, p. 4211-2.

²⁴¹ *Idem*, p. 422.

²⁴² *Fragment sur l'Atlantide*, p. 325.

e informações a respeito do que é próprio a cada um, em cada situação ou conjuntura social.

“Comment, dans cette étonnante variété de travaux et de produits, de besoins et de ressources, dans cette effrayante complication d'intérêts, qui lient la subsistence, le bien-être d'un individu isolé, au système général des sociétés, qui le rend dépendant de tous les accidents de la nature, de tous les événements de la politique, qui étend en quelque sorte au globe entier sa faculté d'éprouver, ou des jouissances, ou des privations; comment, dans ce chaos apparent, voit-on néanmoins, par une loi générale du monde moral, les efforts de chacun pour lui-même servir au bien-être de tous, et, malgré le choc extérieur des intérêts opposés, l'intérêt commun exiger que chacun sache entendre le sien propre, et y obéir sans obstacles?”²⁴³

Esse pressuposto equilíbrio não se desvincula de um programa político, voltado para maximização da liberdade individual e para o desenvolvimento das faculdades que possibilitam a boa escolha. Trata-se de suprimir obstáculos ao livre curso das atividades individuais, na busca da satisfação de necessidades e interesses. A instrução torna-se um direito, na medida em que ela é garantia dos próprios direitos primitivos. A função pública vincula-se a garantir o livre equilíbrio das forças sociais, tornando-o compatível com o exercício dos direitos:

“Le soin d'assurer à chacun les droits qu'il tient de la nature est encore à la fois la seule politique utile, le seul devoir de la puissance sociale, et le seul droit que la volonté générale puisse légitimement exercer sur les individus”²⁴⁴.

*

No “Quadro Geral da Ciência...”, Condorcet, ao distinguir os diferentes níveis de atuação da Matemática Social, destaca um patamar que se sobrepõe às relações econômicas: o plano da atividade política. Eis como essas correlações entre os homens são destacadas: “*jusqu'à ici*”, escreve, “*nous n'avons considéré les nations que comme des collections d'hommes occupés de leurs intérêts ou de leurs travaux. Il nous reste à les considérer comme un corps dont le pacte social a fait, en quelque sorte, un individu moral.*”²⁴⁵ O termo “coleção” indica um ajuntamento que não se integra em termos de

²⁴³ *Esquisse ...*, p. 219

²⁴⁴ *Esquisse ...*, p. 220.

²⁴⁵ CONDORCET, “Projet reformulé: tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales, *op. cit.*, p. 213.

formação de um corpo (moral). Essa nova entidade não “subsume”, nem nega as individualidades. Semelhante coleção possui uma pluralidade de cabeças. Ela resulta de um contínuo processo de escolhas individuais que lhes dá a forma que melhor lhes convenha. Por isto, o todo, quer na forma de Estado ou de “tradição”, não determinaria as individualidades. Condorcet recusa o “Espírito Geral” de Montesquieu e teria renegado os estágios da humanidade, tal como Vico os concebera. Repudia a idéia de que os atos individuais são determinados por totalidades²⁴⁶. As épocas, tais como Condorcet as entende, são recortes históricos *a posteriori*, com finalidades heurísticas. Não há, nele, uma preocupação com o espírito da época, ou com as leis de passagem de um período para o outro. O progresso humano, na verdade, é uma forma de liberar os indivíduos dos entraves à liberdade, à racionalidade e ao livre acesso aos bens ou ativos — a propriedade e o conhecimento.

O estudo das causas que influenciam os indivíduos não supõe totalidades fechadas, determinadas pelo clima ou pela alma de um povo, ou ainda por estágios estanques do desenvolvimento humano. As diversas causas que atuam sobre os indivíduos não constituem uma totalidade sintética²⁴⁷, mas uma combinação aberta de fatores. Esse aspecto de abertura e incerteza significa que se pode tanto progredir como decair. O progresso resulta do conhecimento das causas, da oposição das mesmas entre si, a fim de desviar o encontro de fatores ruins ao homem. Essa possibilidade de melhoramento supõe um futuro aberto, ou abertura para o porvir e a ruptura com o “passado” enquanto determinações naturais ou amarras dos costumes, entraves ao exercício da razão.

*

É em função da possibilidade de se conhecer as causas naturais e de desviar seus efeitos que se pode falar do jogo do homem com a natureza. Para Condorcet, as descobertas de leis resultam da investigação das possíveis correlações entre os mais

²⁴⁶ Admitir semelhante determinação do homem pelo *costume* equivale a renegar a racionalidade humana: “L’homme ordinaire reçoit d’autrui ses opinions, ses passions, son caractère; il tient tout des lois, des préjugés, des usages de son pays, comme la plante reçoit tout du sol qui la nourrit et de l’air qui l’environne. En observant l’homme vulgaire, on apprend a connaître l’empire auquel la nature nous a soumis, et non le secret de nos forces et les lois de notre intelligence” (CONDORCET, M., “Vie de Voltaire”, *Oeuvres*, VI, pp. 4-5.

²⁴⁷ Tal ocorre, por exemplo, na obra de Montesquieu. A esse respeito ver STAROBINSKI, J. *Montesquieu*, ed. Companhia Das Letras, p. 78-9.

diversos fatores, como clima, alimentação, instituições sociais e o número de nascimentos, casamentos, mortes, proporções corporais e qualidades morais. Entretanto, o cálculo não nos possibilitaria derivar leis gerais de fatos particulares, mas somente nos capacitaria a medir o verdadeiro peso ou fundamento para nossas crenças.

Nas relações de causalidade, pode-se considerar os efeitos de cada fator separadamente, ou os efeitos de vários fatores tomados em conjunto. “Deve-se determinar se os efeitos de vários fatores são causalmente independentes uns dos outros ou se o efeito de um fator influencia aqueles outros, de modo a alterar o resultado total deles”.²⁴⁸ Há certas correlações entre causas gerais e causas acidentais e particulares²⁴⁹. Quando um evento ocorre mais do que um outro conforme uma certa proporção pode se determinar uma constância na distribuição dos mesmos. O problema metodológico básico refere-se aos “fatos gerais” e à “generalização”. Uma lei pode ser suposta como constante”, caso em que um evento *nunca falta “en arrivé”*, somente a partir de um montante de observações a favor da existência de sua constância. Quanto mais observações a seu favor, mais ela será provável. Contudo, a constância é uma hipótese, sua confiabilidade é conferida *apenas* pela *probabilidade média*:

*“Non seulement nous n'avons aucune certitude, ni même aucune probabilité réelle mais nous avons une probabilité moyenne que les évènements sont assujetti à une loi constante, et ensuite une probabilité moyenne que la loi indiquée par les évènements est cette même loi constante, et qu'elle sera perpétuellement observée; probabilité qui affoiblie, parce que nous n'avons qu'une probabilité aussi moyenne et de la vérité des observations et de la justesse du raisonnement employé à en déduire des conséquences.”*²⁵⁰

As dificuldades no estabelecimento da lei é defrontada, por exemplo, por quem estuda a perfectibilidade e decadência das espécies, as possibilidades de transmissões e perdas dos “*caractères*” na passagem das gerações .

²⁴⁸ BROWN, R., *op. cit.*, p. 116.

²⁴⁹ “*Ces faits généraux se déduisent des faits particuliers, en séparant de ceux-ci les circonstances particuliers qui les caractérisent, pour les réduire à ce qu'ils ont de commun: c'est donc à trouver cette combinaison commune cachée dans chaque fait, et par conséquent à trouver une combinaison nouvelle à saisir l'identité avec une portion de celles qui sont offertes par chaque fait particulier, que consiste la découverte d'une loi générale*”. (CONDORCET, M., “Fragment de la V Époque”, *Oeuvres*, VI, 488-9).

²⁵⁰ “Discours préliminaire”, *op. cit.*, p. 90.

*“Il ne faut pas confondre cette transmission des qualités d'une génération à l'autre avec une individuelle, une sorte d'hérédité, quoique l'une soit le résultat général de l'autre. Celle-ci est nécessairement exposé à l'action des causes accidentelles et particulières qui arrêtent ou modifient les effets de la cause générale, sans cependant les détruire.”*²⁵¹

Como mostram os “físicos” que investigaram o progresso e a degenerescência, essas exceções estão sempre presentes mas não alteram a marcha geral do “fenômeno”. As causas se contrabalançam²⁵². Contudo, os desequilíbrios transmitidos somente seriam percebidos no longo prazo. Neste caso, a observação é mais difícil, as leis em questões seriam mais complexas, e *“la voie qui couvre la vérité l'enveloppe dans un plus grand nombre de replis”*.²⁵³ A transmissão dos caracteres poderia se dar tanto em relação à espécie quanto ao indivíduo. Assim, admite Condorcet, as vantagens ou as desvantagens da “*conformation*” podem ser alteradas (pela educação) e transmitidas. Os efeitos da transmissão são susceptíveis de repercussão, tanto no físico quanto no “espírito” (*“intelligence, force de tête, l'énergie de l'âme ou de la sensibilité morale”*²⁵⁴).

*

Condorcet vislumbra a possibilidade da “eugenia”, de uma prática deliberada de melhoramento da espécie. Diz o *Esquisse* que muito tem sido feito para o progresso do espírito humano, mas pouco para o aperfeiçoamento da espécie humana²⁵⁵. Os homens teriam obrigações *“à egard des êtres qui ne sont pas encore; elles ne consistent par à leur donner l'existence, mais le bonheur”*. Trata-se do “bem estar geral”, da felicidade da espécie humana e da sociedade em que se vive, bem como da família à qual cada um está ligado. Todos seriam responsáveis perante *“la puérile idée de charger la terre d'êtres*

²⁵¹ “Fragment sur l'Atlantide”, in *Esquisse ... Flammarion*, pp. 323-4.

²⁵² “Autrement, si une cause dont l'effet immédiat n'est pas transmissible, car contrebalancé par un autre dont effet immédiat peut se transmettre, le résultat combiné de ces deux causes devient nul dans l'individu que s'y trouve à la fois soumis; et cependant, celui des deux effets qui seul est transmissible n'en est pas moins réel; quoiqu'il ne puisse être aperçu, il n'en doit pas moins passer à une autre génération où il peut devenir sensible”. (“Fragment sur l'Atlantide”, in *Esquisse ... Flammarion*, p. 324)

²⁵³ *idem*.

²⁵⁴ *Esquisse...*, pp. 295-6. André Béjin acentua os aspectos do “eugenismo republicano” de Condorcet. São destacáveis as esperanças do Marquês nas possibilidades de *melhoramento* da espécie humana. O que fica evidente é que o homem deve tomar a dianteira em conduzir os rumos do seu *aperfeiçoamento*, desviando-o dos efeitos do acaso. (BÉJIN, A., “Condorcet, précurseur de l'eugénisme?”, in *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe...*, ed. Minerve, p. 168-173).

²⁵⁵ *Esquisse...*, p. 260.

inutiles et malheureux”.²⁵⁶ O tom dessas intrigantes palavras tenderia a macular os princípios democráticos do projeto condorcetiano. Essa é a opinião de Jacques Chouillet, que, de certo modo, admite a existência, no programa condorcetiano, de uma certa tecnocracia manipuladora dos indivíduos, tanto no tocante ao físico quanto ao moral²⁵⁷.

Está em questão a hipótese de uma correlação entre a organização física e as faculdades intelectuais e morais, principalmente de uma influência direta da primeira sobre a segunda. O autor supoe que a constituição física, atua como “causa accidental” frente a inteligência. Embora a organização não possa “modificar” a inteligência, ela pode obstaculizar a sua *performance*²⁵⁸. Por outro lado, a natureza organiza os indivíduos de diversas maneiras, de modo que inexistente igualdade absoluta de aptidão (*aptitude*), o que poderia acarretar bons ou maus resultados agregados.

Embora uma má constituição, predisposição para a doença, apresente obstáculos para o desempenho intelectual, não se perceberia relações diretas entre a organização física, a qualidade dos órgãos e a força e o desempenho das faculdades intelectuais e morais. Paradigmaticamente, A doença de Pascal, assim como o seu jansenismo, não destruíram, nem enfraqueceram o seu gênio matemático, embora o tenham impedido de fazer uso pleno dele, pois obstaculizaram seu desenvolvimento e diminuíram a massa de suas produções. Somente uma sistemática observação da suposta correlação poderia indicar o tipo de vínculo existente entre a organização básica e as faculdades morais e intelectuais, mostrando até que ponto seriam efeitos da constituição natural ou de causas posteriores.

Resta, pois, investigar o tipo de relação existente entre a diferença de organização física e os diversos graus das faculdades intelectuais e morais. Está em questão saber até que ponto, juntamente com a organização física dos pais, são transmitidas qualidades intelectuais e morais. Condorcet propõe investigar se as faculdades humanas são perfectíveis pelo aperfeiçoamento dos órgãos que as produzem e/ou pelo desenvolvimento de novos meios (métodos pedagógicos e heurísticos) de desenvolver esses órgãos, de controlá-los, fortalecê-los pelo exercício.

²⁵⁶ *Esquisse...*, p. 287.

²⁵⁷ Ver o final da seção anterior, capítulo 3, em especial a nota 45.

²⁵⁸ CONDORCET, M., “Fragment sur l’Atlantide”, in *Esquisse ...* Flammarion, p. 321.

A perfectibilidade conjunta, ou a correlação entre a constituição física e as faculdades intelectuais e morais, é suposta como elemento do quadro condorcetiano. Com isso, o autor acaba consentindo a possibilidade de se aperfeiçoar o indivíduo a tal ponto que os preconceitos e as inclinações (paixões e interesses) para o erro sejam suprimidas, de modo a moldar a vontade e inteligência, tornando-as aptas para apenas produzirem raciocínios corretos e ações justas²⁵⁹. Esse aperfeiçoamento simultâneo é um dos eixos da *utopia-programa* proposta por Condorcet.

É inegável que todo processo deliberado de controle da “vontade” e da inteligência restringe a liberdade do indivíduo. Da mesma forma, todo processo de melhoria da espécie baseia-se na discriminação e na negação do suposto direito à diferença. Embora Condorcet tenha admitido a possibilidade e a necessidade de melhoria da espécie humana, sem questionar os pressupostos éticos de tal prática, seu projeto não se desvincula da sua concepção de Direito. Nesse sentido, o aperfeiçoamento da espécie deve ser concebido como um processo capaz de incrementar a liberdade e a felicidade do homem, longe de ser uma técnica tirânica ou despótica de manipulação das constituições individuais. Todos são responsáveis. Não se trata, portanto, de controlar a “vontade” por manipulação ou condicionamento da constituição hereditária, física, química ou educacional. Antes, visa-se avaliar as possibilidades de se eliminar fatores organizacionais que porventura produzam desvantagens para alguns indivíduos. Ainda que tal empreendimento seja “sanitário” e “pedagógico”, cientificamente controlado, seus meios não coadunariam nem com processos violentos de exclusão e eliminação, nem tampouco com procedimentos ligados à propaganda e à doutrinação.

Condorcet visou o potencial libertário de tal prática, ou seja, até que ponto o homem pode inverter os rumos naturais a seu próprio favor. Por outro lado, seu conceito de humanidade é integrador das diferenças e não “purificador” de um determinado segmento étnico em exclusão de outros. A prova disto está na luta de Condorcet para garantir a cidadania das minorias, como negros e as mulheres. Nesse sentido, pode-se

²⁵⁹ “... il n'arrivera plus un temps où nos intérêts et nos passions n'auront sur les jugements qui dirigent la volonté pas plus d'influence que nous ne les voyons en avoir aujourd'hui sur nos opinions scientifiques; où toute action contraire au droit d'un autre sera aussi physiquement impossible qu'une

dizer que, para o Marquês, a melhoria da espécie não deve ser um fim em si mesma, mas um meio para promover o bem estar geral e garantir os Direitos Naturais. A questão que hoje colocamos, é a respeito da natureza da intervenção biológico-psicológico e até que ponto ela pode estar isenta de violências, constrangimentos e discriminações. Contudo, a questão posta por Condorcet é inversa. Para ele trata-se de saber até que ponto tal prática poderia eliminar a violência e a discriminação. O filósofo de Ribemont anteviu com sucesso as possibilidades da ciência, no que concerne ao conhecimento e à intervenção na organização natural, sem, todavia, se ater aos paradoxos éticos implicados nesse processo.

*

A análise das causas deve ser feita conforme os interesses da humanidade de amenizar seus próprios “males”. Investigando-se o homem, enquanto indivíduo, deve-se, no princípio, supor que a “temperatura do clima”, a natureza do solo, a alimentação, os hábitos gerais da vida, as práticas de preservação, as instituições sociais o influenciam, o “modificam”. É preciso saber como essas “causas diversas” influenciam a longevidade, a distribuição dos sexos, desde o nascimento até as demais idades, o número de nascimentos, mortes, casamentos, dos celibatários e outras categorias sociais, com o número total dos indivíduos. Deve-se também definir as influências de semelhantes causas sobre a constituição física e moral dos indivíduos. Pode-se considerar a ação separada de uma só delas, ou a atuação conjunta das mesmas.

Na atuação conjunta das causas, a investigação visa determinar se *“les deux, les trois causes réunies, agissent d’une manière isolée, ou si, se combinant réellement, elles corrigent ou aggravent les effets que chacune d’elles aurait pu produire”*.²⁶⁰ O acaso é a interferência de causas desconhecidas capazes de intervir no conhecimento rigoroso das relações entre os fatores constituintes de um sistema causal em foco. Só o cálculo pode indicar o grau de segurança que se pode atingir ao correlacionar causas e efeitos. A este respeito, diz Condorcet, a observação permite conhecer apenas a “coexistência entre o fato, visto como causa, e o que se vê como efeito”. Cabe ao cálculo determinar se esta coexistência surge de uma lei constante - se o efeito deve ser atribuído à causa em questão

barbarie commise de sang-froid l’est aujourd’hui à la plupart des hommes?” (Fragment sur l’Atlantide, p. 323).

²⁶⁰ “Tableau générale...” *op. cit.*, p. 204.

-ou do “acaso”, uma causa desconhecida²⁶¹. Como no jogo de dados, é necessário não atribuir “dependência mútua” onde ocorre somente “*un petit nombre de coïncidences*”.²⁶²

As possibilidades de se conhecer as relações causais, mesmo as mais gerais, tornam-se quase quiméricas, existindo apenas como horizonte heurístico. O *Fragmento sobre a Atlântica* mostra a condição do homem no jogo contra a natureza. Esta, diz Condorcet,

“ne calcule pas la marche de ses opérations sur la rapidité de notre existence éphémère. Nos générations disparaissent, et le temps où doivent se former et s’accomplir les résultats de ses lois reste encore tout entier à son éternelle activité. Cette portion du passé, que nos connaissances ou nos conjectures peuvent embrasser, étonne notre imagination, et peut-être n’est-elle qu’une faible partie d’une des périodes de la nature, dont le rapport avec le tout nous confondrait encore par sa petitesse”.²⁶³

Contudo, a humanidade, entidade virtual, acumula saberes e aprende cada vez mais sobre o conjunto inabarcável dos processos naturais. Dessa forma, “*en ajoutant des générations à des générations, nous pouvons, non l’atteindre, mais la suivre de plus près, embrasser des ordres de plus en plus élevés dans le système de ces grands espaces, sans jamais en pouvoir épuiser les immenses combinaisons*”.²⁶⁴ O sotaque é pascaliano. No entanto, para Condorcet, no jogo com a natureza o homem vence. O “quadro histórico do espírito humano” mostra essa verdade. O homem é capaz de “imitar as combinações que a natureza executa longe de nós”, visando obter novos produtos. A criação de novos produtos depende da intervenção ativa do homem frente ao jogo do mundo. Ainda que inseridos na ordem das leis gerais, a criação de novos produtos exige, contudo, “*l’intervention de l’homme ou le concours de circonstances extraordinaires pour être réalisés, et qui nous échapperaient si nous n’ajoutions nos forces aux sciences, si nous n’avions le pouvoir de déterminer ces circonstances*”.²⁶⁵ Enquanto ser natural, capaz de atuar sobre as forças que o controla, recusando-se à condição de mero efeito ou joguete,

²⁶¹ *Idem*.

²⁶² *Idem*, “Si, par exemple, après avoir trouvé qu’une telle époque, dans un tel lieu de trois mille habitants, il se trouve six aveugles, et quatre seulement dans un autre de la même population, on allait en conclure que le climat du premier est plus défavorable à la conservation de la vue., (id. ib., pp. 204-5).

²⁶³ *Fragment sur l’Atlantide*, p. 334.

²⁶⁴ *Idem*, p. 334.

²⁶⁵ *Idem*.

o homem cria um espaço moral. Como força automoduladora, o homem participa ativamente do jogo do mundo.

Capítulo 4

A LEGISLAÇÃO E O JOGO: A PRÁTICA

*“Quelque égalité qui ait été établi dans la puissance législative, comme le temps pourrait amener une inégalité de fait, soit par le vice de la constitution, soit par des défauts dans les formes des élections, soit par l'imperfection de cette déclaration des droits”*²⁶⁶.

*“... Quand on supposerait la notion des espèces dans un flux perpétuel, la nature du droit naturel ne changerait pas, puisque'elle serait toujours relative à la volonté générale, et au désir commun de l'espèce entière”*²⁶⁷.

A análise da prática legislativa é fundamental para se compreender as funções das regras sociais. Condorcet procura no Direito Natural uma *base não dogmática*²⁶⁸. Trata-se de uma tese também antimontesquiana. A temática do jogo se apresenta na questão da passagem do Direito Natural para o Direito positivo. O “positivo” só pode ser compreendido, ou se legitima, face ao contínuo movimento interativo entre o ideal e o efetivo. Tal movimento submete à caducidade a regra positiva, se esta desequilibrar o sistema de normas “primitivas”.

*

²⁶⁶ “Déclaration des Droits, *Oeuvres*, IX, p. 210.

²⁶⁷ DIDEROT, Verbete “Droit Naturel”, in *Encyclopédie...*, Flammarion, 338-9.

Os princípios básicos são deduzidos da própria natureza humana. Nesse sentido, os verdadeiros direitos do homem decorrem de uma única verdade dada pelos fatos: “*qu’il est un être sensible, capable de former des raisonnements et d’acquérir des idées morales*”.²⁶⁹ Tais idéias “deveriam ser as mesmas” sempre, não sendo “arbitrárias”. O mesmo também foi admitido por Voltaire, para quem o código natural é “conseqüência necessária das propriedades dos seres sensíveis e capazes de raciocinar; elas derivam de sua natureza”. Montesquieu também declarou que a lei resulta de “relações necessárias que derivam da natureza das coisas”. Esses filósofos admitiram que, em moral, tal como em geometria, há verdades *a priori*. Assim como basta supor a existência do círculo para se deduzir suas propriedades, seria suficiente conceber a “natureza humana” para dela deduzir os direitos e deveres dos homens.²⁷⁰ É a forma de aplicar tais princípios que distingue tais pensadores. Montesquieu assumiu o relativismo na prática constitucional. Voltaire e Turgot aceitaram a monarquia, embora o primeiro admitisse um despotismo esclarecido centralizado, enquanto o outro imaginava um sistema de consulta e informação, bem como de legitimação, formado por uma hierarquia de assembleias. Condorcet, finalmente, concebeu uma “república” perfectível.

Os direitos naturais são entendidos *more geométrico*. Cabe a Condorcet, até certo ponto, o que diz R. Mauzi sobre o sentido mais crítico do uso de “natureza”.²⁷¹ Esta não reenvia mais ao *imediat* ou ao *necessário*, mas ao ideal. A natureza é a imagem perfeita do homem e do mundo, recomposta “pela razão e a consciência moral”. No entanto, quando se diz não importar se tais “faculdades” são consideradas como inatas ou

²⁶⁸ A sua proposta rompe com os mais diversos matizes do dogmatismo revolucionário. Sobre este último ver HABERMAS, J., “Droit Naturel et Révolution”, in *Théorie et pratique*, préface et traduction de Gérard Raulet, Payot, 1975.

²⁶⁹ CONDORCET, *Esquisse...*, p.217.

²⁷⁰ CONDORCET, “Notas sobre Voltaire, *Oeuvres*, IV, p. 540. MONTESQUIEU, *O C*, Klaus Reprint, 1972, tomo 3, p. 91.

²⁷¹ R. Mauzi distingue três sentidos diferentes do termo natureza: *Tantôt elle évoque des aspects spontanés de la vie des choses et de la vie de l’âme... (isto é, todas as coisas) non corrigées par la raison ou la loi sociale... mais le même mot désigne aussi l’enchaînement inévitable des causes et des effets...; nature devient synonyme de nécessaire. Le troisième sens est nettement différent: le mot ‘nature’ ne renvoie plus à ce qui est immédiat, ni à ce qui est nécessaire, mais à ce qui est idéal. La nature est déjà recomposée par la raison et la conscience morale. Que ces facultés soient considérées comme inées ou comme acquises, elles n’en conservent pas moins le pouvoir de fonder un absolu”. *L’idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII Siècle*, Albin Michel, p. 560-2.*

adquiridas, “elles n'en conservent pas moins le pouvoir de fonder un absolu”, não se abarca o pensamento condorcetiano.

A tensão entre a “imanência” apontada por Cassirer²⁷² e a “idealidade”, mostrada por Mauzi, permite pensar o vínculo entre teoria e prática na filosofia de Condorcet. A ação legitima-se por sua fidelidade ao quadro geral dado pela razão. A noção de “natureza” está vinculada ao conceito de modelo²⁷³. Na perspectiva filosófica, o modelo é, ao mesmo tempo esquema representativo e projeto. Verifica-se a passagem da noção vaga, “ideológica”, de natureza para outra estritamente operacional de “quadro geral”, onde se fundam projeções delineadoras de escolhas práticas. O agir racional, por depender de modelos construídos conforme o teor da informação, fornecido pelo acesso à massa do saber disponível, aumenta sua eficácia de acordo com a evolução do “saber intervenção”.

Em seus comentários às obras de Voltaire, Condorcet apresenta as características da dedutibilidade das regras de convivência. A este respeito diz: “*tout être raisonant juste sera conduit aux mêmes idées en morale comme en géométrie, il n'est pas moins vrai que ces idées ne sont point arbitraires, mais certaines et invariables*”.²⁷⁴ A uniformidade das idéias de “justiça” forma-se analogamente “*dans tous les êtres sensibles capables des combinaisons nécessaires pour acquérir ces idées*”.²⁷⁵ A constância do raciocínio humano garante a “identidade” dos raciocínios justos, tanto em moral como em geometria. Os Direitos Naturais seriam “*la suite nécessaire des propriétés des êtres sensibles et capables de raisonner; elles dérivent de leur nature; en sorte qu'il suffit de supposer l'existence de ces êtres, pour que les propositions fondées sur ces notions soient*

²⁷² “Nature ‘ne désigne pas seulement le domaine de l'existence physique’, la réalité ‘matérielle’ dont il faudrait distinguer ‘l'intellectuelle’ ou ‘l'espirituelle’. Le terme ne concerne pas l'être des choses mais l'origine et la fondation des vérités. Appartient à la nature, sans préjudice de leur contenu, toutes vérités qui sont susceptibles d'une fondation purement immanente, n'exigeant aucune révélation transcendantes, qui sont par elles-mêmes certaines et évidentes. Telles sont les vérités qu'on recherche, non seulement dans le monde physique, mais aussi dans le monde intellectuel et moral, car ce sont ces vérités qui font de notre monde un seul ‘monde’, un cosmos reposant en soi-même, possédant en soi même son propre centre de gravité”. (CASSIRER, E., *La philosophie des Lumières*, Fayard, 1970, trad. P. Quillet, p.246).

²⁷³ G-G GRANGER mostra que Condorcet foi o “precursor decisivo” do método dos modelos. O método condorcetiano seria “à peu près” como uma montagem de relações matemáticas simples, conservando nítidos vínculos empíricos, ao mesmo tempo em que visava a descrição explicativa local de um fenômeno, em vista da previsão e da intervenção”. (*La Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*, p. 98-9).

²⁷⁴ “Avertissements ... des Oeuvres des Voltaire”, *Oeuvres*, IV, p. 540.

²⁷⁵ *Idem*, p. 539.

*vraies*²⁷⁶. Portanto, as idéias acerca da justiça não são meramente “verdades de definição”, mas “verdades reais”.

Mas a dedutibilidade dos direitos, mesmo em nível abstrato, devido à sua correlação com o movimento das forças “políticas”, no interior da marcha em que se engendra coletivamente as normas comuns, é sempre marcado pela necessidade de aperfeiçoamento. Condorcet propõe que somente as convenções periódicas poderiam alterar a Declaração dos Direitos Fundamentais, pois as convenções estabelecidas por “necessidade”, não periódicas, não possuiriam competência técnica e política para tal²⁷⁷. As convenções periódicas, supostamente mais isentas das influências dos interesses particulares e momentâneos, seriam as que teriam idoneidade para alterar a disposição dos direitos fundamentais.

*“Une déclaration des droits bien complète, bien ordonnée, bien précise, est l’ouvrage le plus utile peut-être qu’on puisse offrir aux hommes de tous les pays; mais cet ouvrage, semblable à cet égard aux tables qui représentent le mouvement des astres, ne peut attendre sa perfection que du temps, du concours de plusieurs mains, et d’une longue suite de corrections, fruits d’un examen scrupuleux et réfléchi.”*²⁷⁸

No político e no moral, o uso da razão torna-se extremamente problemático, miríades de fatores interferem, obnubilando a linha demarcatória entre a verdade e o erro. Nesse caso, o aspecto epistemológico encontra-se mesclado com implicações políticas, determinadas pelo jogo de interesses característico da forma de ser do homem²⁷⁹. Cabe lembrar a expressão de Torres del Moral, estudioso espanhol da obra de Condorcet, “*la verdad, en sociedad, es un logro dialectico de diversas perspectivas*”.²⁸⁰ O problema da perspectiva da verdade é tanto político quanto epistemológico. No primeiro ângulo, os

²⁷⁶ *Idem*, p. 540.

²⁷⁷ “Des conventions nationales”, *Oeuvres*, X, p. 201.

²⁷⁸ CONDORCET, “Avertissement à Déclaration des Droits de l’Homme”, in. *Oeuvres*, IX, p. 179.

²⁷⁹ “... Au milieu des incertitudes qui nous arrêtent, des craintes qui nous troublent; au milieu de ce mouvement, où la vérité nous échappe sans cesse, où elle est sans cesse obscurcie par la nécessité de comparer les intentions avec les opinions, les projets avec les raisonnements, les actions avec les paroles, vous sentez aussi bien que moi combien il serait doux de pouvoir se dire: cette erreur, échappée aujourd’hui à nos législateurs, sera corrigée demain...” “Des Conventions Nationales”, *Oeuvres*, X, p. 206.

²⁸⁰ “Introducción”, in; *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, tradução espanhola de Torres Del Moral, p.20.

embates de interesses são determinados pela capacidade de manipular saberes em proveito próprio, obstruindo o acesso aos mesmos por parte dos adversários. O problema do conhecimento não se refere à existência de diversos prismas em constante multiplicação. Isso reflete um equívoco coletivo, uma vez que a verdade é una, quer em moral ou em geometria. O espírito humano possui apenas uma perspectiva em seu avanço rumo à verdade, no sentido de que as verdades seriam “cumulativas”. Cumulativo, não no sentido de crescimento meramente linear, como certas passagens “otimistas” indicam²⁸¹. O que define o acréscimo do conhecimento não é o fator cumulativo, mas o fator crítico. O motor do avanço do saber é a necessidade do aperfeiçoamento de si, de superar-se constantemente. Por exemplo, as obras de Descartes e Montesquieu embora tenham destruído os “*obstacles qui s’opposaient au progrès des lumières*”, também “*en on crée de nouveaux*”²⁸². Um saber combate os erros de seu tempo, mas pode se tornar munição para os preconceitos subsequentes, decorrentes da admissão dos seus próprios princípios. Para ser fiel a Descartes e Montesquieu, é necessário submeter tudo à razão, tal como eles o fizeram, mesmo que, para isso, seja preciso superá-los.²⁸³ Evita-se o saber como excrescência, ou aumento desordenado. O avanço do saber “social” marca-se pela operacionalidade. Seus efeitos decorrem da sua disponibilidade. Não se trata de uma ação mecânica, uma vez que seria preciso um tratamento, dado pelos formadores de opinião, para torná-lo assimilável coletivamente.

O fato de o homem estar condenado a ampliar indefinidamente o saber influi diretamente na arte de legislar. A determinação coletiva das leis políticas obedece aos princípios dados pela coalizão de “forças” e “saberes”, configurados em cada “geração”.

²⁸¹ “... à mesure que les lumières s’accroissent, les méthodes d’instruire se perfectionnent; l’esprit humain semble, s’agrandir, et ses limites se reculer ... Des méthodes toujours plus étendues se succèdent, et rassemblent, dans un court espace, toutes vérités dont la découverte avoit occupé les hommes de génie d’un siècle entier. Dans tous les temps, l’esprit humain verra devant lui un espace toujours infini; mais celui qu’à chaque instant il laisse derrière soi, celui qui le sépare des temps de son enfance, s’accroitra sans cesse. Toute découverte dans les sciences est un bienfait pour l’humanité; aucun système de vérité n’est stérile.” (CONDORCET, “Discours de réception à l’Académie Française”, in *Sur les élections*, p. 182-3). Contudo, como admite Dagen, no seu texto sobre a história do espírito humano no iluminismo francês, “point de progrès rectiligne donc, mais que intelligence demeure disponible”. (DAGEN, J., *L’Histoire de l’Esprit Humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, ed. Librairie Klincksieck, p. 633). A história do espírito humano se define “comme une succession significative de consonances et discordances”. (*Id. ib.*, p. 621).

²⁸² “Essai sur la constitution des assemblées”, *Sur les élections*, p. 329.

Marcada pela interatividade social, a lei se legitima por sua virtual revogabilidade. Não admitir a revogação das leis, escreve Condorcet em 1788, é renunciar

“à toutes les lumières qu’on peut attendre de l’expérience, s’exposer à souffrir à perpétuité de tous les inconvénients que le temps peut amener, et condamner la suite entière des générations, à être les victimes des fautes dans lesquelles l’ignorance a pu entraîner leurs prédécesseurs, et que le malheur des circonstances a pu les forcer de commettre”.²⁸³

A contradição entre as bases políticas, que determinam as leis, dadas por saberes em circulação na coletividade, e os princípios superiores, alcançados pelo espírito humano em constante expansão, constitui o próprio “motor” da democracia. Essa tensão marca a passagem da teoria à prática. Esse é o aspecto propriamente político da vida coletiva, marcado pela contínua passagem do ideal para o real, da “fundação para a execução”, conforme frase de E. Cassirer²⁸⁵.

*

O poder delegado só se justifica porque o respeito aos direitos não se dá automaticamente. A instituição do poder público só se legitimaria pelo compromisso de assegurar os direitos, sem o qual estaríamos perante a “tirania” ou a “anarquia”. É devido à “anomalia” do fenômeno social que a política faz-se necessária. A anomalia política manifestar-se-ia num processo caótico de diferenciação, marcado pelo surgimento da injustiça, da desigualdade perversa, isto é, na impossibilidade de se apreciar as relações reais conforme o crivo de um ideal de racionalidade.

O ato de legislar, longe de ser um compromisso com o equilíbrio de interesses, deve ser um contínuo exercício da justiça. O interesse, ainda que expressão das necessidades individuais, tomam formas cristalizadas de diferenças entre grupos, tornando-se artificiais e contrários à razão e à natureza. Legislar não seria, então, equacionar interesses, mas sobretudo determinar regras que permitam o exercício dos direitos naturais. Diferenças “artificiais” suprimíveis politicamente não teriam razão de ser. Nesse sentido, uma Declaração dos Direitos Naturais seria uma forma objetiva de se estabelecer os patamares aceitáveis das diferenças. Condorcet fala em conhecimento

²⁸³ *Id. Ib.*, pp. 2328-9.

²⁸⁴ *Essai sur la constitution des assemblées...*, in *Sur les élections*, p. 358.

²⁸⁵ *Op. cit.*, p. 244.

mínimo ou em riqueza máxima. O problema político maior é estabelecer mínimos e máximos nos quais circunscrever-se-iam as diferenciações.

Legislar requer então a sensibilidade para estabelecer as regras que garantam o gozo dos direitos primitivos. Nesse sentido, a voz do legislador deveria ser um eco dos clamores dos cidadãos, que deveriam saber quando os seus direitos estão sendo lesados. O processo de legislar deve ser exercido continuamente, uma vez que as contradições entre a liberdade e a igualdade, eixo fundamental dos direitos naturais, exige um equacionamento indefinido. Condorcet tinha aguçada consciência de uma certa *incompatibilidade* inerente ao exercício dos direitos fundamentais. Longe de perseguir o ideal absoluto de liberdade ou de igualdade, o legislador deveria ater-se ao “equacionamento” de diferenças, processo no qual o espírito de justiça far-se-ia acompanhar de uma constante vigilância.

O “otimismo social” de Condorcet tende a conceber o ato de legislação como desregulagem positiva - desbloqueio, sobretudo quando o legislador desconhece a verdadeira natureza da dinâmica social. Nesse aspecto, o Marquês assemelha-se aos *physiocrates*. Contudo, nenhuma sociedade pode ser concebida de forma definitiva tal como admitiu Rousseau no *Contrato social*: “*Car s’il n’y a dans chaque Etat qu’une bonne manière de l’ordonner, le peuple qui l’a trouvé doit s’y tenir*”.²⁸⁶ Da mesma forma, Condorcet inverteria a máxima rousseauiana de que “*c’est précisément parce la force des choses tend toujours à détruire l’égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir*”.²⁸⁷ É preciso supor, segundo o Marquês, leis regendo as relações sociais da mesma forma que há leis regulamentando um jogo. A arbitrariedade das ações individuais nunca estaria inteiramente harmonizada. A igualdade deve coadunar-se com a liberdade. Antes de ser um objeto de legislação “uniformizante”, a vida social seria alvo de investigação, visando descobrir as verdadeiras leis de variação, que então forneceriam limites para se catalogar e atuar sobre os desvios transgressores de um “padrão”, majoritariamente reconhecido como válido. A legislação, em conformidade com tal princípio, é, antes de tudo, um mecanismo de aperfeiçoamento contínuo das instituições

²⁸⁶ ROUSSEAU, J.J., *Du contract social, ou principes du droit politique*, Gallimard, livro 2, cap. XII, p. 393.

²⁸⁷ *Idem*, 2, XI, p. 392.

sociais, sendo deflagrado pelo desequilíbrio relacionado aos parâmetros de liberdade e desigualdade adotados.

**

A dimensão lúdica do ato de legislar manifesta-se significativamente nas análises condorcetianas da obra de Montesquieu, em especial do “livro XXIX” do *Espírito das Leis*. Condorcet procura mostrar a insuficiência daquelas propostas de legislação, sobretudo pela ilusão em torno da perspectiva “lúdica” das leis que governam os homens.

O que de início irrita Condorcet é a própria idéia de “moderação”, característica celebrada por Montesquieu, segunda a qual “o bem político, como o bem moral, encontra-se sempre entre dois limites”.²⁸⁸ Esse compromisso com a moderação estaria longe do ideal de justiça. O espírito do legislador “*doit être la justice*”, isto é, a estrita observação do direito natural. Não haveria, entretanto, outra manifestação de tal espírito senão o compromisso com a busca de métodos de decidir que garantissem resultados em conformidade com a “*Loi*” e a “*Vérité*”. A legitimidade de uma decisão deve ser fruto do uso de métodos adequados, da sua forma.

Por outro lado, como é impossível prever as conseqüências da adoção de determinada lei, cabe ao legislador o compromisso ético ou a convicção de que, nas circunstâncias da deliberação, as leis optadas seriam as que mais se conformassem com a tendência a manter a liberdade e a igualdade. Ao identificar justiça e verdade, Condorcet não propunha uma adequação dogmática da primeira à segunda. Pelo contrário, dava-lhe um caráter “hipotético”, exigindo, contudo, que fosse submetida aos controles do raciocínio provável. O legislador deve atuar de forma semelhante aos demais técnicos:

*“dire qu’il est arbitraire de faire cette loi ou une autre contraire, ou de n’en pas faire du tout, c’est seulement avouer qu’on ignore si cette loi est conforme ou contraire à la justice... L’arbitraire naît de notre ignorance, et non de la nature des choses.”*²⁸⁹

²⁸⁸ MONTESQUIEU, *De l’esprit des lois*, tomo 3, livro, XXIX, cap. 1, Kraus Reprint, 1992..

²⁸⁹ “Avertissement Insérés dans... des Oeuvres de Voltaire”, *Oeuvres*, IV, p. 620. Condorcet toma a metáfora médica num sentido prospectivo: “un médecin peut dire; il est indifférent de donner à ce malade de l’émétique ou de l’ipécacuanha; mais cela signifie: il faut lui donner un vomitif, et j’ignore lequel des deux remède le mieux à sont état. Dans la législation, comme dans la médecine, comme dans les travaux des arts physiques, il n’y a de l’arbitraire que parce nous ignorons les conséquences des moyens, qui dès lors nous paraissent indifférents.”

Absolutizando uma lei, caminha-se rumo à tirania, quando o poder de plantão, em nome da legalidade, passa a atropelar os direitos dos que seriam seus súditos. As mais fundamentais teses condorcetianas contra dogmatismo da legislação atacam as concepções relativistas da mesma. Para o Marquês, cabe à lei ser universal sem ser dogmática. Num dos mais longos comentários feitos a Montesquieu, nomeadamente, o “Capítulo XVIII” do *Espírito das leis*, em que se analisa “as idéias de uniformidade”, Condorcet aponta para a insuficiência de obra montesquiana no relativo ao significado da natureza da legislação. Ele advoga que a universalidade da lei manifesta-se na possibilidade de se uniformizar a sua aplicação. Mas é em relação à essência lúdica da legislação que a suposta incompreensão do Barão de la Brède é ressaltada.

Condorcet apresenta o referido capítulo como o mais curioso de todo o conjunto da obra, sendo também o que mais teria agradado aos conservadores. O eixo da crítica é a idéia de ordem, de regularidade. A uniformidade de medida, diz o Marquês, é um dos meios mais eficazes para racionalizar as forças e para se aplicar a justiça. A idéia de regularidade, ao contrário do que admitiu Montesquieu, agradaria a todos, “*et surtout aux esprits justes*”.

À “uniformidade” dos códigos justapõem-se normatividade e veracidade, ambas pautadas na pretensão à universalidade:

*“Comme la vérité, la raison, la justice, les droits, des hommes, l'intérêt de la propriété, de la liberté, de la sûreté, sont les même partout, on ne voit pas pourquoi toutes les provinces d'un État, ou même tous les États, n'auraient pas les mêmes lois criminelles, les mêmes lois civiles, les mêmes lois de commerce, etc. Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition vraie est vrai pour tous”.*²⁹⁰

As leis seriam heterogêneas, díspares, somente quanto regram indevidamente o que não é objeto de legislação, ou, então, fundar-se-iam sobre prejuízos, hábitos e costumes. Em todo caso, tais leis indevidas apenas atravancam o livre jogo social, a circulação de bens e conhecimentos. Deve-se cessar de regram aquilo que flui naturalmente. Cabe ao poder público restabelecer e criar canais de intercâmbio, ou seja, maximizar as

possibilidades de fluidez. A uniformidade também diminui a incerteza e facilita o exercício da cidadania. Ainda que não perfeita, mas suficientemente ampla, somente a homogeneidade dos códigos poderia garantir uma união “solida e inalterável”²⁹¹.

As leis devem ser homogêneas e válidas por todo lado. No entanto, a “universalidade” das leis não garantem a sua “eternidade”. Este é um ponto crucial da dimensão lúdica da legislação, em Condorcet. As leis devem se submeter a um constante teste, de forma que só prevaleçam as que não imperrarem a circulação dos bens e os lances dos empreendedores -apostadores. A este respeito, o Marquês é categórico. Somente duas circunstâncias dariam fundamentos racionais para não se alterar leis:

*“1 -lorsque les lois d'un pays approchent tellement d'être conformes à la raison et à la justice, que les abus sont si petits, que l'on ne peut espérer du changement aucun avantage sensible; 2- dans celle (circonstance) ou l'on croirait qu'il n'y a aucun principe certain, d'après lequel on puisse se diriger d'une manière sûre dans l'établissement des lois nouvelles”*²⁹².

As mudanças referentes à primeira circunstância revelam o mecanismo de autocorreção legal. O sistema supõe um artifício de cotejamento entre as leis efetivas e as regras ideais, o qual acionaria os dispositivos revisores, visando restabelecer um equilíbrio dos fatores constitucionais. O outro ponto deflagrador de mudanças refere-se ao aspecto epistemológico da legislação, essencial na sistemática política condorcetiana. Ao expor os obstáculos às transformações, mostra-se a necessidade das mesmas: *“Or toutes les nations qui existent son bien éloignées du premier point, et on ne peut plus être de la seconde opinion”*.²⁹³

No décimo e último parágrafo da crítica ao capítulo sobre as “idéias de uniformidade”, Condorcet destaca o que considerou o maior equívoco de Montesquieu em relação ao caráter lúdico da legislação. Aparentemente, o Baron de la Brède teria acertado. No entanto, da premissa *“est indifferente de suivre telle ou telle règle, pourvu qu'on suive la règle établie, quelque qu'elle puisse être”*²⁹⁴, não se segue jamais que

²⁹⁰ CONDORCET, M., “Observations sur le Vingt-neuvième Livre de L'Esprit des Lois”, *Oeuvres*, I, p. 378.

²⁹¹ CONDORCET, “Essai sur la constitution des assemblées, in *Sur les élections*, 397

²⁹² *Idem*, p. 380.

²⁹³ *Idem*.

²⁹⁴ *Id. ib.* p. 381.

tudo é arbitrário no interior das relações expressas por uma constituição. Isso não seria válido “nem para os jogos”, destaca Condorcet²⁹⁵. O paralelismo entre legislação e jogo remete a uma analogia inerente à natureza das suas regras:

*“Les Règles qui paraissent arbitraires, sont fondées presque toutes sur des raisons que les joueurs sentent vaguement, et dont les mathématiciens, accoutumés au calcul des probabilités, sauraient rendre compte.”*²⁹⁶

Em Montesquieu, as contradições são patentes. Ao mesmo tempo em que reconhece a existência de relações legais universais, neutraliza os seus efeitos práticos. A constatação do caráter *a priori* das leis permanece apenas enquanto princípios válidos para todos os povos e, simultaneamente, para nenhum deles. Isso se deve ao sentido do *a priori* legal em Montesquieu. Ele não refere à unidade do gênero humano, mas a povos bem determinados, às manifestações concretas daquele. São tais manifestações empíricas que constituiriam “*les choses*”, cuja natureza manifestaria relações necessárias.

O ponto discordante não é, obviamente, o reconhecimento da necessidade de regras ou “relações estabelecidas constantemente” ou da “diversidade e uniformidade”, no sentido de que “cada mudança é constância”. O inadmissível para Condorcet é a particularização do “espírito geral”. Isso revela aquilo que seria o máximo do conservadorismo: “*la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre, et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que le cas particuliers où s'applique cette raison humaine*”.²⁹⁷ A aceitação desse desnível, ou dessa manifestação singular da lei, da razão governante enquanto ponto de partida investigativo e enquanto alvo prático, constitui o eixo da crítica condorcetiana. Seria admitir a *razão dos efeitos* de Pascal: o povo tem sua razão para crer nos absurdos.

Para o Marquês, o Despotismo, a República, e a Monarquia, tal como os apresenta Montesquieu, constituem manifestações sedimentadas das vicissitudes, dos preconceitos e das manobras das classes dominantes. A classificação das formas de governo de acordo com seu princípio e natureza particulares não revela o verdadeiro caráter da “constituição”

²⁹⁵ *Idem.*

²⁹⁶ *Idem.*

²⁹⁷ MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 99.

ideal dos povos.²⁹⁸ Os únicos índices classificatórios dos governos são o nível de respeito aos direitos naturais e a metodologia inerente aos seus sistemas de leis.

A obra de Montesquieu seria condenável por sua metodologia, na qual prevalece um exagerado espírito histórico, em que os exemplos multiplicam-se. Com semelhante abordagem, Montesquieu não teria compreendido o verdadeiro espírito das leis que regem as sociedades humanas:

*“Ce n'est point dans la connaissance positive des lois établies par les hommes qu'on doit chercher à connaître ce qu'il convient d'adopter, c'est dans la raison seule; l'étude des lois instituées chez les différents peuples et dans les différents siècles, n'est utile que pour donner à la raison l'appui de l'observation et de l'expérience, que pour lui apprendre à prévoir ce qui peut ou ce qui doit arriver”.*²⁹⁹

O legislador condorcetiano destaca-se pelo poder de fazer combinações, manifestado na capacidade de correlacionar regras de tal modo que não viole os direitos, e cuja clareza permitiriam reformulações, quando as regras comuns entrassem em contradição com a liberdade, a igualdade, a segurança e a propriedade.

Tem-se em Condorcet uma proposta de legislação para um futuro aberto, um porvir que confirma ou anula os dizeres de certa lei. Um sistema que não respeite tal dinâmica seria despótico, uma vez que não se comprometeria com o progresso legislativo, mas com os grupos privilegiados. O artigo de Simone Goyard-Fabre, *Le Réformisme de Montesquieu: Progrès juridique et histoire*, é revelador do contraste entre os dois pensadores, ainda que ela não faça referência a Condorcet. Goyard-Fabre objetiva mostrar o reformismo regressivo de Montesquieu. Duas idéias arroladas pela autora elucidam a crítica condorcetiana ao conservadorismo do *Espírito das leis*: a noção de declínio e a de restauração.

A idéia de declínio, enquanto mal, ou “*la loi historique de décadence*” e a doutrina da perfectibilidade do *Esquisse* chocam-se frontalmente; a “metáfora médica”, presente na obra de Montesquieu, revela um pensamento voltado para o passado, contrariamente à abertura para o futuro da legislação condorcetiana. O autor do *Espírito*

²⁹⁸ CONDORCET, “Avertissement... des Oeuvres de Voltaire”, artigo “Montesquieu”, in *Oeuvres*, IV, pp. 498 e segs.

²⁹⁹ *Oeuvres*, VIII, p. 496.

das leis insurge-se contra a ameaça terrível do tempo, pois como destaca S. G-Fabre, “chaque fois que l’esprit général d’un peuple est menacé, chaque fois que le principe d’un gouvernement est ébranlé, nécessairement, le déclin s’amorce”.³⁰⁰ A *anti-décadence*, enquanto terapia restauradora, implica em retorno ao mesmo, aquilo que G-Fabre denominou “*source vives et non polluées de la nature*”. Essa nostalgia, o apego a determinadas cristalizações políticas, é o alvo predileto das “*Observações*” de Condorcet, relutante em aceitar a *répugnance à changer*. O raciocínio do Marquês é simples: se a razão, a justiça e os interesses são os mesmos em todo lugar, não se deve então estatuir diferentes leis para povos e nações distintos³⁰¹. Circunstanciar as leis é relativizar aquela premissa maior, o que só seria conceitual em um regime tirânico. Contudo a universalização da lei não lhe confere um carácter dogmático, mas um crivo para seu aperfeiçoamento. A tensão entre os direitos naturais e as constituições das nações é o próprio motor da atividade do legislador.

*

O legislador deve estar sobretudo atento ao jogo das trocas individuais, cabendo-lhe gerar leis que não tolham a liberdade (autodeterminação na busca da felicidade), a igualdade (igual desfrute da liberdade) e a propriedade (ou prosperidade resultante dos livres empreendimentos). Devido à dinâmica ou fluidez inerente aos movimentos das partículas no interior da massa social, que inevitavelmente leva aos choques de direitos, nenhuma legislação deve ser peremptória. Ela deve existir não para moderar interesses, mas para *equilibrar* os direitos de indivíduos em constante interação. Ainda mais, o legislador não deve ser um *Deus ex machina*, mas sim um mediador – imanente. A arte de legislar deve sintonizar-se com os interesses enquanto manifestação, não do capricho e do sectarismo, mas de um egoísmo prudente.

A perspectiva lúdica das leis ordenadoras do Estado suprime a necessidade de um absoluto. A vontade geral condorcetiana não é a Vontade divina, “que bastaria querer para produzir uma lei”. “Uma deliberação qualquer é apenas uma declaração que tal proposição

³⁰⁰ GOYARD-FABRE, S., “Le Réformisme de Montesquieu: progrès juridique et histoire”, in *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, 1985, n. 7, C.P.U. CAEN, p. 55.

³⁰¹ CONDORCET, “Observations sur le Vingt-neuvième Livre...”, *op. cit.* p. 378.

pareceu verdadeira à maioria dos que se pronunciaram sobre essa proposição³⁰². Na verdade, diz o autor, *“tout loi fondamentale rigoureusement irrévocable est un mal, puisque si on excepte celle qui se borne à la déclaration d’un droit évident des citoyens, il n’en est aucune dont l’utilité perpétuelle puisse être rigoureusement prouvée”*. Ao conceber a prospectividade lúdica como o objeto da legislação, Condorcet evita o sentido religioso comum aos movimentos revolucionários americano e francês: a fidelidade ao momento fundador³⁰³. Fidelidade que daria à política uma “dimensão restauradora”, tal como ela já se apresentou em Montesquieu. Mesmo a legislação, é apenas um momento do jogo social. A questão fundamental é a de reger o próprio processo de legislar.

Enfim, cabe ao cidadão decidir sobre a qualidade da constituição, determinando até que ponto os legisladores feriram ou não seus direitos básicos. Não se trata de dizer se a Carta Magna é bem feita ou mal combinada mas de expressar se ela, ou qualquer um de seus artigos, não está em contradição com a Declaração dos Direitos:

*“Alors ceux qui ont formé la déclaration des droits, ceux qui ont rédigé la constitution, reformeraient l’une et l’autre, d’après les divers réclamations qui pourraient s’élever, et les proposeraient de nouveau. Il est facile ici, non-seulement de connaître, mais de prévenir le vœu commun. Il ne s’agit point d’opinions plus ou moins arbitraires, de discussions politiques, peut-être de querelles d’amour-propre; il ne s’agit que des droits de tous, que tous se font un devoir de respecter, dont tous les citoyens font sont intéressés à empêcher, à réparer les violations”*³⁰⁴

Resta saber como articular esse *processo colegiado* de expressão da cidadania. Como integrar as individualidades e expressá-las numa constituição? Como dar uma voz comum sem renegar ou menosprezar a voz de ninguém?

³⁰² CONDORCET, *Oeuvres*, VIII, p. 134.

³⁰³ CONDORCET, “Lettres d’un bourgeois de New Heaven”, in *Sur les élections*, p. 245).

³⁰⁴ CONDORCET, “Sur la nécessité de faire ratifier la Constitution par les citoyens”, in *Oeuvres*, IX, p. 427-8

PARTE 3

Capítulo 1

FIGURAS DA COLETIVIDADE

“Lorsque plusieurs choses tendent ensemble a se mouvoir vers un même côté, ou il n’y a pas assez de place pour toutes, ..., les plus faibles et moins agité en doivent être détournés par les plus fortes, qui par ce moyen s’y vont rendre seules”¹.

“Quoi qu’une maison ne soit pas une ville, elle n’est pas néanmoins un néant de ville: il y a bien de la différence entre n’être pas une chose et en être un néant.”²

“Et il faut qu’il y ait des substances simples, puisqu’il y a des composés; car le composé n’est autre chose qu’un \amas\ ou AGREGATUM des simples.”³

“Les prêtres, dans leurs méditations, s’étaient presque partout crée le système métaphysique d’un grand tout, immense, éternel, dont tous les êtres n’étaient que les parties, dont tous les changements observés dans l’univers n’étaient que les modifications divers”⁴

*

Fisiocracia ou *etocracia*? A análise filosófica desses dois termos torna-se necessária para a compreensão da proposta de deliberação coletiva condorcetiana. O primeiro seria uma manifestação do racionalismo⁵, ao passo que o segundo conviria mais à doutrina montesquiana do “espírito geral” de um povo. Mas tal classificação é problemática. Na perspectiva epistemológica, a ciência social apresenta-se como um ramo da Física ou constitui-se num campo a parte? O seu método mais adequado seria o

¹ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Vrin, 1947, pp. 54-5.

² PASCAL, B., *De l’esprit géométrique...* Flammarion, p. 80.

³ LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, Puf, p. 69.

⁴ CONDORCET, *Esquisse...*, flammarion, p. 119.

⁵ Conforme May, não haveria poder legislativo propriamente dito para os fisiocratas, mas somente um executivo. *“Ce despote rationnel qu’est le souverain proposé par les physiocrates, est différent du despote éclairé. Les despotes éclairés étaient des despotes empiriques, qui recouraient à des moyens plus ou moins libéraux, mais qui ne mettaient pas en pratique, en vertu d’une méthode cartésienne, un système coordonné et absolument scientifique, tel que les physiocrates avaient élaboré.”* (MAY, L.-P., “Descartes et les physiocrates”, in *Révue de Synthèse*, t. XXVII, nouvelle série, juillet-décembre, 1950, p. 23).

racionalismo ou o empirismo? Do ponto de vista político, a prática deveria coadunar-se mais com o liberalismo ou com uma administração conforme o Direito e os costumes locais⁶?

Essas discordantes linhagens servem de quadro de referência às doutrinas filosóficas da época de Condorcet, pois são veios, mais ou menos comuns, subjacentes aos caminhos trilhados pelos pensadores do período. Elas são referências para questões políticas centrais, tais como: qual seria a melhor forma de organizar a sociedade? Quem deveria decidir, e como? Quando se admite que tudo deve ser conforme à vontade geral, deve-se perguntar como esta se forma e como ela poderia expressar-se. Poderia uma multidão encontrar a verdade de forma mais eficiente que apenas um só ou uma elite científica? Os ditames naturais, a “verdade” e a “vontade geral”, revelar-se-iam na opinião pública esclarecida ou ela reflete-se na tradição, nos costumes e no espírito geral? Quem estaria apto para interpretar a “vontade geral” ou a “razão comum”? Enfim, seria possível uma coletividade deliberar, expressar sua própria vontade?

Não abordo o problema específico do pacto em sua modalidade “instintuante” ou de “submissão”. Apresento aspectos gerais do problema *de unificação da vontade coletiva*, e das formas de sua expressão. Preocupo-me fundamentalmente com algumas “imagens” da agregação dos indivíduos. Meu objeto principal não é pensar os fundamentos metafísicos do ser coletivo⁷, ou os aspectos formais da agregação de preferências⁸, mas analisar algumas “figuras” de sua expressão.

⁶ O livro *Éthocratie* do Barão de Holbach, tentando unir “política” e “costumes”, acabou por restabelecer a tradição em moral e política, caminhando na trilha deixada por Montesquieu. Assim a noção de “voz pública” adquire um sentido totalmente diverso ao da “razão comum” em Condorcet. A “voz pública” conforme o Barão, “ne trompe guère; elle ne peut être ni corrompue ni gagnée: les mœurs d’un homme le font bien mieux le connaître que les discours” (*Op. cit.*, ed. Georg Olms 1973, p. 252.) A “éthocratie” propõe um governo onipotente e onisciente: “Les mots Fortune, Hazard, Destin em politique ne signifient que prudence ou imprudence, l’expérience ou incapacité, la vertu ou les vices des Souverains: ce sont eux qui tiennent dans leurs mains la chaîne fatale des événements heureux ou malheureux; ils sont les vrais causes de la prospérité ou de la misère, de la gloire ou de l’opprobre, de la puissance ou de la ruine des Empires. Le ciel ne répand ses grâces que sur les Princes vertueux” (p. 276). Depois ainda escreve: “Tout Souverain qui réfléchit, s’il veut rentrer en lui-même, découvrira les vraies causes des calamités publiques et des désordres qui regnent dans la société” (p. 277).

⁷ A respeito da análise metafísica da integração todo partes, a obra de GUEROUT, M., *Leibniz Dynamique et Métaphysique* é paradigmática. Eis como em Leibniz se apresenta a similitude entre a substância e seu estado: “l’état de la substance en revele la loi; il est tel que l’essentiel d’elle même y transparait. La substance n’est plus le substratum opaque d’un predicat que s’oppose à elle, la même spontanéité se retrouve dans le predicat et dans le sujet. Le predicat enveloppe en lui-même la loi de la série dont il est

*

O *individualismo* moderno se opôs à *Universitas*⁹, pelo menos, até o contragolpe da Revolução¹⁰. Conforme a primeira perspectiva, a noção de contrato traz em si o princípio político da agregação: “ingressa-se na sociedade como numa associação qualquer” de modo que o estado ou sociedade se estabelece “a partir do isolamento do indivíduo “natural””.¹¹ No entanto, ainda que seja válido esse princípio em termos jurídicos, numa perspectiva mais ampla, a sociabilidade sempre estaria presente. Talvez

un des termes, tout autant que la substance enveloppe, dans la loi de la série que constitue son essence, chacun des prédicats qui en constitue les termes. Ainsi l'attribution du predicat a la substance n'a point pour conséquence de vider celui-ci de toute capacité d'affirmation propre, mais de remplir l'instant fugitif de son affirmation, par toute l'activité de la substance” (p. 194).

⁸ A teoria formal da escolha coletiva “*distingue seulement un certain nombre d'agents, d'une part, et, d'autre part, une 'collectivité' qui ne signifie rien d'autre que l'agregation des préférences des agents précédents*” (PICAVET, E., *Choix rationnel et vie publique*, PUF, p. 477). E. Picavet apresenta uma espécie de dilema do paradoxo da teoria formal da agregação das preferências individuais. Conforme o teorema d'Arrow, poderia se concluir que o princípio democrático é incompatível com toda forma de racionalidade da vida pública (p. 433). A teoria formal da *escolha social* estuda a mecânica do sistema de agregação de preferências, a articulação entre a racionalidade individual e a racionalidade social, conforme as relações mútuas de um pequeno número de princípios gerais e abstratos. A teoria formal coloca abstratamente as cláusulas sem preocupar-se com as diferenças reais que separam os indivíduos grupos sociais e mesmo as sociedades (p 467). Contudo, a teoria da escolha social deixaria de lado o “essencial”: “*l'harmonisation des conduites par le biais des contraintes du droit positif; la reconnaissance publique du statut d'être raisonnables des citoyens ou sujets par l'entremise de certains principes fondamentaux d'autonomie individuelle (tels que les droits de l'homme); et la possibilité même d'une vie publique (donc aussi, de la décision publique en tant que telle), grâce a l'intelligibilité de l'agencement des différents rôles tenus par les citoyens*” (*id. ib.*, p. 491). Se o racional é aquilo que se impõe por si mesmo, o razoável diz respeito às “condições mínimas de racionalidade”, e concerne “às garantias” contra “os projetos arbitrários”. O razoável faz-se presente na medida em que, na ordem das decisões coletivas, o racional “*ne va pas toujours de soi*” (*idem*, p. 453) Assim, apenas a teoria formal da escolha coletiva não tem condições de dar conta da vida pública, pois “ela não pode determinar quais procedimentos são viáveis no mundo dos homens e da história” (*idem*, p. 410). Por outro lado, escolhas coletivas formalmente coerentes com tal e tal condição de racionalidade e satisfazendo as preferências individuais poderiam levar a uma “dissolução mais ou menos discreta da ‘coletividade’ enquanto tal”. Que importa, então, pergunta Picavet, que as condições formais de coerência da agregação das opiniões individuais sejam satisfeita se o problema da racionalidade coletiva “*est situe ailleurs?*” (*idem*, p. 490).

⁹ “A concepção de *universitas*, isto é, do corpo social como um todo em que os homens vivos nada mais são do que as partes, pertence evidentemente às concepções tradicionais da sociedade. Como para Tomas de Aquino, os indivíduos eram “substâncias primeiras”, “entidades auto-suficientes da primeira espécie”, sendo os “universais”(categorias e classes) também existentes “realmente em si mesmo” e chamados de substâncias segundas”. (p. 76). O individualismo seria a concepção de um sujeito, tanto em nível empírico _da palavra, do pensamento, da vontade e amostra da espécie_ quanto moral _independente, autônomo, não-social. (P. 75). A “sociedade” é diversa da *universitas*, pois representa uma associação ou unidade, em que os membros permanecem distintos, mantendo relações cuja unidade seria coletiva e não orgânica.” (DUMONT, L. *O Individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.*, Rio de Janeiro, Rocco, p. 88).

¹⁰ *Id. Ib.*, p. 114.

¹¹ *Idem*, p. 90.

não no sentido rigoroso de “holístico” ou de que ela subsuma os indivíduos, mas na acepção de que ela é uma esfera constituída, mas também em constituição. Essa é uma perspectiva que parece estar presente em Condorcet. A “sociedade”, enquanto tradição, tenderia a ser um peso morto, sufocante, cabendo a uma intensa atividade científica e política acionar constantemente os seus mecanismos de perfectibilidade. Nem a sociedade nem a política poderiam ser “*universitas*”. O contrato apresenta-se como uma atividade coletiva *indefinida*. Condorcet não parte de “premissas individuais na aparência” para se chegar à “conclusões antiindividualistas”, como L. Dumont identificou em Hobbes e Rousseau¹². Para Condorcet, as questões ligadas ao individualismo, ao contrato e à sociedade, são inseparáveis da noção de perfectibilidade e flexibilidade jurídico-constitucional. *A flexibilidade, por sua vez, relaciona-se com a informação disponível.*

Capítulo 2

ASPECTOS HISTÓRICOS DA TEORIA DA EXPRESSÃO COLETIVA.

Nem o racionalismo, nem o empirismo apresentaram até Condorcet uma proposta “epistemológica” da produção de um “saber coletivo”, ou melhor, de uma deliberação coletiva. Descartes procurou evidenciar a inconsistência do conhecimento expresso pela “maioria”:

*“c’est bien le coutume et l’exemple qui nous persuadent, qu’aucune connaissance certaine, et que néanmoins la pluralité des voix n’est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu’il est bien plus vraisemblable qu’un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple”*¹³.

¹² *Idem*, p. 104.

¹³ DESCARTES, *Op. cit.*, p. 16. Na *Lógica de Port Royal* essa idéia é retomada: “*Souvent on regarde que le nombre des témoins, sans considérer si ce nombre fait qu’il soit plus probable qu’on ait reconstré*

A razão não se somaria num processo de fortalecimento de si mesma, conforme o acréscimo do número dos que apoiam uma suposta verdade¹⁴. Nem mesmo Condorcet, diga-se, concebeu a racionalidade coletiva nesta perspectiva cumulativa¹⁵, um consenso enquanto produto de mera adesão. O “bom senso”, coisa excelente quando espalhado, dificilmente teria sua agregação ou consenso resultando em racionalidade. Descartes efetuou uma ruptura entre o saber racional inerente às ciências e o saber prático, inseparável da vida moral. No primeiro, encontram-se as verdades claras e distintas, ao passo que, malgrado a eficácia na determinação da conduta, no último, prevalece um obnubilamento do entendimento, supostamente devido às condições em que a alma se une ao corpo. No campo da moral, o saber não pode ser definido distintamente, o que nos facultaria apenas conhecimentos prováveis¹⁶. Este princípio da segunda regra da moral provisória está em consonância com a distinção entre conhecer *-connaître-* e crer *-croire-* estabelecida na primeira norma: *“l’action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu’on la croit, elles sont souvent l’une*

la vérité: ce n’est pas raisonnable.(...) dans les choses difficiles, & qu’il faut que chacun trouve la vérité par soi-même, il est plus vraisemblable qu’un seul trouve la vérité, que non pas qu’elle soit découverte par plusieurs. Ainsi ce n’est pas une bonne conséquence: Cette opinion est suivie du plus grand nombre des philosophes, donc elle est la plus vraie.” (ARNAULD, A & NICOLE, P., *La logique ou l’arte de penser*, Vrin, III, xx, b, 6, p. 283).

¹⁴ Leibniz admitiu que a comunicação entre os homens (*consensus*) seria intermediada por Deus, que garantiria sua eficácia. Boullier admitiu a infalibilidade da tradição, pois a adesão de muitos homens durante muito tempo é válida, uma vez que Deus não nos enganaria dessa forma. O *concert de témoignages* é a própria prova da verdade. Ele não pode ser produto da mera coincidência ou de uma persuasão do acaso, da fantasia ou de algum constrangimento. O concurso de opiniões já seria uma razão de crer. (Ver BOULLIER, “*Traité des vrais principes qui servent de fondement à la certitude morale*”, in *Essai sur l’âme des bêtes*, op. cit., pp. 24 e seguintes).

¹⁵ Eis uma das expressões da agregação dada por Condorcet: *“Chacun des Votants, prononçant en faveur de une opinion....., prononce seulement qu’elle a un degré de probabilité au-dessus d’un certaine limite, ou un tel degré de probabilité moyenne. Supposons que plusieurs autres Votans prononcent la même chose, si on connoît la valeur de ce degré de probabilité, et en même temps la probabilité qu’il se sont trompés dans cette évaluation, on connoitra la probabilité moyenne de la vérité dans ce cas. Alors, en multipliant le nombre de ces Votans, on approchera seulement indéfiniment de la certitude que cette proposition est prouvée, mais la probabilité de la proposition n’excédera pas la limite où l’on suppose que la probabilité commence à être ce qu’on appelle une preuve, ou la valeur moyenne de la probabilité regardée comme une preuve”* (Discours..., op. cit., p. 140).

¹⁶ Descartes viu no “saber moral” uma espécie de ausência de fundamento. A decisão referir-se-ia de qualquer forma a uma escolha casual *“que l’hasard seul qui les ait déterminés à choisir”*. A respeito do provável diz: *“c’est une vérité très certaine que, lorsqu’il n’est pas en notre pouvoir de discerner les plus vrais opinions, nous devons suivre les plus probables”* (*Discours de la méthode*, VRIN, 1947, p.25)

*sans l'autre*¹⁷. Eis um ponto que reaparece no programa de Condorcet, em sua doutrina do motivo de crer. Mas ele também adere a Hume, que integra ciência e sabedoria “moral”, inerente ao comportamento. Não se visa a uma moral *racionalista*, mas estabelecer a ciência no conhecimento natural, na crença, como procurei indicar acima.

*

A teoria política antidemocrática de Hobbes não apresentou uma preocupação com a “razão comum”. Seu sistema calca-se em hipóteses concernentes ao indivíduo, cujos interesses e cálculos tenderiam a ser constantes em todos os espécimes do gênero humano. É notável sua concepção da universalidade da razão, no sentido de que esta, enquanto cálculo efetuado por um indivíduo, pode ser perfeitamente retomada por um outro. Apesar da universalidade da razão, manifesta na repetição de seus procedimentos, ela não seria susceptível de consenso ou unanimidade devido à mera somatória de aprovações:

*“Not but that reason itself is always right reason, as well as arithmetic ist a certain and infalible art; but no one man's reason, nor the reason of any one number of men, makes the certainty; no more than an account is therefore well cast up, because a great many men have unanimously approved it. And therefore, as when there is a controversy in an account, the parties must by their own accord set up, for right reason, then reason of some arbitrator, ou judge, to whose, sentence they will both stand, or their controversy must eitheir come to blows, or be undecided, for want of a right reason constituted by nature; so is it also in all debates of what kind soever”*¹⁸

Hobbes institui o “poder arbitrário”, “*right reason, the reason of some arbitrator, or judge*”, “enquanto forma de deliberação coletiva”. Como indica Madanes, basta “afirmar que o homem pode equivocar-se para que o conflito seja possível”. Nesse sentido, o conflito virtual seria solucionado com a criação de uma esfera neutra, ou seja, a arbitragem resultaria de um livre acordo entre as partes em litígio: “o árbitro não faz parte da controvérsia”. O valor da solução dada pela arbitragem, sua obrigatoriedade, estaria

¹⁷ *Id. ib.* p. 23.

¹⁸ HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwelth*, 1, 5, p. 30-1.

não no seu “suposto valor epistêmico”, na sabedoria do juiz, mas no fato de as partes terem consentido em semelhante decisão¹⁹.

*

Com Locke, a produção das regras comuns estaria incumbida em especial ao poder legislativo, resultante do pacto instituinte. A *Commonwealth* é uma instituição da maioria. Todos os seus virtuais membros estão comprometidos entre si. Cada um tem a obrigação “para com todos os membros dessa sociedade de submeter-se à resolução da maioria”.²⁰ Tais resoluções não recebem no *Segundo Tratado* uma análise técnica, no sentido de se estabelecer os critérios de expressão da verdade dada por uma assembléia legislativa. Determina-se apenas que a assembléia legislativa, com poderes para agir mediante leis positivas, atua conforme o “ato da maioria”. As deliberações, conforme o ato de todos, deveriam expressar a lei da natureza e da razão²¹. Esta lei refletir-se-ia no *consentimento tácito* ou opinião pública. No legislativo o povo se une expressando sua vontade. Portanto, caberia ao povo um poder supremo para afastar ou alterar o legislativo, quando fosse verificado que este agisse contrariamente ao encargo que lhe foi confiado. Quando isto ocorre, o poder retoma às mãos dos que o concederam. O legislativo tem o poder supremo, conforme represente a *vontade publica*.²² Tal como em Hobbes, a regra majoritária em Locke é de “inspiração mecânica”. Como indica Arkhipoff, para ambos, a regra majoritária é “*une composition de forces sociales divergentes dont la résultante nette donne la direction du mouvement que va prendre le corps social*”.²³

Em Espinosa, a noção de ente coletivo - *mens una* – efetua uma inflexão da noção de pacto social. O pacto gera um ente político coletivo, resultante da concordância das pessoas entre si, e da união de suas forças que se manifesta no poder comum, garantindo direito superior a todos sobre a natureza na proporção do números dos

¹⁹ MADANES, L., “Hobbes e o poder arbitrário”, in: *Discurso*, (28), pp. 99 e segs.

²⁰ *Second Treatise of Government*, cap. VIII, parágrafo 97.

²¹ *Id. ib.*, par. 96.

²² ROSANVALLON nota que, embora Locke não raciocine em termos de *cidadão-eleitor soberano*, ele possibilitou o seu advento. Com ele, as fronteiras entre o privado e o público ficam mais distintas e um modo de instituição e regulação da soberania fica definido. Um novo “campo se abre” para se pensar a relação entre liberalismo e democracia (*Le sacré du citoyen...* Gallimard, pp. 35-6).

²³ ARKHIPOFF, O., *op. cit.*, p. 94.

pactuantes. O ente comum resultante do pacto incorpora o indivíduo, conferindo-lhe, através da lei comum, o direito sobre a natureza que lhe é facultado na relação todo-parte. Contudo, tal “incorporação” compreende também a submissão da pessoa a tudo o que é imposto, por direito, pela vontade comum. É em tal sentido que Espinosa fala de “direitos comuns”, resultante do comando de *um único pensamento* manifesto no “poder do número”.²⁴

**

Com Rousseau, o problema da constituição do ser coletivo e de sua expressão foi radicalmente posto. Contudo, a “vontade geral” apresenta-se paradoxalmente como de direito, fundamento da legitimidade, e como uma impossibilidade de fato para as grandes nações, pois a sua expressão torna-se cada vez mais inexecutável, na medida em que o corpo soberano cresce. Segundo o *Contrato social*, no processo de formação da vontade geral, o poder do “grande número” representa duas possibilidades irreconciliáveis de soma²⁵: a das “pequenas diferenças” e da “diferença única”. A divergência estaria originariamente no grau de pureza dos elementos a serem somados.

No primeiro caso, tem-se que as unidades básicas a serem somadas na formação da vontade geral correspondem biunivocamente aos cidadãos que se exprimem, cada qual

²⁴ ESPINOSA, B. “Traité politique”, *Oeuvres*, Paris, Garnier-Flammarion, cap. II, parágrafos 13 e 16. Há uma unidade capaz de dar a um agregado de partes uma ação comum, conforme a comunicação de seus membros se efetue segundo uma determinada relação. Tal integração de corpos diversos forma um indivíduo, distinto dos outros pela união ou “forma”. Esta sempre se conserva apesar das contínuas mudanças dos corpos componentes. *Éthique*, ed. Vrin, prop. XIII, axioma II, definição e lema IV, demonstração, pp.150-153.

²⁵ A respeito do uso das noções matemáticas no pensamento de Rousseau, no que se refere ao problema da formação da vontade geral, ver a obra de A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, 1976, seção “Le problème de la volonté générale”. Segundo esse interprete, numa perspectiva fichtean, a noção de “soma” exprime muito mais um processo de “integração” do que de “soma simples”. Assim, a vontade geral corresponde a uma “integral” e a vontade de todos, a uma soma (p.197) “*Aussi longtemps que les volontés des citoyens ne sont pas coalisées, on peut les considerer comme les côtés infiniment petites d’un polygone comprenant un nombre infini de côtés -et on peut regarder la volonté générale comme une courbe identique à ce polygone. Le procédé de compensation des erreurs assure le passage des volontés singulières à la volonté générale, ou si l’on préfère du polygone à la courbe*”. Como caso de soma simples, tem-se a concepção hobbesiana das associações parciais “como resultados dos pactos entre indivíduos precedendo a transposição -remise- do poder a uma vontade única”. Nesse sentido, Hobbes consideraria a matemática como “soma de grandezas extensivas”, o que refletiria na política do *Leviathan* “na qual as forças sociais são adicionadas como partes espaciais já formadas em unidades”. (p. 199)

conforme sua consciência, o que daria “uma soma de pequenas diferenças”, possível pela purificação das vontades particulares, das quais se retiraria “os mais e os menos que nela se destroem mutuamente”²⁶. Rousseau refutou o princípio de integração proposto pelo marquês d’Argenson. Segundo este, os interesses seriam irreconciliáveis, pois cada um deles “*a des principes differents*”, sendo que o acordo entre dois interesses particulares só se formaria em oposição a um terceiro. Portanto, duas vontades não poderiam conciliar jamais a diferença de seus princípios²⁷. Rousseau reconhece a pertinência de tal princípio, o que tornaria a arte política necessária, uma vez que isso exigiria a busca da “boa integração”. A boa integração, conforme o referido estudioso de Rousseau, é dada pela formação de uma vontade geral. Esta seria uma integral²⁸, soma de pequenas diferenças e ao mesmo tempo, uma substância imanente que se exprimiria em cada um de seus momentos²⁹. Sobretudo, afirma Philonenko, a vontade geral seria “a lei da série da qual os momentos são os cidadãos”³⁰.

²⁶ *Parler de plus et de moins “qui se entre-détruisent est une allusion directe au procédé de l’erreur compensée qui dans l’opération infinitésimale prend son sens dans la définition de dx et dy comme quantité auxiliaire... Mais pour expliciter l’entre-destruction des plus et des moins, il est nécessaire d’expliquer en quel sens la notion de quantité auxiliaire - grandeur indéfiniment petite - peut fonctionner dans l’horizon politique et social. Deux moments semblent s’opposer à l’usage de cette notion: la totalité civile d’une part, la volonté de l’individu qui se manifeste à première vue comme un indivisible, d’autre part. Mais une réflexion plus profonde exige qu’on porte la totalité civile comme l’unique quantité primitive - la somme des petites différences et qu’on considère la volonté de l’individu particulier comme l’expression d’une petite différence par rapport à la volonté d’un autre individu, donc comme quantité auxiliaire, étant admis que dans leur commune visée de l’intérêt général ces volontés sont identiques. Jamais la différence qui me sépare d’un individu ne pourra remettre en question le lien fondamental qui me relie à la totalité civile comme quantité primitive, c’est-à-dire dans la perspective mathématique comme non susceptible d’être réduite (...) La quantité auxiliaire qu’est l’expression de ma volonté doit disparaître devant la seule quantité primitive reconnue: la totalité civile ou l’accord de tous les intérêts”*. (PHILONENKO, A. “La bonne intégration”, in: *J-J Rousseau et la pensée du malheur*, pp. 31-2.

²⁷ *Id. ib.*, p. 32

²⁸ *“Aussi longtemps que les volontés des citoyens ne sont pas coalisées, on peut les considérer comme les côtés - et l’on peut regarder la volonté comme une courbe identique à ce polygone. Le procédé de la compensation des erreurs assure le passage des volontés singulières à la volonté générale, ou si l’on préfère du polygone à la courbe: par exemple en regardant une courbe comme un polygone d’un nombre infini de côtés, chacun infiniment petit, et dont le prolongement est la tangente de la courbe, il est clair qu’on fait une supposition erronée; mais l’erreur se trouve corrigée dans le calcul par l’omission qu’on y fait des quantités infiniment petites”* (*idem.* p. 33)

²⁹ *Idem.* p. 36.

³⁰ Para Arkhipoff, a vontade geral de Rousseau não deixaria de ter um caráter metrológico e estatístico. Enquanto grandeza a medir, a boa vontade geral apresenta-se como “*la somme, la ‘moyenne’ des volontés particulières qui donne une estimation de la volonté général... Ce que Rousseau aurait pu dire, mais qu’il n’a pas dit, bien au contraire, c’est que la volonté générale n’existe que tant que la distribution des volontés particulières reste unimodale et ‘centre’ sur cette volonté. Sinon, dès que la distribution devient*

Já a “diferença única” significaria o processo de usurpação e corrupção da vontade geral pela ingerência dos partidos: “*on peut dire alors qu’il n’y a plus de votans que d’hommes, mais seulement autant que d’associations*”. Tem-se, neste último caso, a expressão de um voto particular “com pretensões de vontade geral.” Ainda conforme Philonenko, o acordo de todos, só se faria em oposição ao interesse de cada um. “*La volonté de tous est une opération élémentaire: l’addition au sein d’un ensemble déterminé d’éléments particuliers et de même sens. Cela signifie que la volonté de tous ne peut jamais par principe prétendre exprimer la totalité ou l’ensemble.*”³¹ A vontade de todos, para Rousseau, é sempre parcial, no sentido de sempre referir-se ao interesse privado. Mesmo enquanto majoritária, ela será sempre “vontade de alguns”, ou seja, uma “*quasi-volonté générale*”. Portanto, está longe de um “querer puro transcendental”.³² A idéia de *unanimidade* prevalece nos pensadores vistos até agora. Ela é uma “cláusula implícita” do contrato, diz Oleg Arkhipoff. Quando muito, eles deram uma “aparência” de justificação racional³³. Esse aspecto é importante para compreendermos a manifestação da vontade geral em Condorcet.

*

Em Diderot, de modo especial no verbete *Droit Naturel*, a noção de *pensamento único* adquire o significado de “vontade geral” ou, mais precisamente, daquilo que se refere à espécie, à humanidade: “*Je suis homme, et je n’ai d’autres droits naturels véritablement inaliénables que ceux de l’humanité*”.³⁴ Não caberia ao indivíduo, enquanto sujeito determinado por interesses e paixões, decidir a respeito do justo e do injusto. As vontades particulares são sempre suspeitas, somente a vontade geral é sempre boa. A vontade geral expressa-se no silêncio das paixões, como um ato do puro entendimento que se manifesta em cada indivíduo. Na singularidade desse ato, exprime-se

plurimodale, c’est-à-dire des que des brigues apparaissent, la volonté générale se brouille et le corps social est près de dissoudre” . (Id. ib., p. 94)

³¹ PHILONENKO, id. ib., p. 31.

³² Idem.

³³ ARKHIPOFF, O., *Op. cit.*, p. 94.

³⁴ DIDEROT, D., “Droit Naturel, in *Encyclopédie...* Flammarion, p. 337.

uma harmonia: “*C’est cette conformité de vous à eux tous, et d’eux tous à vous*”³⁵. Essa harmonia significa um concerto de vontades determinantes do Direito Natural. Este é mais o resultado de uma injunção situada, mas sempre dinâmica, da vontade geral, do que um formalidade dada para sempre: “*Quand on supposerait la notion des espèces dans un flux perpetuel, la nature du droit naturel ne changerait pas, puisqu’elle serait toujours relative à la volonté générale, et au désir commun de l’espèce entière*”.³⁶ Portanto a justiça é “*équité déclaré*”. Em Diderot, o problema da vontade geral está indicado como questão deliberativa e expressão da soberania. *A priori* estão fora da noção de cidadania - da possibilidade de votar em uma assembleia geral - apenas os animais, ou os que estiverem incapacitados de usar a razão ou a ela tivessem renunciado.

A imagem da “assembleia”, no sentido “metafísico” de uma integração de partes, é uma obsessão em Diderot. Especialmente no texto *Le rêve de d’Alembert* reaparecem audaciosas hipóteses em torno da configuração todo/parte. O problema metafísico da integração das partes apresenta-se como “jogo do mundo”. Algumas expressões são significativas: “*Tout est en flux général...³⁷ Je suis donc tel, parce qu’il a fallu que je fusse tel. Changez le tout, vous me changez nécessairement; mais le tout change sans cesse...*”³⁸ Num tom ainda mais lúdico, continua: “*tous les êtres circulent les uns dans les autres. (...) Il n’y a rien de précis en nature. Il n’y a qu’un seul grand individu*”.³⁹ Imerso no imaginário biológico, Diderot reaviva a espinhosa questão da epigênese: “*Chaque molécule sensible avait son moi avant l’application, et comment de toutes ces parties en est-il résulté la conscience d’un tout?*”. As hipóteses diderotianas são bastante significativas para uma interpretação de possíveis filiações da idéia de “emergência”, no sentido que o todo apresenta qualidades inexistentes antes da reunião das partes. No todo, como numa máquina ou em um animal qualquer, diz Diderot, “*il n’y a qu’une partie que vous appellerez telle ou telle; mais quand vous donnerez le nom d’individu à cette partie du tout, c’est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le non*

³⁵ DIDEROT, D., *id. ib.*

³⁶ DIDEROT, D., *id. ib.*, p. 338-9.

³⁷ DIDEROT, D., “*Le rêve de d’Alembert*”, *Oeuvres*, Gallimard, p.308.

³⁸ *id. ib.*, p. 310.

³⁹ *Id. ib.*, pp. 311-2.

d'individu à l'aile, à une plume de l'aile..."⁴⁰ Há um grande indivíduo. Um todo que se apresenta como soma de tendências. Tem-se um novo nível em que se age e reage "en masse", diverso dos níveis constitutivos elementares em que se age e reage "en molecules". Tudo depende dos níveis em que as formas se organizam⁴¹. No entanto, deve-se ressaltar que, para Diderot, a sensibilidade não seria uma qualidade emergente, mas sim característica presente em todos os "pontos elementares da natureza".

A metáfora do enxame de abelhas⁴², mencionada no *Le rêve d'Alembert*, procura ilustrar o princípio de constituição dos corpos organizados - a produção da unidade que não existe senão no animal⁴³. No processo de assimilação em que uma molécula se forma por junção de duas ou mais, ocorre o processo de formação da sensibilidade comum: "la

⁴⁰ *Id. ib.*, p. 312.

⁴¹ *Id. ib.*, p. 313.

⁴² Buffon fez uma importante distinção entre a sociedade humana e a sociedade das abelhas. Ele distingue duas formas de *vida comum*. J. ROGER sintetiza da seguinte maneira essa diferenciação: "*Et si la société est nécessaire au pouvoir de l'homme, ce n'est pas parce qu'elle permet une action commune, où les forces individuelles agissent de concert. Ce phénomène d'addition mécanique ne joue que chez les insectes sociaux, chez les abeilles ou les 'mouches de Cayenne', où des animaux nés en même temps forment 'une multitude qui ne s'est point assemblée par choix, mais qui se trouve réuni par force de nature'. L'individu né au sein d'une véritable société reçoit par son éducation tout l'héritage intellectuel de cette société, grace au langage qui est une institution sociale. Ainsi l'individu sociale est lui-même différent de l'individu isolé. Mais en fait, l'individu isolé n'existe pas dans l'espèce humaine, et le prétendu état de nature imaginé par Rousseau est pure utopie.*" (*op. cit.*, p. 562) A idéia de escolha está deslocada. Segundo essa interpretação, a força da natureza é substituída pela tradição. As diferenças entre os vínculos agregadores desviam da possibilidade de uma identidade conforme a fluidez dos contatos entre as partes sempre compatível com um sinergia e a mudança contantes. A interpretação dos dois níveis de agregação em Buffon dada por Canguilhem salienta outros elementos contrários aos indicados por Roger. Conforme Canguilhem a diferença entre "société concertée" e a "réunion mécanique" das abelhas está na idéia de que a primeira não é um agregado "sans préméditation". Este autor destaca os seguintes dizeres de Buffon: a sociedade das abelhas "*n'est qu'un assemblage physique ordonné par la nature et indépendant de toute vue, de toute connaissance, de tout raisonnement*". Se a noção de "essemblage" permite pensar a unidade tanto do organismo individual quanto da sociedade dos insetos, ela não serve para compreender-se a sociedade humana. "*Par lui l'individualité n'est pas une forme, c'est une chose. Il n'y a d'individualité, selon lui, que du dernier degré de réalité que l'analyse peut atteindre dans la décomposition d'un tout. Seuls les éléments ont une individualité naturelle, les composés n'ont qu'une individualité factice, qu'elle soit mécanique ou intentionnelle.*" (GANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1980, p. 57).

⁴³ Em Diderot, as "combinações que formam a cadeia dos seres, na *physis* ou na sociedade, são precárias. Elas dependem sobretudo do tempo, de sua 'longa duração'. (*Silêncio e ruído...*, ed. Unicamp, p. 148). As forças agregadoras podem produzir bons e maus resultados, conforme enfraqueçam ou aumentem "a potência da luta contra a natureza". (ROMANO, *idem.*) É graças a linguagem, essa instituição social, que o ruído, e, portanto, a impossibilidade de uma sinergia, se estabelece na sociedade humana. Neste caso a própria língua instaura o reino das "forças naturais", que para o homem significa devorar-se mutuamente. É necessário perguntar qual patrimônio comum as linguagens guardam.

*sensibilité devient commune à la masse commune*⁴⁴. A figura da aranha revela a concepção de uma totalidade deliberante. Esta assemelha-se à uma “tela” composta por uma multidão de fios imperceptíveis⁴⁵, distribuídos “partout”. A aranha encontra-se num suposto centro de comando -“dans une partie de votre tête”-. Este todo determina-se por um princípio de autopreservação: “Si un atome fait osciller un des fils de la toile de l'araignée, alors elle prende l'alarme, elle s'inquiète, elle fuit ou elle accourt”. Eis, então, uma conjunção de partes totalmente integradas e solidárias: “je suis un peloton de points sensibles, que tout presse sur moi et que je presse sur tout”⁴⁶. Essa conjectura diderotiana torna-se pertinente enquanto modelo ou esquema de configuração de uma coletividade deliberante. Nesse sentido, a nação, enquanto expressa uma coletividade, um ente que deve manter-se no seu ser, ao mesmo tempo em que deve ser determinada pelas vontades singulares que a constitui, não deixa de figurar-se nas teorias democráticas do contrato como esse grande animal suposto por Diderot, mesmo quando se o imagina como uma grande máquina. *A imagem da coletividade, em tal imaginário, é uma espécie de “esboço” móvel*. Se o homem é um cravo que toca a si mesmo, a sociedade seria um “esquisse”, o processo de produção de um quadro, pintando a si mesmo. Trata-se de uma imagem que, ao lado da integração da matemática, permite avançar a análise da formação da “vontade geral” ou “razão comum” condorcetiana.

⁴⁴ “Le conctat de deux molécules homogènes, parfaitement homogènes, forme la continuité... et c'est le cas de la union, de la combinaison, de l'identité la plus complète qu'on puisse imaginer...” No caso da conjunção de moléculas não homogêneas teríamos a formação do animal “enxame”. Neste caso, o princípio de união deixaria de ser contínuo e passaria a ser contíguo. Na perspectiva diderotiana o que importa é o princípio de ação e reação do corpo constituído. Seria essa faculdade o índice da unidade. Na verdade a homogeneidade absoluta entre duas moléculas seria impensável: “pas une molécule que se ressemble à elle même un instant”. (DIDEROT, D., “Le rêve de d'Alembert”, *op. cit.*, pp. 289 e segs).

⁴⁵ *Idem*, p. 315.

⁴⁶ *Idem*.

Capítulo 3

A CONSTITUIÇÃO DO SER COLETIVO EM CONDORCET

*“Le voeu de toute assemblée doive, par la forme même dans laquelle il est recueilli exprimer réellement la volonté générale, a fin que chacun sache qu’il peut, sans risque de nuire la cause commune, ne suivre que sa raison et sa conscience”.*⁴⁷

Na correspondência com Turgot, Condorcet não deixou de preferir, ainda que com certas ressalvas, as idéias de Helvétius. Turgot opõe ao princípio do interesse, fundamento da moral utilitária, a noção de “justiça” e o “amor”. A *“justice envers tous est l’intérêt de tous”*⁴⁸. A justiça seria o interesse de cada um e o de todos ao mesmo tempo. Turgot não admite que o interesse das nações são diversos dos interesses dos indivíduos que a compõem. Assim, o princípio da justiça não admitiria nenhuma forma de manipulação de interesses, para equilibrar artificialmente as forças sociais. O despotismo só poderia ser combatido de modo eficaz com o “estabelecimento de uma forma demonstrativa dos direitos dos homens”.⁴⁹ Havendo respeito pelos direitos por parte do poder público, o “sentimento profundo de justiça e de amor à ordem” completaria a felicidade comum.

A insistência sobre o interesse como único móvel da ação, verificada no *Do Espírito*, seria uma petição de princípio. Equivale, diz Turgot, a afirmar que o *“homme ne désire que ce qu’il désire”*.⁵⁰ Para agir contra a honestidade, por puro interesse, os homens necessitariam de um esforço para vencer a sua tendência natural contrária, o remorso. O interesse corresponderia a um sentimento honesto em si mesmo, porém mal regulado. Isso coaduna-se com a idéia de que os sentimentos morais influenciam os julgamentos, as ações e as afecções humanas. Apesar de os sentimentos morais terem a primazia na direção da conduta humana, eles não seriam inatos. Eles são *naturais* no sentido de que se fundam “sobre a constituição do nosso espírito e de nossa alma e sobre a

⁴⁷ CONDORCET, “Sur la forme des élections, *Oeuvres*, IX, p. 330.

⁴⁸ *Correspondance inédite de Condorcet et Turgot*, Slatkine Reprints, 1970, p. 143.

⁴⁹ *Idem*, p. 145.

⁵⁰ *Id. ib.*, p. 143.

nossa relação com tudo o que nos envolve.”⁵¹ Os sentimentos morais revelar-se-iam sobretudo através do estudo da natureza humana, através de uma análise feita por uma razão sadia e esclarecida. Mas os sentimentos morais devem ser fortalecidos por uma educação especial para se tornarem mais delicados e justos.⁵²

Condorcet concorda com Turgot, pois admite também atuando no homem um “sentimento”, insuspeitado por Helvétius, cuja força nos influenciaria. Há um tendência “natural” determinando a moral -a justiça e virtude. Trata-se de uma espécie de “simpatia” inerente à espécie⁵³, independente de um *senso moral*⁵⁴. A tendência natural não se impõe por si mesma, precisando ser desenvolvida por uma educação especial. Haveria um desenvolvimento conjunto da sensibilidade⁵⁵ e da razão. Tanto a má quanto a boa conduta seriam virtuais. Sem um cuidado especial, a tendência poderia corromper-se⁵⁶.

Condorcet continua a referida carta num tom desfavorável a Turgot: “*Mais je crois qu'il faut distinguer, en fait de moeurs, ce qui n'est que local de ce qui est de tous les temps et de tous les lieux.*”⁵⁷ A resposta de Turgot é imediata:

“Je vous dirai seulement que je ne crois pas que la morale en elle-même puisse être jamais locale. Ses principes sont partout fondés sur la nature

⁵¹ *Idem.*

⁵² CONDORCET, Vie de Turgot, *Oeuvres*, V, p. 175.

⁵³ A simpatia, como comunicação de sentimentos e fundamento da moral, é um elemento comum na filosofia moral inglesa da época. Adam Smith escreveu uma obra sobre o tema: *The theory of moral sentiments*. A simpatia apresenta-se como elemento integrador. A esposa de Condorcet, Sophie de Grouchy, traduziu a referida obra para o francês.

⁵⁴ Conforme Kintzler e Coutel, Condorcet rejeitou o intuicionismo moral de Rousseau, o “*recours à un sens moral spécifique*”. Portanto, a consciência moral seria um “produto”. Segundo esses comentadores, Condorcet teria se oposto outrossim ao utilitarismo de Helvétius. A sensibilidade inicial poderia ser tanto fortificada como enfraquecida por “um Trabalho”. “O sentimento natural só se torna moral quando universalizado, saindo do círculo estreito do indivíduo, da família, do país.” Eles concordam com M. Grampe-Casnabet (*Condorcet, une Théorie de la Connaissance*) que não haveria em Condorcet nem mecanismo, nem utilitarismo, nem intuicionismo e nem apriorismo racional, mas um *empirismo racional*. (Nota 2, in: CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Flammarion, pp. 289-90).

⁵⁵ Para Crampe-Casnabet, “*Selon Condorcet, les plaisirs et les douleurs ne sont pas - et en cela il se sépare de Condillac- des sensations élémentaires mais des impressions dérivées, s'il est vrai que l'ordre du sentir, de l'affectif, est plus complexe que celui du sentir pur.*” “*Une théorie de la connaissance*”, in: *Revue de Synthèse*, 1, Janvier-Mars 1988 - quatrième série, p. 7.

⁵⁶ “*La sensibilité peut s'égarer, et même la compassion pour les douleurs d'autrui peut devenir une faiblesse, si l'une et l'autre ne sont pas appuyées et contenues par le sentiment de la justice (...)*

... ne pas le leur dire (a criança), mais les accoutumer à croire, à trouver au dedans d'eux-mêmes que la bonté et la justice sont nécessaires au bonheur, comme une respiration facile et libre l'est à la santé”. “*Fragment de la X^a Époque*”, *Oeuvres*, VI, pp. 547-8

⁵⁷ *Correspondance inédite...*, Carta CVII, p. 149.

*de l'homme et sur ses rapports avec ses semblables, qui ne varient point, si ce n'est dans des circonstances très extraordinaires*⁵⁸.

Um outro ponto da querela refere-se ao que Condorcet escreveu na carta de 30 dezembro de 1773: “*aussi, il pourrait se faire qu'en morale on ne pût éviter absolument certains vices peu dangereux, sans risque de perdre de plus grandes vertus*”.⁵⁹ Turgot não admite a oposição entre as virtudes. A virtude teria mais a ver com o dever do que com os talentos ou “qualidades ativas” ligadas ao caráteres e às paixões. Os talentos são “*en effet rarement réunies, dans un haut degré, dans le même individu; mais tous les devoirs sont d'accord entre eux*”⁶⁰ A idéia de “dever”, enquanto tendência altruística, por si só não constituiria o verdadeiro motor capaz de impulsionar o indivíduo. Para Condorcet, somente o interesse esclarecido cumpria tal função.

Contudo, Condorcet retém algumas opiniões de Turgot sobre a moral. Tal é o caso da opinião de que “todo ser sensível e capaz de raciocinar deve adquirir idéias morais” e que tais idéias “deveriam ser as mesmas” sempre, isto é, não seriam “arbitrárias”, “verdades de definição”, sendo portanto “verdades reais”.⁶¹ Entretanto, o racionalismo condorcetiano deve ser compreendido na perspectiva materialista.

La Mettrie, Helvetius, D'Holbach e Diderot procuram “naturalizar”, cada um a seu modo, a política e a moral. Aponto apenas algumas passagens da polêmica Helvétius-Diderot. O primeiro define a “alma” restringindo-a ao campo das determinações “físicas”: “O que é o espírito em si mesmo? *Aptidão para ver as semelhanças e as diferenças, as conveniências e inconveniências que entre si apresentam os diversos objectos*. Mas qual, no homem, é o princípio produtivo do seu espírito? A sua sensibilidade física, a sua memória e, principalmente, o interesse que tem em combinar as suas sensações. O espírito em si, por conseguinte, é o resultado das sensações comparadas; e o bom espírito consiste na justeza da sua comparação.”⁶² A *deliberação*, escolha entre dois prazeres quase iguais, equilibrados, na verdade seria o nome dado à “*lenteur avec laquelle, entre deux poids, à*

⁵⁸ 28, dezembro 1773, Carta CXII, p. 155.

⁵⁹ *Idem*, p.157.

⁶⁰ *Id. ib.*, 14 janeiro 1774, p. 160.

⁶¹ *Oeuvres*, p. 173.

⁶² HELVÉTIUS, “Do homem”, sec. II, cap. XV, *apud* R. DESNÉ, R, *Os materialistas franceses*, Textos Escolhidos, ed. Seara Nova, 1969, p. 204

peu pres égaux, le plus pesant emporte un des bassins de la balance".⁶³ A deliberação vincula-se ao interesse tanto no âmbito individual como no coletivo. O movimento das paixões "cria, conserva e anima tudo".⁶⁴ O público "*n'est que l'assemblage de tous les Particuliers; il ne peut donc jamais prendre que son utilité pour règle de ses jugemens*".⁶⁵

Diderot chama a atenção para o aspecto social envolvido na definição do interesse. Em suas críticas a Helvétius, ele destaca o "erro" de se atribuir tudo ao físico. Embora não admitindo a independência do moral frente ao físico, destaca a ocorrência de fenômenos típicos daquele nível. O moral apresenta-se como uma espécie de "emergência" do físico. Assim como a força de pensar depende originariamente do físico, mas pode voltar-se sobre ele e controlá-lo, adquirindo uma autonomia de ação, o moral introduziria uma nova esfera de sensibilidade, diversa da meramente física. Diderot destaca que a organização não só precede a educação no processo de diferenciação comportamental ou de caráter entre indivíduos, mas ela já representaria mudanças de combinação de fatores naturais capazes de engendrar uma nova forma de ser do homem, face aos outros animais. Antes de determinar diferenças entre indivíduos de uma mesma espécie, ela determina diferenciações entre espécies. Eis como diz Diderot:

"Est-il bien vrai que la douleur et le plaisir physiques, peut-être les seules principes des actions de l'animal, soient aussi les seuls principes des actions de l'homme?"

Sans doute, il faut être organisé comme nous et sentir pour agir; mais il me semble que ce sont là les conditions essentielles et primitives, les données sine qua non, mais que les motifs immédiats et prochains de nos aversions et de nos désirs sont autre chose.

*Sans alcali et sans sable, il n'y a point de verre; mais ces éléments sont-ils la cause de la transparence?"*⁶⁶

O grande erro de Helvétius teria sido tomar "*la condition de toute action animale en général pour le motif de l'action de l'individu d'une espèce d'animal qu'on appelle homme.*" Diderot fala sobre as diversas acepções do termo sentir: "*Tout ce que je fais,*

⁶³ HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, Fayard, Discurso 3, IV., nota b, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁴ *Id. ib.*, Discurso 3, VI, p. 268. "*Les passions sont, dans le moral, ce que dans le physique, est le mouvement*" (*idem*)

⁶⁵ *Id. ib.*, cap. Discurso 2, I, p. 53.

⁶⁶ DIDEROT, D., *Réfutation suivri de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*, Assezat, J. Tourneux, p. 302.

assurément je le fais pour sentir agréablement, ou de peur de sentir douloureusement". Contudo, isso é passível de diferenciações que revelam um nível especial de sensibilidade e determinação. Alguns homens jogam, tal como os animais, para escaparem ao tédio. No entanto, o que dizer dos que "jogam por que são excelentes no jogo?" Diderot chama a atenção para um novo **motivo** diverso do inerente ao físico ou ao dos animais⁶⁷. Há prazeres e dores "*de pure opinion que nous transportent ou nous désolent, sans aucune rapport, soit implicite soit explicite, à des suites physiques*"⁶⁸. Mas tal nível superior não deveria nada a uma alma espiritual imortal. Trata-se de evidenciar que todas as ações seriam redutíveis, em última análise, à sensibilidade física, mas como condição e não como causa, fim ou motivo.

"La distinction du physique et du moral n'est pas aussi solide que celle d'animal qui sent et d'animal qui raisonne?"

*Ce qui appartient à l'être qui sent et ce qui appartient à l'être qui réfléchit ne se trouvent-ils pas tantôt réunis, tantôt séparés dans presque toutes les actions qui supposent la sensation physique comme condition, c'est-à-dire qu'il ne faut pas être un chou?"*⁶⁹

Diderot, por outro lado, restabelece a idéia de uma objetividade do justo, contra Helvétius, que não admite a justiça e a injustiça "absolutas".

*"... il est possible de trouver dans nos besoins naturels, dans notre sensibilité qui nous exposent à la douleur, une base éternelle du juste et de l'injustice dont l'intérêt général et particulier fait ensuite varier la notion en cent mille manières différents. C'est, à la vérité, l'intérêt général et particulier qui métamorphose l'idée de juste et d'injuste; mais son essence en est indépendante notre organization"*⁷⁰

Na perspectiva diderotiana tem-se uma natureza do homem derivada da sua sensibilidade moral e de sua sociabilidade. Trata-se de conceber o político sem reduzi-lo ao "utilitarismo" e ao "mecanicismo", ao mesmo tempo em que se elimina a idéia de que

⁶⁷ *Id. ib.*, p. 303.

⁶⁸ *Id. ib.*, p. 304. Conclui: "j'aurais préféré une attaque de goutte à une marque légère de mépris." (*Idem*)

⁶⁹ *Id. ib.*, p. 303. "Vous n'admettez que des plaisirs et des douleurs corporelles, et j'en ai éprouvé d'autre. Celles-ci, vous les remenez à la sensibilité physique comme cause; moi, je prétends que ce n'est que comme condition éloigné, essentielle et primitive." P. 316.

⁷⁰ *Id. ib.*, p. 271.

os princípios da justiça seriam transcendentais, próprios a uma espiritualidade que torne o homem semelhante à divindade.

*

Para Condorcet, a constituição do sujeito, enquanto instância deliberativa, requer uma concepção em que o homem continua “animal”, dele distinto apenas pelo grau de suas faculdades. Mas, não se trata do “animal máquina” dos cartesianos, nem do “animal empírico” dos leibnizianos. Trata-se de um ser capaz não só de sensibilidade como também capaz de “sentimentos morais” e ainda de prever e antecipar-se às coisas, alterando o rumo das mesmas, ou seja, perfectível. Com isso, a passagem do nível individual de deliberação para o social será pensada conforme as necessidades do animal – homem (*l’animal-homme*).

De modo diverso a Condillac, Condorcet não analisa a gênese das faculdades humanas na perspectiva individual. O quadro condorcetiano, sincrônico, diacrônico e abrangendo a “massa” dos povos, visa uma análise do desenvolvimento das faculdades numa perspectiva coletiva⁷¹ e histórica⁷², sem contudo perder o indivíduo como eixo. A perspectiva metodológica que privilegia os fenômenos como massa e as leis gerais é válida em teoria, na prática deve ser invertida, ou seja, o ponto de partida e chegada da política (ação coletiva) é o indivíduo. A liberdade, a segurança, a propriedade, a informação concerne ao indivíduo e não ao agregado enquanto tal. A questão política, a passagem da teoria à prática, envolve a passagem das análises das massas (estatísticas), das tendências gerais para os elementos, as singularidades, enquanto unidade mínima de *opinião*, e

⁷¹ Ivon Belaval admite que o quadro condorcetiano evita uma passagem ilegítima do psicológico para o social, na medida em que não há um interesse pelo ‘indivíduo psicológico’: “il n’en retien que les lois générales qui le classent parmi les hommes. En d’autres termes, il ne s’y intéresse qu’en calculateur”. Nesse sentido “l’individu n’est plus que l’élément (défini en compréhension) d’un ensemble et que l’on peut soumettre (du moins en théorie) au calcul statistique ou combinatoire. Le ensemble n’est pas hétérogène à l’élément.” (“Presentation”, in *Esquisse...*, Vrin, 1970, p. XI-XII). Conforme O. Arkhipoff, há “de plein droit un niveau collectif, avec une logique, une sémantique spécifiques qui ne sont pas celles de l’individu” (“Le paradoxe de Condorcet est-il un mythe?” in *Condorcet mathématicien, économiste...*, Colloque International, Minerve, *op. cit.*, p. 99).

⁷² Sujeito a perpétuas variações, o quadro se forma “par l’observation successive des sociétés humaines aux différentes époques qu’elles ont parcourues. Il doit présenter l’ordre des changements, exposer l’influence qu’exerce chaque instant sur celui qui le remplace, et montrer ainsi, dans les modifications qu’a recues l’espèce humaine, en se renouvelant sans cesse au milieu de l’immensité des siècles, la marche qu’elle a suivie, les pas qu’elle a faits vers le bonheur” (CONDORCET, M., *Esquisse*, Flammarion, p. 88).

vice versa. O saber converte-se em meio de ação: conhecer o que o homem foi e o que ele é atualmente para assegurar e acelerar progressos possíveis.

Somente a partir de um corte metodológico, é possível diferenciar a teoria da deliberação individual em Condorcet, pois nele a deliberação apresenta-se, sobretudo, como problema coletivo, conforme a indissociabilidade da “doutrina contratualista” e da “doutrina do motivo de crer”, como indicou Rashed. Proponho um corte que faculta inquirir sobre a especificidade do “*homo suffragans*” ou “*homo aleator*”⁷³, bem como indica alguns elementos de sua “gênese”. Ao “votar”, escolhe-se em função da verdade mais provável _o provável é “um meio de ação.”⁷⁴ Deve se decidir conforme a verdade mais provável. O problema da deliberação envolve e supõe tanto a “doutrina contratualista” quanto a “do motivo de crer”, ambas entrelaçadas à *matemática social* e ao modelo deliberativo, a ciência das condições formais da deliberação⁷⁵. Conforme

⁷³ “Le homme est *homo aleator* en double sens. Ses actions vues par un observateur objectif sont, à la rigueur, imprévues individuellement; non pas, assurément, qu’elles soient ‘sans causes’, mais parce que, dit Condorcet, leurs causes échappent à une connaissance efficace. D’autre part, du point de vue du sujet agissant ou de l’individu qui gouverne un groupe, l’action humaine est aléatoire, en ce qu’elle est toujours un pari, et que les connaissances sur lesquelles elle se fonde ne sont jamais que probable” (GRANGER, G-G, *Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*, Odile Jacob, p. 150). O animal político é antes de tudo um votante, *homo suffragans*, e como tal deve ter seus direitos garantido (*id. ib.*, pp. 94 e seguintes).

⁷⁴ RASHED, R. *Commentaire in Condorcet, mathématique et société*, Hermann, p. 70.

⁷⁵ A respeito das relações entre a doutrina da decisão condorcetiana e o modelo do *homo suffragans* em suas implicações técnicas ver o *Commentaire* de Roshdi Rashed (*op. cit.*). A teoria do *homo suffragans* - concebida conforme a analogia entre decisão e sufrágio - opera em duas direções, que ao mesmo tempo permitem e limitam o tratamento matemático do voto: “L’une pour déduire les principes contractualistes des hypothèses de la science du probable, dans la mesure où l’*homo suffragans* doit chercher la certitude la plus probable s’il veut se conduire conformément à ses propres normes; l’autre, pour dériver les hypothèses de la science du probable d’une doctrine du suffrage au sens de Condorcet, dans où l’*homo aleator*, selon la doctrine du ‘motif de croire’, agit finalement en attribuant une mesure aux différentes éventualités, par acte du jugement ou vote” Diz ainda o autor que a metáfora “sufrágio - decisão” consiste na única regra de redução, permitindo fixar-se o domínio de validade do modelo do *homo suffragans*. O “sufrágio”, na perspectiva contratualista da “conduta exemplar”, conclui, não contém em si mesmo seu próprio princípio, sendo portanto uma forma particular da conduta e não uma teoria geral da mesma. “Le suffrage ne se livre pas sous l’aspect d’une théorie générale de la conduite mais designe une forme particulier: le suffrage, eu égard à la confiance que l’on peut lui accorder. Pour fonder ce principe, la métaphore, comme on l’a vu, le rend relatif aux hypothèses de la décision. C’est alors que la recherche de la certitude la plus grande se traduira par celle de la certitude la plus probable. Inversement, quand il s’agit de la conduite de l’*homo aleator*, la métaphore déduit la recherche de la certitude la plus probable de l’hypothèse que le ‘décidant’ - même s’il a pour option des jugements sur la réalisation des événements- est un ‘suffragant’ et cherche la certitude la plus grande. A *Matemática Social de Condorcet* “produz um saber local e essencialmente limitado” (pp. 85-6).

Rashed, as hipóteses da ciência do provável deriva de uma doutrina sobre a decisão, e os princípios desta seriam deduzidos daquela⁷⁶.

Vejamos o advento do sujeito deliberante, a primeira instância, agente capaz de escolher e pactuar. A liberdade deve ser enfocada, no princípio, não enquanto objetivo do pacto social, mas como seu fundamento, “capacidade de analisar motivos” inerente a cada “associado”. Sigamos o movimento que teria engendrado o homem, enquanto esfera deliberativa.

Os textos em que semelhante temática é analisada referem-se, ambos, à “Primeira Época” percorrida pelo gênero humano. Temos a seção homônima do *Esquisse* e o seu correlato publicado posteriormente, o *Fragment de l’Histoire de la 1^{re} Époque*. O “quadro” de Condorcet mostra o homem desde uma época hipotética até os tempos das Luzes:

*“où , à peine distingué des animaux, il n’exerce encore que les facultés nécessaires au maintien, à la défense de sa vie, aux soins d’une famille naissante que le hasard lui a donnée, et auprès de laquelle une habitude machinale de bienfaisance et de pitié le retient par un lien volontaire. Je suivrai le développement de son intelligence et de sa sensibilité jusqu’au temps où, (o homem) s’élevant à la connaissance des véritables méthodes dans les sciences, affranchi de tous les préjugés; arrachant à la nature le secret de ses lois; sachant, au gré de ses besoins ou de ses désirs, en diriger les forces, modifier, en multiplier les productions; réglant par une raison sûre les bienfaisantes inspirations d’une conscience pure et libre, il nous montre, dans les D’Alembert, dans les Turgot, dans les Franklin, la nature humaine agrandie et perfectionnée.”*⁷⁷

Esse quadro mostra a imanência da emergência do agente deliberativo. A ruptura com o mundo animal não supõe o advento de novas faculdades. Mesmo com as diferenças anatômicas, principalmente no tocante à “massa” e à “organização” do cérebro, o índice das causas da diferenciação do homem frente ao animal seria mais um desenvolvimento “*plus entier*”, e um aperfeiçoamento maior de faculdades semelhantes, do “*que dans la possession exclusive de quelques-unes, qui dépendant d’organes communs à diverses espèces d’animaux, auraient cependant été refusés à toutes les autres*”⁷⁸. Tanto o homem

⁷⁶ *Id. ib.* p. 70

⁷⁷ “Fragment de l’histoire de la 1^{re} Époque do *Esquisse* d’ un ‘tableau historique des progrès de l’esprit humain.’”, *Oeuvres*, VI, p. 289.

⁷⁸ *Idem*, p. 292.

quanto o animal constituem elos da mesma cadeia dos seres dotados de sensibilidade e pensamento, desenvolvidos “pela marcha da natureza”. As mesmas faculdades são exercidas em graus diferentes. “Os mesmos processos”, executados com maior ou menor habilidade. A cadeia dos seres seria marcada por “*nuances insensibles de la brute à l’homme sauvage, de l’homme sauvage à Euler et à Newton*”.⁷⁹ Nega-se, portanto, “*recourir à une difference essentielle*” e, sobretudo, à hipótese de uma “*âme d’ordre privilégié*”.⁸⁰

Condorcet pensa o enraizamento das faculdades intelectuais na própria animalidade. Nesta, a linguagem e as idéias abstratas são comuns. Os animais não só raciocinam, mas têm idéias sobre a extensão, como evidenciam suas atividades. Condorcet admite que somente a análise, a consideração das idéias separadamente, marca um patamar superior de atividade intelectual. A análise significa consciência da natureza e da maneira pela qual as idéias abstratas se formam. Ela é apenas um novo emprego da faculdade de “*se rappeler, de considérer séparément les divers éléments des impressions composées qu’on a reçues et conservées dans la mémoire*”.⁸¹

Nem mesmo as “idéias morais” seriam patrimônio exclusivo do homem. Os animais também revelam os princípios basilares da socialização, a simpatia: “*ce sentiment qui nous fait souffrir des douleurs ou des besoins de nos semblables qui nous fait éprouver du plaisir à remplir ces besoins, à plaindre ces douleurs, à les prévenir, à les soulager*”⁸². As bestas teriam resquícios do sentimento de justiça, não se reunindo apenas por interesses momentâneos.⁸³ A “perfectibilidade”, não só na aprendizagem individual, mas coletiva seria atribuível aos animais⁸⁴. O homem, embora no “*sommet de l’échelle*”, forma uma “família comum” com os brutos. No que se refere a perfectibilidade, a dessemelhança entre os diversos níveis de tal família estaria nos diferentes limites ou graus máximos supostamente atingíveis⁸⁵.

⁷⁹ *Idem*, p. 346.

⁸⁰ *Idem*, p. 380.

⁸¹ *Idem*, p. 294.

⁸² *Id. ib.*

⁸³ *Id. ib.*

⁸⁴ *Id. ib.*, p. 295.

⁸⁵ “*On ne refuse pas aux animaux la perfectibilité individuelle qui naît de l’instruction; quand à la perfectibilité des espèces, elle paraît prouvée par la différence entre l’industrie des castors isolés pu en*

Apesar da estreita vinculação entre homem e animalidade, ocorrem desenvolvimentos que marcam um novo patamar. Entre as vantagens adquiridas pelo “gênero” humano, destaca-se uma capacidade que parece coordenar todas as outras. É o poder de combinar, nas mais variadas formas, os dados recebidos, opondo forças⁸⁶. Isso explica a ilimitada possibilidade do desenvolvimento intelectual do homem, e o seu poder de agir e interferir no curso das coisas. *Ambas as capacidades podem ser interpretadas conforme elementos do universo lúdico*. A análise, enquanto revelação da primeira modalidade exclusiva do desenvolvimento humano, surge em analogia com o jogo de xadrez, no poder de combinar os mais diversos elementos para “descobrir” novas possibilidades. A segunda pode ser compreendida conforme os princípios dos combates ou lutas marciais, oposição de uma força a si mesma. Trata-se de uma técnica que utiliza a própria intensidade da força inerente à ação do adversário, invertendo-a, *inflexionando-a*, o que resulta numa inversão de vantagens. Condorcet não menciona a luta marcial como elemento revelador desta habilidade. Entretanto, a imagem da “alavanca”⁸⁷, abundantemente empregada, revelaria o *modus operandi* de tal capacidade. A situação do homem frente à natureza compreende essas duas capacidades de *reflexão* e *inflexão*, enquanto modo de ser especial.

Ao comentar as idéias de Voltaire sobre a “lei natural”, Condorcet reafirma sua tese de que não estamos no melhor dos mundos possíveis⁸⁸. A natureza nos condenou a

petit nombre, et celle des castors réunis en peuplades nombreuses. Elles exigent, pour se développer, des pays où les animaux jouissent d'une liberté, d'une sécurité que l'homme leur a enlevées dans les lieux où s'étend son empire; elle est renfermée dans des limites bien plus étroites que la perfectibilité humaine, mais son existence n'est plus moins réelles” (“Fragment de l'histoire de la 1^e Époque, *Oeuvres*, p. 295).

⁸⁶ Trata-se de uma concepção “mecânica” do lúdico como “ruse” e “stratagème”. Canguilhem sugere que estes dois últimos termos podem ser compreendidos com o aparentemente oposto sentido de máquina. “*La ruse de la raison* (Hegel) consiste a accomplir ses propres fins par l'intermédiaire d'objets agissant les uns sur les autres conformément a leur propre nature. L'essencial d'une machine c'est bien d'être une médiation ou, comme le disent les mécaniciens, un relais. Un mécanisme ne crée rien et c'est en quoi consiste son inertie (in-arts), mais il ne peut être construit que par l'art et c'est une ruse. Le mécanisme, comme méthode scientifique et comme philosophie, c'est donc le postulat implicite de tout usage des machines. La ruse humaine ne peut réussir que si la nature n'a pas la même ruse. La nature ne peut être soumise par l'art que si elle n'est pas elle-même un art.” (CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1980, p. 87).

⁸⁷ Um exemplo do emprego do termo “alavanca” com um sentido de combate apresenta-se no Esquise quando se analisa o fiasco do poder da Igreja católica: “*ayant bien trouvé dans le ciel le point d'appui du levier qui devait remuer le monde, mais n'ayant pas su trouver sur la terre le régulateur qui pût à leur gré en diriger et en conserver l'action*”. (*Esquise*, Flammarion, p. 167).

⁸⁸ *Oeuvres*, IV, 225.

males cruéis. Embora desconhecendo as razões dos males, podemos deles nos desviar: *“La nature m'a donné le pouvoir de détourner une partie des malheurs auxquels elle m'a soumis... nous opposons aux douleurs physiques la tempérance et les remèdes... nous détournerons loin de nous le vice et le crime”*.⁸⁹ A expressão *pouvoir détourner*, no referido texto, define o sentido da liberdade humana enquanto *desvio e manipulação* de forças. A liberdade manifesta de modo mais apurado a faculdade de refletir.

*

O homem frente à besta mostra *“plus de sensibilité, de mémoire, de réflexion”*.⁹⁰ À essa vantagem seriam somadas outras, como a da nossa própria longevidade, ou melhor, a conservação das mesmas necessidades durante mais tempo, o que nos facultaria mesmo o desenvolvimento maior da memória e da inteligência, tornando-nos mais aptos a efetuar operações mais complicadas e combinações mais fortes e variadas⁹¹. A reiteração de determinadas necessidades ocasionaria sempre um incremento nos meios de satisfazê-las e, conseqüentemente, o progresso do patrimônio individual e coletivo do conhecimento. Haveria uma constante necessidade de novas idéias e novas sensações, impulsionando novos progressos. O luxo, diz Condorcet, definido como *“tudo que vai além do necessário”*, seria uma conseqüência, *“une suite naturelle”*, dos progressos humanos.⁹²

Uma outra “diferença” entre homem e os demais animais mostra-se no papel do tato no desenvolvimento da inteligência. A primeira vantagem do animal humano seria dada pela flexibilidade das mãos. Mas o seu papel, se geneticamente anterior, não seria operativamente mais importante para o desenvolvimento da inteligência. A humanidade começa com a liberação das mãos, devido ao bipedismo, mas isso será apenas certa mola

⁸⁹ *“La nature a condamné l'homme à des maux cruels, et ceux qu'ils se font à eux-mêmes sont encore son ouvrage, puisque c'est d'elle qu'ils tiennent leurs penchants quelle est la raison première de ceux maux? Je l'ignore; mais la nature m'a donné le pouvoir de détourner une partie des malheurs auxquels elle m'a soumis. L'homme doué de raison peut se flatter, par des progrès dans les sciences et dans la législation, de s'assurer une vie douce et une mort facile, de terminer un jour tranquille par un sommeil paisible. Travaillons sans cesse à ce but, pour nous-mêmes comme pour les autres. ... Qu'importe que tout soit bien, pourvu que nous fassions en sorte que tout soit mieux qu'il n'était avant nous.”* Oeuvres, p. 224-5

⁹⁰ Oeuvres, VI, p. 297.

⁹¹ *Idem*, p. 292

⁹² Oeuvres, IV, p. 479.

que desencadeará novas possibilidades que se acrescentarão⁹³. No caso do julgamento do mundo exterior, a visão é fundamental:

*“le premier, qu'employant plus librement ses mains flexibles, à saisir, à parcourir, à manier les objets, il acquiert plus facilement sur leur forme des notions plus exactes, et que les sens de la vue, instrui, dirigé par celui du toucher, peut ensuite lui donner, sur les figures, sur les distances, sur la disposition des mêmes objets des idées plus nettes, plus précises, et lui dicter même, sur des nuances plus fines, plus difficiles à saisir, des jugements plus fines et plus sûres”*⁹⁴

A visão apresentaria ainda uma segunda vantagem. Seu uso não supõe uma desarticulação das “*attitudes habituales*”, facultando um maior domínio do espaço, nas mais diversas mudanças de direção. A formação dos “*jugement*” “*sur le lieu, la forme, la distance*” seria possível mesmo sem a participação do tato. Um ser instruído por semelhante circunstância cometeria muito mais erros do que os que fazem uso do tato, que permitiria uma ratificação dos juízos. “*Mais il est très probable que c'est à quoi se bornerait toute la différence entre lui et nous*”.⁹⁵ Para Condorcet, tanto o “tocar” como a visão teriam suas ilusões e deveriam ser corrigidos pela experiência. A razão e o cálculo se apresentam e se desenvolvem frente às ilusões do sentido. Erros de percepções sensíveis levariam o homem a duvidar da eficácia da experiência. Disso surge o hábito de comparar, medir e pesar. O cálculo se desenvolve enquanto suporte, instrumento da razão, que por sua vez já se teria engendrado em função das imprecisões dos sentidos. A análise deixada a si mesma seria insuficiente. Nosso conhecimento fundado na experiência sensorial não nos revelaria um absoluto, mas um saber relativo, provável. Em função do provável, o cálculo se apresenta. Frente ao que os sentidos nos mostram, tendemos a crer que as coisas são como tal ou não. Os sentidos ensejam uma adesão, que pode ser passível de maior ou menor intensidade. Vai-se de uma fraca propensão a crer até a uma irresistível

⁹³ CONDORCET, M., “Notes sur Voltaire”, in *Oeuvres*, VI, p. 290.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Oeuvres*, IV, p. 507. Diderot rompe com a “monarquia” e ‘hierarquia’ dos sentidos. Estes se suprem, no sentido de complementar e substituir (E. FONTENAY, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1981, p.156). Em Diderot, a dissociação dos cinco sentidos expressa uma “*sociedade engraçada*”: “Se os sentidos operam de modos diversos, eles são descontínuos. Logo, só a ‘tradução’ de uns aos outros permite captar alguma simultaneidade entre nós e nós mesmos, entre nós e o mundo. Schmitt não sublinha este aspecto, que me parece fundamental: a simultaneidade e a tradução

adesão. A liberdade situa-se na possibilidade de medir nossos “motivos de crer” e no desvio daquilo que se apresenta destituído de verossimilhança.

*

A liberdade somente se apresenta na natureza humana *agrandie et perfectionnée*. Ela é uma conquista do animal humano - “*animal-homme*”. As atividades possibilitadas pela disposição natural das faculdades humanas revelam uma superioridade natural. O “quadro” exprime tanto o advento da “consciência pura e livre” quanto as possibilidades sempre presentes de corrupção da mesma.

A base da capacidade lúdica de combinar idéias e opor forças estaria nas “conseqüências práticas deduzidas por analogias” que decorreriam da sua maior disposição a “formar ideais abstratas”. O uso “ocasional” de um objeto como um meio levaria ao mesmo emprego em situações assemelhadas. O “acaso” desencadearia a atenção às qualidades comuns entre diversos objetos apresentados em função de uma necessidade ou curiosidade circunstancial. Portanto, a analogia desencadearia os mais amplos processos de aprendizagem⁹⁶. A essa capacidade está unido também o espírito de imitação, o que torna a aprendizagem individual um patrimônio coletivo.

A observação dos objetos indica correlações dos mesmos com as nossas necessidades. Isso desencadeia o processo de combinar novos possíveis, partindo da capacidade de reter as qualidades adequadas, pertinentes, e “fazendo abstração das qualidades indiferentes”.⁹⁷ Esse mesmo espírito, capaz de produzir analogia e de imitar não só seus semelhantes mas também a natureza, desenvolve, pela oposição dos objetos entre si, as ferramentas. O acaso apresenta as situações que desencadeariam as atividades de combinar idéias e opor forças, marcando o advento das mais variadas ferramentas:

“L’homme ainsi disposé a ensuite profité des observations, des idées offertes par l’hasard; et si on songe au temps pendant lequel il a pu rester à ces premiers éléments de la société, on verra qu’à la longue le hasard a dû amener, ici, l’idée de former des tissus que l’on a pu d’abord essayer en se jouant; là, celle d’armer un bâton d’une pointe

constituem algo sempre fluido e incerto, possibilitando captar, de algum jeito, o ‘mundo’, mas sem que implique certeza.” (ROMANO, R., *Silêncio e ruído...*, *op. cit.*, p. 141-2).

⁹⁶ Condorcet, *idem.* p. 306.

⁹⁷ *Idem.* P. 307.

*étrangere, et longtemps après peut-être, l'arc qui devait servir à le lancer avec plus de justesse et force”.*⁹⁸

No homem se revelam essas novas capacidades marcadas pelo encontro da natureza -*acaso*, uma certa forma de operar desconhecida- e da indústria. Mas, uma vez iniciado o processo de oposição e combinação, ele tende a se desenvolver indefinidamente. As primeiras invenções deram aos órgãos naturais “*le secours des instruments nouveaux, en on étendu ou perfectionné l'emploi, et ajouté aux bienfaits spontanément offerts par la nature, des biens qui viennent également d'elle, mais que l'industrie humaine devait apprendre à modifier pour les plier ensuite à ses besoins et à désirs*”.⁹⁹ A linguagem é uma das mais elevadas manifestação do modo de ser humano: “*Le hasard a présidé au choix* -dos signos imitativos, naturais-. *Mais ils ne sont pas entièrement arbitraires; ils sont intelligibles par eux-mêmes plus encore que par une sorte de convention tacite*”. Isso revela uma nova forma de apropriação incomum à animalidade em geral. Quer dizer, o homem desenvolveu-se devido ao uso, tanto dos signos arbitrariamente instituídos, quanto dos que “*le hasard et les circonstances avaient successivement rendus intelligibles*”¹⁰⁰. A inteligência animal limita-se ao emprego dos instrumentos que a natureza lhe oferece, sem aperfeiçoá-los, ao passo que o homem aproveita os utensílios que o acaso lhe oferece, aperfeiçoando-os e os transmite às gerações futuras. Nesse sentido, a linguagem é uma ferramenta das mais essenciais. Ela também funciona como um *jogo*, no sentido de possuir leis matemáticas de transformação. Enquanto tal, ela deve obedecer a regras rigorosas e a definições precisas. As linguagens naturais seriam passíveis de progresso, na medida em que se tornariam ferramentas mais adequadas para o conhecimento e a ação sobre o mundo. A linguagem universal proposta por Condorcet não está dada à espera de um intérprete, mas deve ser construída, aperfeiçoada, como toda ferramenta e toda ciência.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Id. ib.*, p. 113.

Capacitado de sensação, memória, linguagem e raciocínio, o homem revela-se como dotado do poder de *reflexão*¹⁰¹. Ligada a esse poder está toda uma possibilidade de “indústria”. Assim o sujeito se constitui enquanto capacidade de combinar idéias e opor forças, revelando-se respectivamente como “produtor” de conhecimentos e *transformador* do curso das coisas.

*

O motor de todas as *facultades humanas* é o instinto de conservação de si, cujo índice positivo é o prazer: “*L’homme se détermine toujours pour l’action que lui promet le plus de bonheur*”.¹⁰² No entanto, ele pode agir sem os conhecimentos adequados, indo contra o seu próprio interesse. Aqui reside um dos pontos mais significativos para se compreender a ruptura do homem em relação ao puro nível da animalidade. A concepção condorcetiana do erro supõe, então, a doutrina do motivo de crer.

Conforme a doutrina do motivo de crer, as sensações se apresentam de modo a serem passíveis das mais diversas combinações. Essas se mostram, ou sempre as mesmas, ou com mudanças sujeitas a leis regulares. Esse é o eixo do motivo de crer, pois se não pudessemos representá-las como devendo se reproduzir “*constamment dans des circonstances semblables*”, estaria suprimida qualquer possibilidade de conhecimento. Trata-se do sentimento da *realidade dos objetos exteriores* e da *constância dos objetos*. É a hipótese “*du retour des mêmes objets, des mêmes faits, des même phénomènes*” que determina nossa adesão às proposições relativas à permanência da realidade, da constância e da regularidade dos fenômenos¹⁰³.

Podemos ter ou não consciência distinta das causas que produzem o sentimento inerente à adesão a uma proposição. Portanto, estar ou não sujeitos aos erros¹⁰⁴. A

¹⁰¹ “*Le mot réfléchir ne réveille que l’idée de l’exercice d’une des facultés de l’intelligence humaine; mais replier sur sa pensée même est une expression figurée qui me présente à la fois, et cette operation de l’intelligence, et une action physique à laquelle on la compare. L’expression refléter a le même origine; elle présente également un sens composé: d’abord, celui qui se rapportait aux choses sensibles fixait le premier l’attention; ensuite, il n’a plus été aperçu que comme ajoutant quelque chose à l’idée métaphysique, enfin, il disparut totalement par l’effet de l’habitude d’employer ce mot pour exprimer une operation purement intellectuelle, dans des circonstances où l’esprit devait uniquement s’arreter sur cette operation*”. (CONDORCET, *Oeuvres*, VI, p. 348).

¹⁰² “*Fragment de l’histoire de la X^e. Époque*”, *Oeuvres*, VI, 515.

¹⁰³ “*Fragment de l’histoire de la I^{re}. Époque*”, *op. cit.*, pp. 366-7.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 367.

experiência permitira testar, reconhecer e distinguir as causas que produzem um fenômeno. Nesse caso, quando se supõe causas indevidas, a experiência nos mostraria a não existência de “relação entre elas e os eventos reais”. As combinações de causas, às quais aderimos, podem ser dadas pela “própria natureza”, pela nossa “imaginação” e “vontade” ou pela imitação da “conduta habitual dos outros homens”. O sentimento, ou motivo de crer, nascido por combinações tão dispares, seria anterior à nossa capacidade de analisá-lo¹⁰⁵. Através da imitação, ou comunicação, quando a imaginação e a sensibilidade ainda estão susceptíveis às influências dos “discursos”, o erro de “um só homem se torna comum a todos”, principalmente quando se trata dos interesses “*plus pressants*”. Em determinadas condições, como na infância, e onde os povos ainda não conquistaram a razão, em que não se verifica a consciência distinta das nossas operações mentais, esta última causa de erro torna-se extremamente ativa¹⁰⁶.

A possibilidade do erro se inscreve na própria linguagem, a qual pode se transformar numa espécie de espelho infiel. Nesse processo de ligar idéias às palavras, ocorre uma sobreposição de sentidos que passa, muitas vezes, imperceptível. As palavras, então, não oferecem mais as mesmas idéias, desvirtuando totalmente uma proposição à qual viessem constituir. Esse erro de imprecisão terminológica desencadearia erros posteriores, pois se continua a crer em uma proposição pelo “*souvenir d’y avoir donné son adhésion*”. Conclui-se então que

*“le sentiment qui le porte à y persister agira dans toute sa force, pour diriger ses opinions, sa conduite, d’après cette même adhésion, et dans la réalité cependant il admettra tantôt une proposition, tantôt une autre, parce que, fidèle aux mots seuls, il ne le sera point au premier sens qu’il a donné d’abord aux mêmes expressions.”*¹⁰⁷

Pela comunicação, o erro de um homem é copiado por todos os demais, tornando os prejuízos numa espécie de patrimônio comum. Daí surge a tradição: “*Cela s’est toujours fait; cela ne s’est jamais fait*”.¹⁰⁸ A tradição, então, sedimenta preconceitos coletivos, amarra o progresso do espírito humano. Através dela um arbítrio – “*ce qui*

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ *Idem*, p. 368.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 369.

¹⁰⁸ *Oeuvres*, VI, p. 370. Ver também p. 329.

avait été fait par libre volonté de ses ancêtres - tornar-se-ia positivo, consistindo, uma vez que sendo recebido como algo “tão constante” e “tão necessário”, “*que s’il avait été le resultat des lois de la nature.*”¹⁰⁹

A crença na imortalidade da alma e em Deus é o produto mais eloqüente dessa capacidade de errar. Assim, o que é o efeito de regularidades ou de leis mecânicas, projeta-se como resultado da ação de seres sobrenaturais. O poder de um homem de executar os movimentos de seu corpo, bem como o de outros corpos, conforme sua vontade e segundo uma intenção reguladora, é transferido para outros homens e também para os animais. Essa projeção, fugindo aos limites do razoável ou do verosimilhante, acaba por “animar” as mais diversas entidades, culminando numa espécie de “alienação” - viver conforme o inverossímil consagrado pela tradição. As projeções indevidas levariam os homens a conceber Deus, que nada mais seria do que a própria inteligência humana que “*ils on agrandi indéfiniment toutes les proportions.*”¹¹⁰ A projeção do futuro revela novas formas de “erros”: “*après avoir rêvé l’avenir ils le composent d’après leurs intérêts.*”¹¹¹ Esses casos revelam distorções do motivo de crer.

É a análise que clarificará a consciência da experiência. A consciência para Condorcet é a reflexão, “*réplier sa pensée sur elle-même*”, significando a “percepção distinta” das operações da inteligência. A análise já é a consciência em movimento ou a atenção discriminadora do julgamento. O homem que não analisa adere agora por ter aderido antes - por hábito, sem analisar o verdadeiro motivo de sua adesão. Nisso está a causa do erro. Ele vai acreditar sempre no que acreditou uma vez, “*même sans aucune raison*”:

“L’homme qui analyse ses propres opérations sait que ce sentiment est fondé alors sur une expérience constante. En effet, toutes les fois que sa mémoire lui rapelle et son adhésion et les motifs de cette adhésion, s’il a voulu l’examiner une seconde fois, il a été conduit à y donner une adhésion nouvelle, mais celui qui, cédant à une impulsion involontaire dont il ne démêle pas la cause, se détermine, par le seul souvenir d’avoir donné son adhésion, sans avoir la conscience du véritable motif d’y persister, ne distingue pas le cas où ce motif existe dans toute sa force, de

¹⁰⁹ *Idem*, p. 370.

¹¹⁰ *Idem*, pp. 373-4.

¹¹¹ *Idem*, p. 377.

ceux où il n'existe pas. Il lui arrivera donc de croire toujours ce qu'il a cru une fois, même sans aucune raison"¹¹²

*

O erro nas escolhas individuais deve ser compreendido como um fenômeno de "massa". No entanto, nesse sentido há perfectibilidade, porque a "massa geral dos indivíduos", "*le système intier des facultés humaines*" em seu progresso sistemático, tal como o quadro informa, tende ao progresso. Mas esse progresso sistemático não pode ser pensado pressupondo-se que nenhuma parte do sistema jamais estaria isenta a "*trouble*", a "*désordre*", e que todas as faculdades se aperfeiçoariam ao mesmo tempo e preservariam entre si proporção e "equilíbrio", sempre "favoráveis à espécie inteira".¹¹³ Por um lado, numa massa em consideração - uma nação -, nem todos indivíduos atingem o nível médio, isto é, não se verifica uma distribuição equilibrada das luzes - da capacidade de usar a razão -, por outro lado, os povos não se aperfeiçoam equilibradamente, nem todos atingem a época dos Turgots e d'Alemberts.

Nesse sentido, somente num modelo, em que o quadro seria projetado idealmente, conforme à experiência, à razão, ao cálculo, é que se pode falar em condições ideais de deliberação coletiva. É semelhante modelo que permite calcular a probabilidade de uma massa votante, na qual o indivíduo consta como unidade à qual se atribuiriam índices de probabilidades de se votar conforme a verdade.

Essa passagem do individual ao coletivo pode ser compreendida conforme o operador "*conatus*", no sentido de uma inscrição natural - compreendida como efeito de leis mecânicas - que cada corpo possui de manter-se no seu ser. Inscrição esta que permitiria desenvolver todas as faculdades dos animais, instaurando especificamente no homem a faculdade de deliberar. A tendência a preservar-se, imanente a cada indivíduo, já traz em si um instinto de sociabilidade. Isto é, para aumentar as condições ou as garantias da preservação de si mesmos os indivíduos pactuam e instituem um corpo comum capaz

¹¹² *Idem*, p. 368-9.

¹¹³ *Idem*, p. 379.

de protegê-los, pelo qual a vida - a segurança e a liberdade, a propriedade, o acesso à informação - de cada um torna-se dependente.

“Les hommes n’ont d’autre motif de leur actions, que d’éviter la souffrance et de chercher le bonheur.

C’est par cet unique motif qu’ils se sont rassemblés, qu’ils demeurent en société; trop faibles, lorsqu’ils sont isolés, pour résister aux maux qui les environnent, ils se rapprochent, et pour profiter de leur réunion, ils font entre eux une convention; chacun s’engage, envers la société, à l’aider de ses forces; la société s’engage, envers chacun de ses membres, à employer, pour le défendre, les forces de l’association, et ce contrat est obligatoire, autant pour le individu, puisqu’il est l’effet d’une volonté unanime, déterminée par l’intérêt commun.”¹¹⁴

No entanto, esse corpo moral resultante das vontades pactuantes instaura um segundo nível de “conservação de si”, agora coletivo, cuja determinações dependem das deliberações de cada um dos pactuantes que o constituem. Essas deliberações individuais dependem, entretanto, dos termos do contrato que, por sua vez, dependem do nível das relações políticas - patamar da vigência dos direitos naturais. As relações políticas refletem imediatamente o grau de distribuição das luzes num determinado povo. Essa distribuição das luzes é dada por uma equação cujas variáveis são o progresso do espírito humano em geral, o acesso a esse progresso por parte de um país, bem como a distribuição de tais progressos entre os seus cidadãos. O quadro geral contém “janelas”, que são, por sua vez, quadros de quadros. Isso permite um *cálculo do consentimento*, ou uma forma de se controlar a probabilidade de verdade de uma proposição aceita como boa por uma assembléia, a partir do cálculo das probabilidades das tendências dos indivíduos que a compõem votarem conforme o verdadeiro e o falso.

Contudo, o pacto jamais poderia criar um animal deliberante, com uma vontade unificada homogeneamente. Sua identidade seria volúvel e indefinível de uma vez por todas. O pacto cria uma máquina voltada para a tomada de decisões coletivas. Ela age não por si só, mas conforme comandos exteriores daqueles que o teriam projetado e que, devido ao próprio conhecimento imperfeito ou perfectível dos mesmos, e em função dos resultados indesejados verificados no processo de seu funcionamento, deve sofrer ajustes constantes.

*

Nos textos referentes à Primeira Época, o quadro, a partir do “exame das faculdades intelectuais e morais”, bem como da “constituição física do homem”, visa conjecturar sobre uma genealogia dos vínculos sociais. Assim, se as necessidades prementes levaram à constituição de uma família, a duração de semelhante vínculo teria desenvolvido o “*sentiment qui a dû inspirer le désir de perpétuer cette réunion*”. As vantagens da reunião levaram então à formação de tribos¹¹⁵. Condorcet anuncia uma princípio de integração: “*plus ils se sont rapprochés, plus leur bonheur s’est trouvé dépend d’autrui*”.¹¹⁶ Na medida em que a sociedade se desenvolve, novos elementos de integração vão surgindo.

O sentimento de justiça aparece a partir da necessidade de manter as vantagens da integração inicial¹¹⁷. Os sentimentos morais, cimento da unidade primitiva, a familiar, nascem ao se presenciar o sofrimento alheio, o qual desencadeia o socorro mútuo. Na raiz desse altruísmo está o *prazer moral*, uma “*récompense naturelle de cette bienfaisance presque machinale*”. A concepção mecânica da moral¹¹⁸, supõe um homem naturalmente bom quando os interesses são comuns, caso contrário eles entrariam em confronto. Neste último caso, rompe-se o equilíbrio de forças, e o sentimento natural de *bienveillance* destrói-se. A depravação seria obra do erro e das circunstâncias em que os interesses apresentam-se como opostos¹¹⁹. Efeito ilusório, produto das aparências, a possibilidade do

¹¹⁴ “*Reflexions sur les pouvoirs*”, *Oeuvres*, IX, p. 270.

¹¹⁵ ver *Esquisse...* Flammarion, p. 91, e *Fragment de la 1^a Époque*, *op. cit.*, pp. 96 e segs.

¹¹⁶ “*Fragment de la 1^a Époque*”, p. 328.

¹¹⁷ *Esquisse...*, p. 93.

¹¹⁸ “*Déjà on peut prononcer que l’homme est naturellement bon, puisque, indifférent au bien et au mal quand il agit d’après son intérêt personnel, un sentiment de pitié et de bienveillance, suite nécessaire de son organisation, le porte à la bonté, à la justice, sans être balancé par un sentiment contraire. Sans doute, un penchant qui est aussi dans la nature, détermine les hommes à se nuire mutuellement lorsque leurs intérêt sont opposés, comme à s’entr’aider lorsque ces intérêts sont communs; mais tandis que cette force dont la direction varie au gré des circonstance, se fait en quelque sorte équilibre à elle-même, une autre force, constamment dirigée vers le bien, rompt cet équilibre, et s’exerçant toujours dans le même temps au milieu de ces oscillations contraires, retarde les mouvements de l’intérêt personnel quand il exige le sacrifice de celui d’autrui, les accélère quand ces intérêts se confondent, agit seule enfin quand la personnalité se tait et abandonne le coeur de l’homme à ses plus douces affections*” (*Oeuvres*, VI, p. 304).

¹¹⁹ “*Cette depravation ... elle est dans la nature, puisqu’elle existe, mais comme une exception à ses lois générales, comme une de ces irrégularités apparentes qui semblent s’écarter de l’ordre régulier des phénomènes. Elle est, dans la constitution morale de l’homme, ce que les maladies, les blessures sont*

erro está sempre presente. Essa *anomalia*, instaurada pela ilusão exige correção política, a instauração do pacto social.

*

O pacto social é uma atividade coletiva constante. A questão fundamental é a de viabilizar a manifestação da coletividade. O que poderíamos denominar **mens una** em Condorcet, no sentido de uma coletividade pensante, deve ser compreendido não na forma de uma opinião pública, manifestação da expressão momentânea do *parecer* de uma multidão, passível de ser coletada por técnicas de sondagem, mas enquanto expressão racional das *preferências da coletividade*. Digo *preferência* para ressaltar o caráter sistemático e racional da apuração da vontade geral. Não se trata, no sentido técnico, de apurar a probabilidade da “verdade” da decisão, mas a probabilidade de que o processo de apuração de tal decisão esteja conforme à verdade¹²⁰. Essa coletividade, enquanto *entidade virtual*, manifestar-se-ia conforme um sistemático processo capaz de garantir um aceitável nível de confiança em sua expressão, nomeadamente, um arranjo de assembleias articuladas em diferentes níveis. A correspondência entre as múltiplas assembleias - as de base, denominadas primárias, com as assembleias intermediárias, reduzidas em número proporcional ao daquelas, e a assembleia unificadora, geral - dar-se-ia a partir de um circuito de expressão da “vontade geral”, cujo ordenamento lógico produziria enunciações rigorosas, um saber sistemático, passível de um juízo de validade ou invalidade, isto é, de *decidibilidade*. Esse processo de integração de vários níveis de decisão engendraria o que Condorcet denominou “razão comum”. Portanto, haveria uma estrutura jurídica das assembleias determinando diversas *ordens* deliberativas, no interior da qual os indivíduos e as “proposições” circulariam.

*

dans sa constitution physique, un accident, et non un disposition générale, habituelle, toujours subsistante, pour laquelle le mot naturel semble avoir été réservé”. (Idem. p. 305).

¹²⁰ Trata-se de usar o cálculo das probabilidades “pour évaluer la confiance qu’il faut attribuer à la composition majoritaire des décisions des suffragans”. Sendo que tais decisões “sont toujours prises sous certaines conditions (ou contraintes). Le nombre des votants, la majorité exigé, la forme de la délibération, l’éducation et les lumières des votants... sont des conditions nécessaires pour définir la situation de décision. La vérité de la décision ne dépend pas seulement des votants, mais des conditions dans lesquelles le vote s’effectue, de la forme de l’assemblée - d’aucuns diraient aujourd’hui de la structure de la situation décisionnelle - aussi bien que de son fonctionnement pour parvenir à une décision”. (RASHED, R., “Commentaire”, *op. cit.*, p. 70).

No Texto *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786) Condorcet exprime o ente coletivo nos termos de “*être abstraite*”.¹²¹ Refere-se a uma nação “*prise en corps*”. Nesse sentido, uma coletividade não pode ser feliz -*heureuse*-nem infeliz -*malheureuse*. Condorcet aponta duas concepções de “felicidade coletiva”. A primeira, por ele rejeitada¹²², compreende a busca de um valor médio, concebido como “*le resultat du bonheur et du malheur des individus*”.¹²³ Por último, ele concebe uma sistemática dos “meios gerais da felicidade”. Nesta categoria estão a “tranqüilidade” e o “bem estar” proporcionado “à generalidade dos cidadãos pelo solo, pelas leis, pela indústria e pelas relações com as nações estrangeiras. Admitindo-se uma espontaneidade natural da felicidade, seria desnecessário produzi-la artificialmente, conforme à manipulação legislativa. Trata-se de uma sociedade aberta. Como enuncia Baker, ocorre uma rejeição do princípio utilitarista¹²⁴. Condorcet recusa o princípio, “*multo difundido entre os antigos e os modernos*”, segundo o qual se admite o sacrifício legítimo do pequeno número ao maior: “*maxime qui met la société dans un état de guerre perpetuelle, et soumet à l'empire de la force ce qui ne devrait l'être qu'à la raison et à la justice*”¹²⁵. Estaríamos frente à uma idéia de congregação de indivíduos formadores de uma nação não conforme a coalizão de forças, mas de saber, no caso, do princípio unificador de razão e justiça, contrariamente à violência e ignorância coletivas, a mera força do maior número. Eis um anúncio da encruzilhada do sistema democrático de governo, que mais tarde o autor verá tomar conta da política francesa.

Condorcet preocupa-se, desde o início de seus trabalhos técnicos sobre política, com a idéia de nação enquanto conjunto de indivíduos “pactuantes”, cuja expressão refletisse da melhor forma possível o “espírito público” e não a conjunção de vontades de corpos ou a imposição de um “partido” mais forte. Propõe um sistema unificador da deliberação coletiva, capaz de racionalizar sua atividade ao mesmo tempo em que se procura manter a

¹²¹ CONDORCET, *Oeuvres*, t. VIII, p. 4.

¹²² Ver Baker, pp. 441 e 287-8.

¹²³ CONDORCET, *Oeuvres*, t. VIII, p. 4. A lei deve ser uma consequência necessária da natureza dos homens e de seus direitos e nunca pode ser tomada como “*sacrifices de ces même droits exigés par des vues d'utilité commune*” (“Discours préliminaire”, *op. cit.*, p. 100).

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ *Oeuvres*, t. VIII, p. 5.

descentralização e unidade das operações. Uma nação deve decidir na forma de uma espécie de “vontade geral” as regras às quais devem estar submetidos indivíduos pactuantes, admitidos como cidadãos. A definição de cidadania é dada em função da participação na expressão da vontade coletiva. Esta deve pensar a si mesma, determinando seus limites e objetos, ainda que provisórios.

“On entend par droit de cité, le droit que donne la nature à tout homme qui habite un pays, de contribuer à la formation des règles auxquelles tous les habitants de ce pays doivent s’assujettir pour le maintien des droits de chacun, et de celles auxquelles sont soumises les actions qu’ils doivent exercer en commun, pour assurer l’exécution de ces premières règles, et maintenir la sûreté et la tranquillité générale.”

Ce droit, qui appartient à tous, reçoit dans le fait deux espèces de limitation: la première, quant aux objets sur lesquels il s’exerce; la seconde, quant aux personnes qui peuvent l’exercer.”¹²⁶

*

Enquanto investigador dos fenômenos sociais, Condorcet é atraído pela análise da “*masse des hommes*”¹²⁷, como teórico político, interessa-lhe a análise das condições de possibilidades do “pacto social”, em que a massa, no âmbito civil - no nível econômico - transforma-se em massa deliberante, capaz de determinar os rumos políticos da coletividade.

Um povo forma-se ao acaso, conforme determinações impossíveis de serem estabelecidas. A princípio, de acordo com as diversas atividades dos indivíduos, tem-se a ocupação de um território, em conformidade com as disposições geográficas (direção dos rios, disposição do terreno, natureza do solo, gênero de produções) e hábitos de vida. Esta distribuição “*a répandu les hommes sur le territoire avec une extrême inégalité*”¹²⁸. Tal disposição constitui a base do pacto: “*Malgré cette excessive disproportion, il faut chercher à rétablir, par la distribution des pouvoirs sociaux, légalité que la justice exige; c’est-à-dire, toute celle que la nature même des choses peut admettre.*”¹²⁹ Trata-se da passagem da “coleção de homens ocupados por seus interesses ou seus trabalhos”

¹²⁶ “Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales”. *Oeuvres*, XVIII, p. 127.

¹²⁷ *Esquisse...* Flammarion, p. 261.

¹²⁸ *Oeuvres*, XII, p. 375.

¹²⁹ *Idem*, p. 375.

para considerá-los como “um corpo do qual o pacto social fez, de qualquer modo, um indivíduo moral”.¹³⁰

A idéia de “pacto social” é um conceito operador capaz de determinar os níveis de articulação política de um povo. O pacto, no ideário político condorcetiano, é a própria prática política, a dinâmica inerente ao estabelecimento dos poderes ou das funções públicas. A divisão da sociedade em governantes e governados significa uma anomalia, ou pelos menos, um mal necessário, capaz de manter integrada a multidão, submetendo-a a regras comuns, evitando a pura anarquia, ou “uma guerra de todos contra todos”, no sentido do estado de natureza hobbesiano. No entanto, tal necessidade de superar a anarquia pela criação do Estado, pode criar um mal, não menos execrável, o despotismo de um ou de muitos. Nesse caso, a sociedade “*flotte au hasard entre la désorganisation et la tyrannie*”.¹³¹ O pacto seria um conceito operador. As condições do “contrato social”, para usarmos o termo rousseauiano, são susceptíveis de uma escala de valores, ou um sistema de correspondência entre as instituições sociais e o grau de liberdade “social”, ou de constrangimento dos indivíduos. No ápice da escala está o “estado de natureza” que, na filosofia de Condorcet, significa um máximo do exercício da liberdade e segurança, ou plenitude do vigor das leis naturais. A anarquia seria o índice mínimo do exercício dos direitos naturais, em que prevalece o dilaceramento do tecido social, devido aos choques entre indivíduos e grupos se entredevorando. A liberdade, na anarquia, não se coadunaria com a segurança. Por seu lado, o despotismo é o controle do Estado por um indivíduo ou grupo que se destacaria pelo uso da força bruta, do engodo, mascarando a anarquia pelo arbítrio de um ou de muitos. Num reino despótico não se tem nem liberdade e nem segurança. A anarquia e o despotismo caracterizam-se pelo desrespeito aos direitos naturais. Entretanto, a violação dos direitos básicos pode estar presente mesmo no caso de governantes “legitimamente eleitos”. A *tiranía*, de um só, de poucos, ou de muitos, se aplicaria a ambos os casos¹³². Na anarquia nenhuma estrutura (jurídico-constitucional) comum se manteria estável. O despotismo se caracterizaria sobretudo por uma rigidez da

¹³⁰ “Tableau général de la science...”, *Sur les élections*, p. 619

¹³¹ “De la nature des pouvoirs...”, *oeuvres*, X, p. 608

estrutura política, unificada pela força. Um sistema democrático genuíno, para se manter enquanto tal, deve apresentar certa consistência, sendo também flexível e auto-ajustável.

O pacto social jamais pode ser definitivo, pois os progressos do gênero humano são indefinidos. Num texto de 1793, apresentado à Assembléia Nacional, como justificativa do seu Plano de Constituição, o sentido modular do pacto fica suficientemente evidenciado:

*“Car, si, d’un côté, on doit alors regarder une obéissance durable comme une véritable abnégation des droits de la nature, de l’autre, on peut demander qui sera le juge de la réalité de cette injustice. Ici, ce juge, dont l’action est réglée par la loi même, est la majorité immédiate du peuple, le premier des pouvoirs politiques, au delà duquel on ne peut aller sans altérer l’intégrité du pacte social, sans replacer l’homme dans l’état de nature, où il n’existe plus d’autorité que celle des lois immuables, mais trop souvent méconnues, de la raison et de la justice universale”*¹³³

A escala de aferição do pacto social é dada por uma declaração dos direitos naturais, posto como invioláveis pelos poderes constituídos. Apesar dessa escala ser sempre perfectível, devido às supostas leis do progresso indefinido do espírito humano, ela seria a única forma de proteção dos cidadãos e a única regra para decidir da “legitimidade” das leis estabelecidas. Como já foi indicado, em 1793, Condorcet apresenta à Assembléia Nacional a *Exposition des principes et des motifs du Plan de Constitution*. Neste texto, a natureza do “pacto social” deixa transparecer o caráter provisório das condições de associação:

“Une déclaration des droits adoptée par le peuple, cette exposition des conditions auxquelles chaque citoyen se soumet à entrer dans l’association nationale des droits qu’il reconnaît dans tous les autres, cette limite posée par la volonté générale aux entreprises des autorités sociales, ce pacte que chacune d’elles s’engage à maintenir à l’égard des individus, est encore un puissant bouclier pour la défense de la liberté, pour le maintien de l’égalité, et en même temps un guide sûr pour diriger les citoyens dans leurs réclamations”.¹³⁴

O pacto possui um sentido provisório, pois os seus termos devem ser constantemente revistos. Toda ordem social tenderia, de certo modo, para o “estado natural” e a

¹³² “Le despotisme est l’usage ou abus d’un pouvoir illégitime, d’un pouvoir qui n’émane point de la nation ou des représentants de la nation; la tyrannie est la violation d’un droit naturel exercé par un pouvoir légitime ou illégitime.”. “Idées sur le despotisme”, *Oeuvres*, IX, p. 164.

¹³³ *Idem*, p. 366.

¹³⁴ *Oeuvres*, XII, p. 354.

“anarquia”, simultaneamente. O estado de natureza, sinalizado pela Declaração dos Direitos, é um horizonte a ser atingido; a Declaração dos Direitos indica um limiar teórico já conquistado, uma sinalização delimitadora da legitimidade, enquanto matriz das leis constitucionais. No entanto, devido à perfectibilidade ilimitada das instituições humanas e da caducidade dos pressupostos do pacto, toda sociedade política comporta um grau maior ou menor de insatisfação e uma tendência à dissolução. Essa ameaça constante de volta à anarquia, devido à diversidade das “reclamações”, das pressões reivindicatórias, torna-se ocasião de perigo e/ou oportunidade. No caso, perigo de se desencadear o despotismo, e oportunidade de aperfeiçoamento. Frente a essas possibilidades, uma constituição deve supor um mecanismo capaz de suportar e absorver os impactos desencadeados pelas forças reivindicatórias. Esse mecanismo se expressa no direito permanente à censura, à iniciativa e na revisão periódica da constituição, cujos prazos seriam predeterminados¹³⁵. Ainda que a constituição expresse a unificação nacional, ela somente o faz quanto é flexível e reflita o movimento das escolhas coletivas que a institui constantemente.

A constituição e a função das assembleias vinculam-se a natureza do nexu político entre os indivíduos. A idéia de uma realeza enquanto *fundamento unificador* já se apresentaria desacreditada desde os tempos de Turgot, isto é, do período em que este foi *contrôleur générale*¹³⁶. Um rei não pode constituir-se enquanto princípio unificador¹³⁷,

¹³⁵ Ver *Oeuvres*, XII, p. 353.

¹³⁶ Conforme lembra Baker, a sociedade do Antigo Regime “era um agregado de províncias e de dependências, de comunidades e de corporações de ordens e de estados, onde as funções e as jurisdições, os privilégios e as imunidades, os direitos e as obrigações, os estatutos e as liberdades se emaranhavam e necessitavam ser definidos e redefinidos sem cessar. No quadro dessa sociedade tradicional, o monarca funcionava como fonte e princípio de unidade.” (*Condorcet Raison et Politique*, p. 267). O modelo de assembleias proposto por Condorcet visava, tal como propuseram Turgot e Dupont de Nemours, regenerar a monarquia. Mas na elaboração de Condorcet a constituição e as funções das assembleias comportavam elementos democráticos que possibilitariam a expressão da soberania nacional. Esses elementos estão em conformidade com a evolução das idéias de Condorcet, ocorrida principalmente em virtude da Revolução.

¹³⁷ Num de seus panfletos Condorcet expressa-se como um jovem mecânico propondo fazer um rei, a fim de conciliar todos os partidos. O autômato viria com sua família e corte. Nada seria dispensado na mecânica real: executaria ritos, manteria uma reunião oficial, assinaria ordens. “*Si on décide qu’il est de l’essence de la monarchie qu’un roi choisisse et renvoie ses ministres, comme on sait qu’en suivant la saine politique, il doit toujours se déterminer d’après le vœu du parti qui a la majorité dans la législature, et que le président en est un des chefs, il est aisé d’imaginer une mécanique au moyen de laquelle le roi recevra la liste des ministres de la main du président de la quinzaine, avec un air de tête plein de grâce et de majesté*”. Tudo depende da maneira de se manipular “*le cordon*”. Semelhante rei custaria pouco “*pour le bonheur*” de se ter um. Ele também não seria perigoso para a liberdade.

nem muito menos o equilíbrio entre diferentes poderes, corpos ou princípios de ação. Os princípios unificadores são analisados também no texto de 1793, já citado¹³⁸. Tem-se a recusa de um sistema baseado “numa ação única, limitada pela lei..., em que uma autoridade primeira regula todas as outras”. A independência entre diversos princípios em equilíbrio, “mutuamente se regulando”, em que um contra os outros seriam os defensores da liberdade, também é refutado sistematicamente¹³⁹.

O princípio unificador, enquanto fundamento da convivência social, será para Condorcet o *voto*. Sendo, portanto, o exercício da deliberação coletiva a atividade fundadora. Nesse sentido, o fundamento da convivência política não será dado de uma vez por todas, mas consistirá na atividade ou exercício da cidadania, o direito de participar ativamente na elaboração das regras comuns.¹⁴⁰

O organização das assembleias, dispostas num processo mais coordenativo que subordinativo, deve garantir integralmente o exercício da soberania. A formação piramidal, cuja base estaria nas assembleias primárias, sendo as departamentais as intermediárias e a nacional a geral, visa a uma circulação do “poder” decisório, que se encontraria ao mesmo tempo espreado por todo território nacional e concentrado na capital¹⁴¹.

No dispositivo constitucional imaginado por Condorcet, a alavanca é o voto majoritário, mas quem a controla seria o cidadão, em sua singularidade. Um único indivíduo, num pequeno movimento local, pode fazer todo o sistema se movimentar. Este é o princípio da cidadania ativa proposto por Condorcet. Somente a partir da noção de cidadania ativa, da distribuição coordenada e hierárquica das assembleias e do contínuo processo de deliberação coletiva é que se pode compreender a formação do ser coletivo condorcetiano. Trata-se de um movimento que ao mesmo tempo preserva a liberdade e a

Reparando-o com cuidado, ele será eterno, o que é melhor do que a hereditariedade. Por fim, “*on pourrait même le déclarer inviolable sans injustice, et le dire infaillible sans absurdité.*” (“Lettre d’un jeune mécanicien aux auteurs du Républicain. 16 juillet 1791”, *Oeuvres*, XII, pp. 239-341)

¹³⁸ *Oeuvres*, XII, p. 354-5.

¹³⁹ Historicamente, diz Condorcet, procurou-se mais “*contre-balancer les intérêts et les passions des différents Corps qui entroient dans la constitutions d’un État, qu’a obtenir de leurs décisions des résultats conformes à la vérité.*” (*Sur les élections*, p. 11)

¹⁴⁰ *Oeuvres*, VIII, p. 126 e X, p. 590.

¹⁴¹ *Oeuvres*, XII, p. 366.

singularidade do indivíduo e supõe uma unidade integradora das diferenças: a Constituição.

“une fois leur masse imposante s’est dirigée vers ce but commun, la portion active (os representantes) des citoyens cesse de paraître le peuple entier; des lors les individus ne sont plus rien, et la nation seule existe”.¹⁴²

O movimento político básico e contínuo na constituição do ser coletivo supõe não uma transferência de funções, mas a criação de um novo nível deliberativo em que a nação possa continuar agindo por seus representantes. Não é meramente transmissão de poderes¹⁴³. A qualificação da representação se faz pela difícil escolha conforme o mérito¹⁴⁴. Contudo, o controle da representação mostra-se como comando, não de meras pessoas, mas da manifestação da vontade geral¹⁴⁵. A representação é expressão da vontade geral quando possibilita um contínuo processo de integração da coletividade, tanto no espaço como no tempo.

Do ponto de vista técnico, a integração da vontade geral é objeto de um protocolo metodológico que vai desde o estabelecimento da dimensão da assembléia, passando pela determinação da maioria conforme a natureza do assunto a ser deliberado e culminando na

¹⁴² *Oeuvres*, XII, p. 411.

¹⁴³ O povo deve fazer através de seus representantes tudo o que não pode realizar por si mesmo. Trata-se sobretudo de uma questão da operacionalidade da vontade geral. Isso ocorre com a redução quantitativa do seu número conforme uma *transmissão* de competências ou funções legislativa, executiva e judiciária. No caso da primeira e mais fundamental, cabe aos legisladores combinar devidamente os elementos das leis, o que é uma atividade complexa. No entanto, é resguardado aos cidadãos julgar se tal combinação está ou não conforme seus direitos.

¹⁴⁴ Trata-se da mais fundamental das atividades políticas cabível, somente às *assembléias primárias* espalhadas por todo o território nacional. *“Souvent même ce résultat ne seroit pas satisfaisant qu’on pourroit le désirer; car il peut arriver que aucun Concourant ne soit déclaré supérieur à tous les autres par la pluralité, et alors on est obligée de préférer celui qui est seulement jugé supérieur à un plus grand nombre; et parmi ceux qui seraient jugés supérieurs à un égal nombre de Concourants, celui qui seroit jugé supérieur par une plus grande pluralité ou inférieur par une moindre.”* (“Sur la forme des élections”, in *Sur les élections*, p. 453).

¹⁴⁵ Os homens têm direito de opôr a força à opressão toda vez *“que la loi ne lui offre aucun secours, la paix ne peut être donc assurée, tant qu’il existe une tyrannie, contre laquelle la loi resterait impuissante.”* Todo ato contrário a lei natural *“peut être repoussé par la violence.”* Mas quando há leis regulando as funções dos representantes, será contra aquelas que violam o direito natural que a resistência deve ser permitida. Cabe portanto estabelecer a revogabilidade das leis, os prazos para tal e as assembléias que delas se encarregaram. *“Enfin le peuple peut, d’après le vœu de la pluralité, demander la réforme même des abus qui ont porté la corruption dans le corps législatif, ou qui lui ont ravi son autorité, le refus de lui accorder cette réforme, ou “plutôt cet examen, devient le seul motif de résistance”.* Ao se fixar *d’avance* as formas de manifestação da maioria no sentido de fazer *“exécuter sa volonté*

apresentação de proposições a serem votadas. O princípio de integração metodológica da vontade comum supõe que uma assembléia deve deliberar, "*autant qu'il est possible*", como um indivíduo:

*"En 'général, comme la méthode d'atteindre la vérité est une il faut que les procédés d'une assemblée délibérante se rapprochent, autant qu'il est possible, de ceux que suit l'esprit d'un seul individu dans l'examen d'une question."*¹⁴⁶

*"Un vote d'élection est de même le résultat de ces jugements rendus à la majorité. Un homme seul pèse, dans chaque jugement, les motifs de préférences entre deux candidats. Dans une élection, les voix de chacun, pour ou contre, représentent ces motifs, et alors on les compte au lieu de les peser"*¹⁴⁷.

Mas, no referente à legitimidade, a integração dos diversos níveis de assembléias é fundamental. A proposta de um sistema piramidal de assembléias visa a integrar espacialmente a vontade geral, permitindo sua expressão sem entravá-la, conservando ao máximo sua circulação e fluidez entre os diversos níveis de seu agenciamento. A integração espacial se dá tanto na dimensão *horizontal* - a atividade das assembléias primárias - quanto *vertical* - transferência de funções. Trata-se de evitar o descompasso ou as incoerências das vontades nos diferentes níveis. A solução consiste em separar, por níveis, as assembléias que exprimem sua própria vontade ou voto e as que pronunciam em relação ao direito ou ao interesse dos seus membros.

*"Dans les délibérations ou nous proposons que les membres de l'assemblée portent leur propre voeu, on n'a pour but que d'obtenir une décision conforme à la vérité, et on doit regarder comme vicieuse toute forme que conduit à suivre l'opinion de la minorité. Dans celles au contraire où l'on prononce sur ce qui tient, soit à l'intérêt commun des citoyens, on doit tâcher de connaître ce qu'ils regardent comme étant véritablement leur droit ou leur intérêt; eux seuls en sont les juges légitimes."*¹⁴⁸

Esse corte operacional estabelece a função de cada nível. Essa divisão de funções refere-se à concepção de dois níveis correlatos de assembléias: aquela que elege homens

souveraine", eliminar-se-ia a desordem e a violência, e então "*on pourra dire enfin que la loi seule gouverne les hommes*". ("Des Conventions Nationales", *Oeuvres*, X, p. 197-8)

¹⁴⁶ "Sur les élections" *Oeuvres*, XII, p. 643.

¹⁴⁷ *Id. ib.*, p. 640.

(assembléia de eleição), que estabelece a representação, e aquela que delibera (assembléia de administração). Essa separação de níveis visa sobretudo conter os efeitos do acaso na deliberação coletiva¹⁴⁹. Esse *limite* do direito de deliberação se dá conforme a extensão das Luzes, pois esta é um dos elementos fundamentais da idoneidade representacional. Essa limitação não restringiria o exercício da cidadania, pois ela visa operacionalizar e racionalizar a deliberação pública. Esse tipo de limitação não seria uma ameaça à cidadania plena, pois caberia ao cidadão decidir até que ponto as escolhas restringiriam ou não seus direitos fundamentais. Por outro lado, a escolha dos representantes não significa apenas autorização para deliberar, mas supõe também uma seleção criteriosa daquele que exercerá tal função. Numa democracia “indireta”, essa escolha é mais delicada, exigindo também informações especiais. O único problema grave é a possibilidade das funções eletivas serem preenchidas por pessoas incompetentes ou corruptas. A circulação da cidadania e da informação permite uma integração móvel da coletividade, conforme uma mediação representativa flexível. Trata-se de uma “submissão provisória”: *“tout la force des pouvoirs délégués se réduit à celle du peuple lui-même, de manière qu’elle tombe nécessairement avec sa confiance, ou plutôt lorsqu’il perd l’opinion que sa force doit être employée à soutenir ces pouvoirs”*.¹⁵⁰

Por outro lado, a agregação deve se fazer continuamente numa dimensão temporal.

“Ainsi, à mesure que de nouveaux membres entrent dans la société, une loi d’abord unanime n’a plus que une pluralité que diminue sans cesse; bientôt il arrive un moment où cette pluralité n’existe plus, où la loi cesse de être legítíme, et il faut qu’un nouveau consentement lui rende le caractère d’une volonté unanime”.¹⁵¹

Trata-se de uma integração sistemática e ininterrupta das novas gerações.

A integração da vontade geral, tanto na dimensão espacial, dada em diversos níveis, como na temporal, evita distinguir ordens, estabelecendo categorias privilegiadas de cidadãos, e criar uma rígida divisão social do trabalho político. Procura-se garantir isso

¹⁴⁸ “Essai sur la constitution des assemblées”, in *Sur les élections*, p. 434.

¹⁴⁹ “Sur la nécessité de faire ratifier, etc”, in *Oeuvres*, IX, p. 228.

¹⁵⁰ “Sur la nature des pouvoirs”, *op cit*, p. 611.

¹⁵¹ “Des conventions nationales”, *Oeuvres*, X, p. 193.

pela mobilização constante da atividade cidadã, em especial pela censura, o *referendum* e, mesmo a iniciativa. Fundamental, para tal sistemática, é a comunicação ou publicação das atividades referentes à ordem pública. Devido à imprensa livre, os “homens dispersos podem examinar, deliberar, julgar como os homens reunidos.”¹⁵² Eis os elementos gerais indispensáveis para a integração e expressão da vontade geral.

Examinemos as imagens do ser coletivo na obra de Condorcet. Especificamente, indiquemos a noção de “razão comum” e sua figuração nas constituições e funções nos diversos níveis de assembleias, pensados pelo filósofo.

Tradicionalmente, enuncia Condorcet, a democracia tem-se apresentado como um método para manter a paz e a utilidade. Na Grécia e em Roma, as assembleias gerais soberanas, quer tendo sua vontade justa ou injusta, fundada sobre a verdade ou o erro, tinham o apoio da força. Nesse caso, “*proposer moyens d’assujétir leurs volontés à la raison, c’eût été leur proposer des chaînes et mettre des bornes à leur autorité ou à leur indépendence*”.¹⁵³ Na modernidade, o que estaria em questão seria exatamente o contrário, ou seja, ligar a liberdade e a utilidade à verdade e a justiça.

A concepção de razão comum, em Condorcet, pode ser compreendida na perspectiva rousseaumiana, que resulta do moderno percurso filosófico de investigação do conceito de soberania, em especial da sua forma de expressão. Trata-se do tema em que se encontram envolvidos não só o problema metafísico da justiça na integração política, mas sobretudo o do conhecimento ou interpretação da vontade coletiva. Contudo, Condorcet, dá uma solução para o problema que permaneceu indefinido em Rousseau: a relação entre o número e a vontade geral, ou entre *aléa* e a razão. Conforme enuncia Rosanvallon, Rousseau não rompeu totalmente com o racionalismo das Luzes, apesar do estrondoso

¹⁵² *Id. Ib.*, p. 204. “*C’est par l’impression seule que la discussion das un grand peuple peut être vraiment une; qu’on peut dire que tous ayant pu suivre la même instruction, décident réellement sur un même objet.*” (*Idem*).

apelo a uma “pura política da vontade”. Sua concepção de vontade geral encontra-se ainda em sintonia com o racionalismo político.¹⁵⁴ A vontade geral não coincide com o “voto da maioria”. O que unifica a “vontade pública” não é a quantidade de votantes, mas o “interesse comum”. Nesse sentido, diz ainda Rosanvallon, a vontade geral não pode resultar de uma “vasta deliberação coletiva”. Os membros do Estado seriam consultados não para aprovar ou reprovar as proposições dos legisladores, mas para admitir ou não se as mesmas estão conforme a vontade geral. Isso refere-se à concepção uniforme e impessoal da lei, própria ao racionalismo dos fisiocratas. A vontade geral seria um “projeto de conciliação” do racionalismo e do voluntarismo. Rousseau visa “despersonalizar” a vontade geral. O ato puro do entendimento supera a “tensão” entre o amor próprio e o bem comum.¹⁵⁵

A “teorema do júri” de Condorcet apresenta-se como uma demonstração da eficácia da democracia, o que ameniza os efeitos negativos do paradoxo do voto¹⁵⁶. Eis como B. Grofman e Scott L. Feld sinteticamente apresentam o teorema do júri em questão:

“Selon le théorème du jury de Condorcet, si, face à toute alternative, chaque individu a un peu plus de chances de faire le ‘bon’ choix que le mauvais (en précisant une mesure de l’évaluation) et si chaque individu a la même probabilité d’être correct dans son choix, alors (chaque électeur votant indépendamment) la probabilité qu’a la majorité du groupe d’émettre un vote correct croît, proportionnellement au nombre d’individus vers la valeur 1. De plus, même si les individus ont des compétences diverses (par compétence, nous voulons dire les probabilités qu’a l’individu de faire le choix correct, dichotomique, c’est-à-dire le choix qui a la valeur la plus élevée selon la mesure d’évaluation précisée), alors tant que la compétence moyenne dépasse

¹⁵³ “Discours préliminaire”, *op. cit.*, p. 12.

¹⁵⁴ “La loi est l’expression de la volonté général’ ne signifie pas que l’on accepte de fonder la politique sur l’opinion des citoyens. L’idée de généralité garde une forte dimension critique: elle s’oppose d’abord à celle de privilège, en tant que version la plus exacerbée de la particularité. L’éloge de la généralité a ensuite une dimension classiquement libérale: il s’agit d’organiser un pouvoir impartial et impersonnel, qui ne distingue entre les individus, traitent chacun d’entre eux de manière rigoureusement équivalent” (ROSANVALLON, P., *op. cit.*, p. 169).

¹⁵⁵ ROSANVALLON, P., *op. cit.*, p. 167.

¹⁵⁶ BRU, B., et CRÉPEL, P., “Commentaire”, in CONDORCET, *Arithmétique politique. Textes rares...*, *op. cit.*, p. 376.

0,5 la probabilité qu'à la majorité du groupe d'être correcte augmente jusqu'à 1 à mesure que la taille du groupe croît."¹⁵⁷

O modelo matemático da integração em Condorcet tem uma origem diferente da de Rousseau. O Marquês teria se inspirado nos processos deliberativos dos tribunais, principalmente com os seus contatos com as obras de juristas como Beccaria e Voltaire¹⁵⁸. Contudo, pode-se dizer que o espírito da obra de Rousseau continua presente. B. Grofman e Scott L. Feld distinguiram três elementos no pensamento de Rousseau intimamente ligados ao "teorema do júri" de Condorcet, isto é, com os aspectos formais da sua teoria da decisão. Vejamos:

- Existe um bem comum;
- os cidadãos não possuem sempre uma opinião precisa do que seria o bem comum;
- quando os cidadãos se "esforçam" para identificar o bem comum e para votar conforme a concepção que dele eles têm, o voto da assembléia do povo pode ser considerado como o meio mais seguro de expressá-lo.

Para ambos, Rousseau e Condorcet, o "voto coletivo" consiste não num meio de unir ou conciliar interesses divergentes, mas, sobretudo, num processo de investigação da verdade¹⁵⁹. Contudo, pelo menos entre certos revolucionários, a vontade geral apresenta-se mais como um dado do que como um construto, o que não é o caso de Condorcet¹⁶⁰. O pensamento de Condorcet, apesar de ter aberto a "avenida" das teorias da decisão coletiva modernas, que consideram "*le vote comme un moyen de récapitulation ou de conciliation des préférences*"¹⁶¹, não admite tal aplicação como politicamente válida. Não se trata de fazer acordos ou buscar equilíbrios de interesses e conflitos, mas de conhecer o voto nacional, a expressão da "verdade" dada coletivamente.

A agregação de preferência não pode ser reduzida à integração de preconceitos e interesses locais. O critério da preferência não é apenas de coerência lógica, mas

¹⁵⁷ GROFMAN, B. e FELD, S., "La volonté générale de Rousseau: une perspective condorcetienne", in *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe e homme politique*, Colloque International, Minerva, p. 103.

¹⁵⁸ Ver BAKER, K., *op. cit.*, pp. 303 e segs.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 102.

¹⁶⁰ "Ce qui résulte chez Condorcet d'un processus délibératif méticuleusement organisé est pour Robespierre et Saint-Just l'expression d'un état fusionnel" (ROSANVALON, *op. cit.*, p. 193).

¹⁶¹ GROFMAN, B. e FELD, S., *op. cit.*, p. 105.

qualitativo, ou seja, elas devem refletir a verdade e a justiça.¹⁶² Estas não emanam da agregação das preferências, mas constituem “paradigmas” para as escolhas. Contudo, longe do que Grofman e Fild avançaram, o processo de investigação coletiva da *lei-verdade* em Condorcet não apresenta nenhuma conotação religiosa do voto (“*une recherche de l'autorité de Dieu comme révélée par les connaissances limités de l'homme*”), o que sob certo aspecto pode ser válido para Rousseau. A democratização das decisões coletivas na filosofia política condorcetiana não supõe sequer um endeusamento da idéia de povo¹⁶³. Ela procura dar uma solução “técnica”, mas não definitiva, ao problema da legitimidade, cujo desfecho seria indeterminado. Mesmo o paradigma não se encontra definido de uma vez por todas, pois o espírito humano é perfectível.

Outro ponto importante a ser destacado, na perspectiva técnica e política do processo decisório coletivo, vincula-se à restrição do voto apenas ao plano homologativo, que supõe um mecanismo de contenção das manifestações nas assembléias. A este respeito diz Rousseau: “*ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition (da lei) ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale, qui est la leur*”.¹⁶⁴ Uma vez estabelecido este patamar, a expressão da vontade geral tende a ser cada vez mais uma questão técnica “*du calcul de voix*”, como disse Rousseau. Contudo, para o genebrino a interpretação da vontade geral não é uma questão de escolha da maioria. Não é o número que a revela, como destaca Rosanvallon.

Os modelos deliberativos de Condorcet supõem que a distinção rousseauiana entre a “vontade geral” e a “vontade de todos” pode ser realizada pela deliberação de uma assembléia. Todavia a vontade geral assume um carácter de “razão comum”.

¹⁶² Condorcet combina probabilismo com platonismo. “*He was a Platonic realist, believing in objective moral trust. The failure of humans to agree what they are is a failure of perception. However, as humans become more and more enlightened, the probability that what the majority of them think is the right thing to do actually is the right to will increase*”. (McLEAN, I. and HEWITT, F. *Condorcet Foundations of Social Choice and Political Theory*, Edward Elgar, p. 32).

¹⁶³ “*On voit dont que l'avantage de confier à une assemblée de représentants plus ou moins nombreuse le soin de statuer sur les lois, dépend de la manière dont les lumières sont distribuées dans chaque pays, et qu'il peut y avoir des cas où il soit désavantageux d'augmenter le nombre de ces dépositaires de la raison générale*” (“*Discours préliminaire, op. cit, p. 108*). Para Condorcet, a agregação de um elevado número de ignorantes formaria uma assembléia incoerente, isto é, que dificultaria as mudanças justas e os progressos na legislação, que tenderiam a melhorar a situação da maioria dos votantes.

¹⁶⁴ ROUSSEAU, J.J., *Contrat social*, II, I.

Correspondendo à proposição de Rousseau “*plus les avis s’approchent de l’unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante*”, tem-se em Condorcet a expressão “*plus il y a de votes pour la majorité, plus il y a de chances que la décision majoritaire soit correcte*”¹⁶⁵. É desses supostos que o significado de “razão comum” emerge. Condorcet admitiu uma comunicação de duas vias entre os que estabelecem as proposições e os que vão julgar a *validade* da mesma. Trata-se de uma sistemática que possibilite um *debate regrado*.

O Marquês admite, como Rousseau, que a vontade geral, em cada indivíduo, é um “ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões, sobre o que o homem pode exigir de seus semelhante e sobre o que o seu semelhante tem direito de exigir dele” (*Contrato social*). A esse princípio, também encontrado no verbete *Direito Natural*, escrito por Diderot, Condorcet acrescentou ainda que, embora o cidadão delibere de acordo com sua própria consciência, se sua opinião não for conforme à “vontade geral”, ele deve retomar sua crença inicial, para revisá-la e aprofundá-la¹⁶⁶. Complementando essa via, o Marquês propôs a criação de canais institucionais para que o indivíduo possa também acionar o mecanismo apurador da vontade geral, levando a nação a rever e aprofundar as decisões comuns. A “vontade geral” não se manifesta no mero isolamento da consciência cidadã. Isso daria à coletividade um caráter, colegiado, móvel e reflexivo.

Visando garantir o direito de manifestação individual, Condorcet concebeu um mecanismo constitucional que permitiria a cada um acionar, a partir das assembleias primárias, no caso da pertinência da sua proposta, todos os níveis deliberativos imaginados para exprimir a vontade coletiva. A atividade de deliberação pública seria colegiada, dando-se num debate regrado¹⁶⁷. A base dese debate seria a iniciativa:

“une seule citoyen peut proposer à sont assemblée primaire, de demander qu une loi soit sumise à un nouvel examen, de exprimir le

¹⁶⁶ COUTEL, C. “Présentation”, in *Politique de Condorcet*, Payot, p.137.

¹⁶⁷ CONDORCET, “Plan de Constitution présenté à la Convention Nationale. Les 15 et 16 février, 1793”, *Oeuvres*, XII, p. 351. Conforme Lucien JAUME, “a ‘vontade geral’ sobressai como um processo ininterrupto, uma circulação democrática de informação e decisões, e não como uma entidade indivisível, unânime, da qual o governo e os governados disputam a possessão legítima.” (“Individu et souveraineté chez Condorcet”, in *Colloque International, op. cit.*, p, 300).

*desir qu'il soit pourvu par une loi nouvelle à un désordre dont il est frappé*¹⁶⁸

Um único cidadão pode propor a sua assembléia primária a revisão de uma lei. Ao receber o apoio de cinquenta assinaturas, sua proposição seria submetida às assembléias primárias. Caso a maioria das assembléias aprove, as assembléias departamentais seriam convocadas. Se a maioria destas assembléias aprovar o pedido, ele passaria para o corpo legislativo. Se a assembléia dos representantes não votar a favor do exame da proposição, todas as assembléias primárias passariam a ser consultadas. Em caso destas assembléias pronunciarem a favor da demanda, a Assembléia Nacional deve ser dissolvida e renovada. Com isso, a nova lei seria “fruto da demanda das assembléias primárias”.¹⁶⁹

A “vontade geral”, ou razão comum, interpretada pelo voto da maioria, deve ser expressa rigorosamente, segundo sistemas deliberativos seguros. *“Ni la volonté des representants du peuple, ni celle d'une partie des citoyens peut soustraire à l'empire de la volonté générale”*.¹⁷⁰ Em vista da tendência inerente às nações de tornarem-se cada vez mais complexas, o aperfeiçoamento dos “mecanismos” deliberativos tornar-se-ia a única possibilidade de uma política fundamentada na “vontade geral” ou no princípio majoritário. Frente à velocidade dos eventos políticos, as decisões exigem precisão. Sem um sistema rigoroso da apuração da vontade coletiva, o povo, a maioria, torna-se o seu próprio opressor, suas decisões tenderiam a reduzir a liberdade e a igualdade. Antes de ser um obstáculo, impedimento ou ainda uma redução da democracia, a exigência do rigor na apuração da vontade majoritária representa mais um requisito de sua possibilidade. Para se manter, uma sociedade democrática deve se aprimorar constantemente, o que exigirá uma autocrítica, ou seja, uma “re-flexão” do processo de deliberação coletiva. A reflexão exprime o princípio da colegiabilidade. Embora existam temas que a maioria decide mais frequentemente a favor do erro, contra o interesse comum, caberia a ela *“décider quels sont ces objets sur lesquels elle ne doit point s'en rapporter*

¹⁶⁸ CONDORCET, “Plan de Constitution, présenté à la Convention Nationale. Les 15 et 16 février, 1793”, *Oeuvres*, XII, p. 351.

¹⁶⁹ *Id. ib.*, p. 352.

¹⁷⁰ *Id. ib.*, p. 352.

immédiatement à ses propres décisions".¹⁷¹ Em última instância, é sempre a maioria colegiada que decide:

*"c'est à elle à déterminer qui seront ceux dont elle croit devoir substituer la raison à la sienne; à régler la méthode qu'ils doivent suivre pour arriver plus sûrement à la vérité; et elle ne peut abdiquer l'autorité de prononcer si leurs décisions n'ont point blessé les droits communs à tous."*¹⁷²

O princípio de "colegiabilidade" aplicado à república revelaria a analogia entre as decisões acadêmicas - "campo epistémico"- e as deliberações políticas - assembleias de cidadãos¹⁷³. A isso soma-se o rigor dos procedimentos de um tribunal justo, em que a verdade se expressa no correr de um processo com etapas definidas e regulamentadas.

Enquanto aposta política, no sentido de se apurar um parecer comum provisório, o pacto social requer um nível mínimo de instrução espreado entre os cidadãos. Abaixo desse patamar médio, o pacto não conjuga verdade e justiça. Ele só é bom, só se legitima, se produzir condições de convivência universalmente aceitáveis. A universalidade é o índice do verdadeiro e do justo. "Uma boa lei deve ser boa para todos homens como uma proposição verdadeira é verdadeira para todos". Contudo, em política, como na academia, a determinação da verdade passa pelo consentimento de espíritos diferentemente esclarecidos. Mas se na academia a diversidade de espírito dispõe-se de modo a fazer prevalecer a verdade¹⁷⁴, em política isso não ocorre "freqüentemente". A verdade em política depende das decisões básicas dadas pela maioria no sentido de ocupar as funções

¹⁷¹ *Esquisse...*, p. 217.

¹⁷² *Id.*, p. 218.

¹⁷³ "La notion de raison probabiliste lui permet de (Condorcet) d'indiquer les menaces potentielles que la souveraineté du nombre pourrait faire peser. Condorcet cherche ainsi à éliminer ce qu'on pourrait appeler 'aléa démocratique' d'une nature équivalente à celle de l'erreur judiciaire.

Les propositions de Condorcet sur l'instruction publique couronnent sa tentative de penser globalement les conditions de régulation de la tension démocratique par l'identification du citoyen à un acteur rationnel. Il reprend là le sillon tracé par les physiocrates pour tenter d'accorder les opinions des hommes aux réquisits de la raison". (ROSANVALLON, P., *op. cit.*, p. 176).

¹⁷⁴ "Ces hommes (os acadêmicos) ne sont pas sans doute exempts des petiteses de l'amour-propre, ils ne sont pas étrangers à la jalousie; mais ils ne sacrifieront pas aux mouvements de ces misérables passions l'objet même qui les excite. Comme ils sont placés à des degrés différents de talent et de réputation, l'homme de génie qui se trouve au premier rang a pour défenseur, contre ceux qui le suivent de plus près, la classe plus nombreuse qui marche après ces derniers, et qui, assez instruite pour prononcer entre eux, sans pouvoir prétendre à la rivalité à l'égard des premiers, est plus disposée à reconnaître leur supériorité qu'à la combattre". (CONDORCET, M., *Fragment sur l'Atlandide*, Flammarion, P.305).

representativas e da disposição dos representantes a seguir a “voz pública”, a opinião dos “savants”.¹⁷⁵ Em todo caso, o avanço do conhecimento, na academia, e o incremento da felicidade de uma nação são elementos indissociáveis no longo prazo. Uma república só se manteria enquanto tal se seus rumos forem determinados por um sistema deliberativo capaz de lhe garantir a perfectibilidade, o progresso total, resultante da combinação daqueles elementos.

Em Condorcet os níveis de deliberação “jurídico”, “acadêmico” e “político” se correspondem na medida em que há uma analogia no equacionamento democrático e progressivo da “justiça”, da “verdade” e do “interesse”. Mas a manifestação de “vontade coletiva”, ainda que susceptível a um tratamento técnico, conforme o rigor de um tribunal e o debate esclarecido, seria também sujeita às vicissitudes da interação social, em conformidade com as condições de geração e circulação das “luzes”. A soberania do povo requer a difusão “*des Lumières générales*” - instrução livre e atualizada - cujo incremento condicionaria o progresso des “*lumières politiques*” - da informação precisa em vista da deliberação pública e de seu controle. Por seu lado, as “luzes políticas”, uma vez expandidas, tendem a proporcionar condições otimizadas para o progresso das ciências, das luzes gerais, o que completaria o “*Tableau*” do espírito humano, do seu “progresso total”.

*

A deliberação coletiva supõe agregação das “preferências” individuais, formando um parecer comum para viabilizar e legitimar uma Constituição. Condorcet, seguindo os trabalhos de Borda aplicados nas eleições acadêmicas, foi o primeiro a identificar o problema do ciclo da maioria no campo político. Trata-se do paradoxo da agregação das preferências individuais na formação de um parecer coletivo. Do ponto de vista lógico, o processo de agregação de preferências individuais, apesar da coerência dos conjuntos de preferências de todos os membros do grupo eleitor, não apresenta nenhuma alternativa,

¹⁷⁵ “*En supposant une bonne méthode d’élire chez un peuple instruit de tout ce qu’il est possible de apprendre à la généralité des citoyens, on peut espérer que les choix tomberont en général sur des hommes ayant, dans les affaires confiées à leurs soins, cette capacité commune, suffisante pour les empêcher de rejeter, par amour-propre ce qui est bon et d’adopter ce qui est mauvais au jugement général des hommes à qui la voix publique accorde une supériorité de lumières. (Id. ib., p. 302.)*”

entre as possíveis, capaz de obter o apoio da maioria frente às restantes.¹⁷⁶ Não se formaria um parecer coletivo e nada ficaria decidido. Arrow, ao investigar as possibilidades de se construir uma *função de bem estar social*, a partir de um conjunto de ordenamentos individuais, conclui que tal função não seria possível, pois em nenhum caso ela satisfaria condições mínimas aceitáveis¹⁷⁷. Trata-se das mesmas conclusões tiradas por Black ao investigar as regras de votação por maiorias¹⁷⁸.

Um parecer coletivo unificado e definitivo seria inviável tecnicamente. Para Condorcet, uma das principais conseqüências da possibilidade de incoerência na expressão da preferência coletiva seria a necessidade de aperfeiçoar constantemente as formas e os resultados de sua apuração e, sobretudo, incrementar a instrução pública. Além do mais, a sociedade constitui-se numa figura flexível, que se alteraria conforme mudassem as informações e, com elas, as preferências dos seus componentes.

*

Os intérpretes contemporâneos tendem cada vez mais a reconhecer a “fluidez” enquanto elemento característico da filosofia política condorcetiana. Kintzler (1984) indica

¹⁷⁶ BUCHANAN, J. M., “Política sin Romantismos. Esboço de una teoría positivista de la elección pública y de sus implicaciones normativas.”, in: BUCHANAN, J. M., McCORMICK, R. E., TOLLISON, R. D. *El análisis económico de lo político. Lecturas sobre la teoría de la elección pública*. Ed. Instituto de Estudios Económicos, p. 123.

¹⁷⁷ Conforme mostra G-G GRANGER, Arrow teria contribuído para com o “efeito Condorcet” na sua apresentação formalizada do problema do voto, e com o estabelecimento de um teorema geral sobre a não existência de uma solução. Eis as cinco condições:

- 1) *La fonction de choix social doit pouvoir définir une échelle collective cohérente, quelles que soient les échelles individuelles de préférence. On exclut donc a priori tout procédé pouvant conduire, par exemple, à un ordre cyclique;*
- 2) *Si, à un ensemble donné d'échelles individuelles correspond un certain ordre collectif, l'élévation d'un élément dans l'une des préférences individuelles ne saurait se traduire par son abaissement dans la nouvelle échelle collective. La fonction de choix social présente donc une sorte de monotonie relativement à l'estimation du rang de chaque élément;*
- 3) *Le choix social entre deux éléments doit dépendre des choix individuels entre ceux deux éléments, et d'eux seulement;*
- 4) *Le choix social ne saurait coïncider constamment avec celui d'un même individu;*
- 5) *Le choix social ne saurait être une constante indépendante des choix des individus.* (p. 126)

Para uma análise “técnica” - lógica e matemática - do efeito Condorcet e das pesquisas contemporâneas a seu respeito ver também RASHED R., “Commentaire”, in *Condorcet, mathématique et société*, Hermann e também McLEAN, I. and L. e HEWITT, F., “Introduction”, in *Condorcet Foundations of Social Choice and Political Theory* [Selections, English, 1994], Edward Elgar Publishing Company.

¹⁷⁷ BUCHANAN, J. M., *id. ib.*

¹⁷⁸ BUCHANAN, J. M., *id. ib.*, pp. 122-3.

isto na diferenciação dos sentidos de “comunidade” e “República”. A noção de “República” distingue igualdade e indiferenciação, concebendo-se enquanto “atomizada”, *“sans cesse composée et recomposée de points juridiques dont elle doit avant tout assurer les droits”*¹⁷⁹. Por seu lado, o termo “comunidade” significaria totalidade fechada, preexistente, englobante das individualidades¹⁸⁰. Portanto, o *“rassemblement qui en résulte n’est plus alors une confrérie, c’est une cité incessamment renouvelée, incessamment composée de points de liberté dont elle tire son existence”*.¹⁸¹

Coutel (1996) aponta como elementos da fluidez as noções de “colegiabilidade” e “perfectibilidade”. Condorcet conceberia o “debate republicano” como uma *“circulation continue d’avis”* no sentido de avaliar as leis. A unidade da república preservar-se-ia em função do movimento de confronto das opiniões¹⁸². Trata-se de encontrar um meio de fazer entrar em acordo o *“nombre”* ou *“aléa”* com a verdade e a razão, dentro do programa delineado segundo o conceito de “razão probabilista” em que se visa compreender, para usar a frase de Pierre Rosanvallon, *“comment l’aléa local pouvait s’inserer dans une régularité globale”*.¹⁸³

Oleg Arkhipoff interpreta o paradoxo de Condorcet, a passagem do nível das individualidades para o da agregação, não somente enquanto problema “técnico”, mas, sobretudo, na perspectiva da “mudança de sentido”: *“toute procédure d’agregation implique un changement de signification quand on passe du plan individuel au niveau collectif”*. A teoria da agregação, na perspectiva semântica, consistiria em estudar a mudança de significados que acompanha a passagem de um nível de agregação a outro¹⁸⁴.

Uma outra linha de análise do pensamento de Condorcet, preocupada com a “mobilidade”, agora do saber, encontra-se na recente coletânea de artigos a respeito da

¹⁷⁹ KINTZLER, C. *Condorcet, l’instruction publique et la naissance du citoyen*, Folio-Essais, Minerve, 1994, p. 268.

¹⁸⁰ *Id. id.*

¹⁸¹ *Id. ib.*, p. 274.

¹⁸² COUTEL, “Presentation”, in *Politique de Condorcet*, Payot, p. 135.

¹⁸³ ROSANVALLON, P., *Le sacre du citoyen, Histoire du suffrage universel en France* Gallimard, p. 175.

¹⁸⁴ ARKHIPOFF, O., “Le paradoxe de Condorcet est-il un mythe?”, in *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Colloque Internationale, Minerva, p. 97.

instrução pública. Esta é interpretada à luz do paradigma da “árvore” e da “rede”. Jacques Perriault aplica a categoria dos “*reseaux d’échanges de savoir*” na análise da instrução enquanto “prática mútua de aprendizagem”, a fim de mostrar a “pertinência” do pensamento de Condorcet¹⁸⁵. Já as imagens usadas por Michel Authier trazem a idéia de mobilidade, “*fluctuation des savoirs*”, aplicada à “instrução pública”. A “árvore do conhecimento” representaria o conjunto dos saberes de membros de determinado grupo social (fala-se de acadêmicos), “estruturado pela história de cada um”. A árvore do conhecimento não seria dada de uma vez por todas, diz ainda Authier. Ela seria “viva”, enquanto resultante da existência de cada de seus membros¹⁸⁶.

*

Condorcet prefere a expressão “razão comum” para exprimir a vontade coletiva. Esta não seria mera associação de forças, mas parecer ou opinião sistematicamente agregada. Nesse sentido, a opinião pública, embora espraiada, pode manifestar-se numa assembléia delegada e ser passível de controle, de medidas capazes de aferir-lhe a genuinidade: “*Ce n’est pas à la volonté, c’est à l’opinion d’une assemblée nationale, que les citoyens se soumettent; et ils s’y soumettent, parce qu’ils croient que les décisions de l’assemblée seront d’accord avec la raison*”¹⁸⁷. Admite-se que uma coleção de homens pode e deve, tão bem como um indivíduo, distinguir aquilo que ela quer e estabelecer o que supõe “*raisonnable et juste*”.

¹⁸⁵ PERRIAULT, J., “Les nouveaux réseaux éducatifs scolaires et extrascolaires avec l’aide de l’enseignement à distance- l’échange horizontal des savoirs: du réseau au tissu”, in: *La Leçon de Condorcet. Une conception oubliée de l’instruction pour tous nécessaire à une république*, éd. L’Harmattan, col. Education & Information, p. 105.

¹⁸⁶ “On découvre alors que les savoirs de base se trouvent plutôt dans le tronc de l’arbre, que des grandes branches définissent de grandes catégories de savoirs, puisqu’elles se ramifient en savoirs plus spécialisés pour aboutir à des feuilles qui représentent des savoirs nouveaux partagés par très peu d’individus. Avec le temps certains savoirs se renforcent et deviennent des branches plus vivaces, d’autres tombent en désuétude et font apparaître des branches ou des feuilles mortes... Les circulations dans l’arbre permettent de comprendre les évolutions, les grandes tendances du savoir”. (AUTHIER, M., “Les arbres de la connaissance”. in: *La leçon de Condorcet...*, op. cit., p. 96).

¹⁸⁷ CONDORCET, *Examen sur cette question: est-il utile de diviser une Assemblée Nationale en plusieurs chambres? Oeuvres*, IX, p. 334.

Capítulo 4

A UNIDADE DA EXPRESSÃO DA VONTADE GERAL

*“... les partis peu acharnées l'un contre l'autre ne font pour ainsi dire que jouer entr'eux; mais il ne faut pas plus l'espérer, si les partis sont animés, si la querelle est sérieuse, et l'expérience a prouvé plus d'une fois que ces luttes, qu'on croit si propres à donner de l'énergie aux âmes, à maintenir la liberté, finissoient par une oppression sanglante. Souvent, tandis qu'on admire l'équilibre de la machine, les efforts des poids qui, en se contre-balaçant agissent sur elle, finissent par la briser.”*¹⁸⁸

Descartes supôs um “gênio malicioso enganador” capaz de nos confundir, extraviando-nos do caminho da verdade. Entretanto, Deus, que não nos enganaria jamais, constituir-se-ia no fundamento absoluto da verdade. Desde que usássemos adequadamente as faculdades em nós dispostas para descobrirmos a verdade, não nos perderíamos jamais. Boullier, em seu *Traité des vrais principes de la certitude* levou às últimas conseqüências esse princípio. Em conseqüência do que foi estabelecido por Descartes, um ateu, diz o *Traité*, fora das verdades ideais das matemáticas, não deveria admitir senão probabilidades. Em seu sistema tudo seria submisso ou à necessidade ou ao acaso. Não havendo um artista sábio para ordenar o mundo e garantir nossas concepções, tudo seria *ilusão*¹⁸⁹. Se tomarmos esse termo em seu sentido originário de *in ludus*, restaria ao ateu um universo onde tudo é *jogo*, isento de ordem, em que as supostas regras jamais seriam absolutamente confiáveis:

¹⁸⁸ CONDORCET, “Lettres d'un bourgeois de New Heaven”, in *Sur les Élections*, p. 268.

¹⁸⁹ O ateu coerente, ainda que sinta os corpos, jamais pode demonstrar a existência dos mesmos. “Que fait il? Tout ce qu'il voit n'être qu'illusion”. BOULLIER, “Traité des vrais principes que servent de fondement à la certitude morale”, In: *Essay sur l'âme des bêtes*, Fayard, p. 70.

“Le Hasard et la Nécessité, principes également aveugles, peuvent amener ce qu’il y a de plus bizarre, de plus irrégulier, de plus opposé à toute idée d’ordre”.¹⁹⁰

Não seriam necessários, conforme Condorcet, motivos tão fortes quanto a convicção da existência de um Deus fidedigno para se acreditar na constância da ordem observada no mundo ou para não se acreditar num “desarranjo” como característica do mesmo, pelo menos na perspectiva da temporalidade humana. Condorcet admite a possibilidade de percebermos uma ordem “constante” no mundo físico e até mesmo na esfera “moral” e da “política”, enquanto objetos de uma ciência deduzida dos princípios da natureza humana e fundada em observações e cálculos. Ele apontou, porém, um efeito devastador do “acaso” no interior de uma assembleia deliberante, no que se refere à verdade das escolhas coletivas. O acaso, expresso sobretudo por resultados paradoxais das decisões coletivas, somando-se à atuação dos grupos de interesses, dos partidos criadores de “cabalas”, “intrigas” e agitações, constituiriam, por princípio, fatores desvirtualizadores da expressão do parecer coletivo¹⁹¹. Frequentemente, diz Condorcet, o voto majoritário não se apresenta devidamente: *“il n’indiquerait pas toujours ceux que la majorité préfère; car il peut arriver que cette préférence n’existe pas réellement”*¹⁹²

A circulação das opiniões em diversos patamares deliberativos, de modo a evitar toda sorte de ruído, é um dos pontos centrais da arquitetura das assembleias deliberativas pensada pelo Marquês. A legitimidade de uma decisão refere-se imediatamente à possibilidade de se estabelecer uma função entre o nível de instrução e a

¹⁹⁰ BOULLIER, *Id. ib.* A esse respeito diz Huizinga: “É curioso notar como os jogadores são muito mais indulgentes para com o batoteiro do que com o desmancha-prazeres; o que se deve ao fato de este último abalar o próprio mundo do jogo. Retirando-se do jogo, denuncia o caráter relativo e frágil desse mundo no qual, temporariamente, se havia encerrado com outros. Priva o jogo da *ilusão* – palavra cheia de sentido que significa literalmente ‘em jogo’, de *inclusio*, *illudere* ou *inudere*.” (HUIZINGA, *Homo ludens*, São Paulo, ed. Perspectiva, p. 14).

¹⁹¹ *“attribuer au hasard un événement, c’est avouer qu’on ignore les causes qui le déterminent; se décider arbitrairement dans les lois, d’après des motifs vagues de convenance, c’est avouer qu’on ignore ce que la justice exige rigoureusement ou ce que la raison prononce avec précision”* (“Sur la nécessité de faire ratifier, etc., in *Oeuvres*, IX, p. 429).

¹⁹² CONDORCET, M., “Exposition des principes et des motifs du Plan de Constitution”, in *Oeuvres*, XII, p. 395.

determinação da maioria. Condorcet pretendeu escrever uma espécie de *Discurso do Método* da pesquisa dos fundamentos da verdade expressa pelo voto nas assembleias.

O nível de instrução (informação) de um espectador influi decisivamente na percepção da possibilidade de uma ocorrência. Isso pode desvirtuar as preferências individuais, tornando-as contrárias aos interesses do indivíduo que a sustenta. Contudo, ainda que as preferências dos indivíduos sejam coerentes com os fins propostos, sejam racionais, elas podem produzir resultados contraditórios quando agregadas. Ao lado dos resultados paradoxais, inevitáveis mesmo numa assembleia regulamentada segundo *critérios formais rigorosos* de apuração da vontade majoritária, cabe ao processo de deliberação coletiva evitar, sobretudo, que a opinião de uma parte minoritária imponha-se como sendo o desejo da maioria. Trata-se do cerne da questão *política*. Esse é um problema que ultrapassa o âmbito da forma das assembleias, pois envolve a discussão do conteúdo do que se será votado.

O que está em jogo a conexão entre a produção do parecer coletivo e a estrutura da sociedade. Se historicamente os homens encontram-se divididos, a unificação da vontade coletiva não pode ocorrer apenas em função da forma das assembleias, mas, sobretudo, em conformidade com as transformações sociais que superem a injustiça, expressão máxima da divisão social. A discussão de formas coerentes de expressão da vontade coletiva só pode ocorrer devido a exigência da força política, enquanto expressão não sistematizada da maioria. A função das assembleias deliberativas é a de possibilitar que essa força circule como informação, opinião coletiva sistematizada.

*

No campo da deliberação coletiva, Condorcet retomou o problema na altura em que J.-J. Rousseau o deixou, isto é, sem uma articulação rigorosa e, sobretudo, em consequência, numa total ausência de regras operacionais. Em Rousseau prevalece uma análise negativa da deliberação coletiva. O filósofo genebrino ao mesmo tempo em que exaltou a unidade, inalienabilidade e a infalibilidade da vontade geral, acabou por admitir a inviabilidade da mesma para as grandes nações, na medida em que não previu, nem mesmo admitiu a validade da manifestação de uma grande coletividade, pois isto seria impossível

sem estabelecer uma sistemática representacional¹⁹³, que, para ele, significa alienação. Já Condorcet se empenhou em viabilizar uma *representação autêntica*.

A dificuldade reside na forma da eleição e no sistema de ordenamento das assembleias. Esses aspectos técnicos seriam fundamentais para garantir a unidade da vontade geral, ainda que esta se manifestasse de modo reescalonado. Contudo, a vontade geral, por mais adequadamente que possa ser expressa, conforme a dimensão e a instrução da assembleia, sempre está sujeita a enganar-se.

“Il serait absurde d’en chercher une (méthode de élire) qui eût pour but d’empêcher la pluralité de faire un mauvais choix si elle y est déterminée, et l’on ne peut y parvenir qu’en remettant au sort une partie de la decision”.¹⁹⁴

Embora não admitindo a infabilidade de nenhuma assembleia enquanto expressão absoluta da *verdade* e do *bem*, Condorcet reconheceu a possibilidade de um equacionamento da opinião coletiva, ainda que provisório, como fundamento da lei comum. Ele se empenhou na análise de modelos deliberativos que abarcaram, desde o nível judiciário, até os mais diversos e amplos campos do exercício da soberania. Sua tese era a de que embora o “povo” fosse efeito da legislação, poderia voltar-se e atuar diretamente sobre sua causa.

**

O “jogo” entre grupos, a disputa ou esforço para fazer prevalecer interesses regionais e prerrogativas de determinado segmento de integrantes das assembleias, mostra-se, para Condorcet, como um traço característico da corrupção da *deliberação pública*. A forma da eleição – critérios para se determinar o procedimento da votação, para ordenar o que será votado e para definir as maiorias – torna-se fundamental no

¹⁹³ Rousseau soluciona o problema da vontade geral introduzindo a figura do legislador, uma *deus ex machina*. Embora o legislador não tendo “direito legislativo” e a sua vontade sempre seria particular, necessitando de ser submetida ao “sufrágio livre do povo”, a nação jamais deveria ser causa, mas sempre o efeito da legislação. Neste caso, seria necessário, o que é absurdo para Rousseau, que “o espírito social – o qual deve ser a obra da instituição- presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois.” (*Do Contrato social, op. cit.* II, VII, p. 383)

¹⁹⁴ *Sur les élections*, p. 441.

combate aos efeitos perversos das “cabales” e do acaso, fatores que desviariam a manifestação da opinião majoritária “real”. Somente um bom método de eleição pode justificar uma decisão coletiva. Contudo, o método é causa necessária, estando longe de ser suficiente. A injustiça só se justifica, ou é suportável, quando a causa do erro for inevitável, for inerente ou decorrer da incerteza ligada aos juízos humanos. Evitar as influências desagregadoras deve ser um esforço contínuo:

“rendre insensible l'effet de la prévention, de l'intérêt, ou des préjugés de chaque particulier; il faut de sort que l'assemblée considérée collectivement, n'ait ni préjugé, ni aucun autre intérêt que celui d'être juste”.¹⁹⁵

O princípio rousseauiano de que a “vontade geral” não se divide¹⁹⁶ continua na base da expressão da “razão comum” de Condorcet. Qualquer dilaceramento na assembléia pelos conluíus, pelo consenso entre partidos, produzidos por debates, pelas retóricas e outros expedientes agonísticos, são recusados por Condorcet enquanto fatores válidos e constitutivos das determinações coletivas. Deixar a expressão da coletividade ao sabor dos interesses momentâneos, possibilitando a manipulação da regra da maioria, é submeter-se ao acaso ou ao despotismo de uma “facção”. O modelo deliberativo deve ser concebido visando excluir as possibilidades de fragmentação de uma assembléia na expressão do voto majoritário.

A única justificativa de um voto majoritário consiste no princípio segundo o qual *uma proposição declarada verdadeira por determinada maioria possui maior probabilidade de ser correta do que uma outra, expressa como certa por uma minoria*¹⁹⁷. Condorcet investigava as possibilidades de se controlar rigorosamente a *confiabilidade* dos resultados das deliberações coletivas. A forma das assembléias - coerência de opinião e a sua qualidade - nível de instrução do votante ou a probabilidade dele efetivar uma

¹⁹⁵ “Discours préliminaire”, *op. cit.*, p. 156.

¹⁹⁶ ROUSSEAU, J.-J., *Contrato social*, principalmente livro IV, cap. III, “Dos sufrágios”. “Se quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral ... Mas quando se estabelece facções..., a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado”. (*Idem*, p. 371)

¹⁹⁷ “... l'autorité, confiance accordé a une assemblée est fondée sur cette seule hypothèse, que l'opinion de la pluralité des ses membres est plus souvent conforme à la vérité qu'à l'erreur”. (CONDORCET, M., “Essai sur la constitution des assemblées”, in *Sur les élections*, Fayard, p. 289).

escolha conforme a verdade ou o erro - seriam passíveis de um enquadramento técnico. Modelar as assembléias, criando mecanismos capazes de anular os efeitos do acaso, da corrupção e das contradições, seria um dos fatores mais atuantes na definição da legitimidade de uma decisão comum, a garantia de que um pronunciamento fosse efetivamente resultante de uma opinião majoritária. Trata-se de procurar num método de eleição a probabilidade de escolher “*souvent le plus digne, et l’assurance de ne faire que très rarement de mauvais choix*”.¹⁹⁸

O fracionamento das assembléias - de acordo com a articulação de grupos de interesses formadores de partidos e intrigas - está entre os princípios “corruptores” do pronunciamento de decisões coletivas. Esse fator deve ser tratado com mais severidade. Tal mal é inerente à própria natureza de uma assembléia, pois a influência de um votante ou partido na decisão pessoal é praticamente imbatível.

Essa crítica aos malefícios de reuniões deliberativas, a fim de suprimir o aparecimento de corpos intermediários entre os indivíduos e o coletivo, repercute também na recusa de oficializar semelhante conflito através de câmaras diferentes, hierarquizadas. O princípio da oposição de corpos conflitantes, para estabelecer um equilíbrio artificial, desviaria a expressão da *verdade dada pela coletividade*. Os corpos intermediários - representação de corporação, câmaras separadas, partidos e frentes de pressão - refletem as iníquas desigualdades sociais, entravando os progressos políticos rumo à justiça¹⁹⁹.

**

A conexão do *conatus* com o político apresenta-se como pertinente para se entender a ação corruptora dos corpos intermediários no estabelecimento da “razão comum”. A teoria da nocividade dos corpos intermediários vincula-se ao princípio de que

¹⁹⁸ CONDORCET, M., *Sur les élections*, Fayard, p. 440

¹⁹⁹ Como mostra Jean-Paul Joubert, no artigo “Condorcet et les trois ordres”, o Marquês foi o primeiro republicano da França. Antes mesmo de se iniciar o movimento revolucionário, em 1789, ele já combatia a sociedade de ordens e privilégios. Sua idéia de cidadania rompeu com o sistema de representação por ordens, ainda que assumindo o princípio da propriedade, apontou para o indivíduo enquanto índice da cidadania. Essa inferência seria uma conseqüência da negação da lógica da sociedade de ordens. (*Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe et homme politique*, Colloque International, pp. 305-12)

um corpo tende, não só a preservar-se no seu ser, mas a expandir o seu domínio. Em política, tal princípio converte-se numa espécie de propriedade segundo a qual todo corpo

“consulté sur sa propre constitution, tend, par une pente naturelle, à désirer même, de très-bonne foi ce qui augmente son autorité et l'importance de ses membres; que crée aujourd'hui, il aura besoin demain de se défendre d'être guidé par cet esprit de corps qui naît à l'instant même où les hommes se réunissent entr'eux, contre lequel la sagesse humaine n'a encore pu trouver de préservatif”²⁰⁰.

Nas *Lettres d'un bourgeois de New Heaven à un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le Pouvoir Legislatif entre plusieurs corps*, Condorcet analisa a divisão do corpo político entre os tradicionais legislativos, executivos e judiciários. Enquadrou, sobretudo, as separações do legislativo em corpos distintos. Da mesma forma, criticou os partidos flutuantes, que surgiriam numa suposta assembléia indivisa. Numa divisão de poderes e câmaras, como ocorre na Constituição Inglesa, tem-se a institucionalização ou petrificação de corpos que, na verdade, refletem os mesmos vícios dos partidos de ocasião, configurados nas assembléias, em virtude de influenciar os rumos deliberativos. As raízes, pelo menos, seriam comuns.

A vítima fundamental da disputa intrapartidária seria a própria verdade. *“Toute loi peut être regardée comme une suite de propositions vrais si la loi est bonne, fausses si elle est mauvaise”²⁰¹.* Trata-se, pois, exatamente do argumento usado pelos que defendem a divisão das casas como essencial para garantir a veracidade legislativa, como se isto fosse “obra de um sistema racional”²⁰². A inversão evidencia o absurdo inerente à uma divisão do coletivo no processo decisório.

Os inconvenientes das disputas partidárias, das divisões do legislativo e do equilíbrio dos poderes, está de antemão na idéia de que, essencialmente, tais fragmentações já seriam, desde o princípio, desvios do bem público e do interesse pela verdade. A idéia de uma assembléia fracionada não supõe um processo de esclarecimento mútuo, mas uma tendência à dispersão em torno do que seria a verdade, de modo que cada grupo tentaria sobretudo *“soutenir de manière plausible l'opinion que leur parti*

²⁰⁰ CONDORCET, “Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales”, in: *Sur les élections*, Fayard, p. 276-7.

²⁰¹ *Id. ib.*, p. 259.

doit faire prévaloir”²⁰³. Em decorrência, o espírito de partido conduz ao espírito de sofisma e, este, aos preconceitos fatais à verdade²⁰⁴. A corrupção coroa o sistema de intrigas gerados pelo fracionamento da coletividade deliberante, definindo “*liaisons ilégitimes et contraires au bien commun*”.

Mesmo se o corpo fracionado tender à unanimidade circunstancialmente, ele se caracteriza, *ipso facto*, como inútil para o bem. Quando muito, limita-se a fazer pequenos males²⁰⁵. Grandes ou pequenos, os corpos corrompem a representatividade. As configurações dos “partidos” ou “corpos”, no interior de uma assembléia, refletem os males desta última. Quando pouco numerosa, ela é fraca e sujeita às paixões e aos interesses. Nas assembléias muito pequenas, “*dans les occasions où il faudrait du courage, chacun doit craindre de se compromettre personnellement*”. Quando muito numerosa, além de estar submetida ao acaso, ela pode se descaracterizar. Ela teria o inconveniente

“d’avoir une force indépendante de celle qu’il doit à sa qualité d’assemblée représentative, une force fondée sur le crédit particulier de ses membres, et résultante de leur seule réunion. Or il peut abuser de cette force; il peut en tirer une sorte d’indépendance”.²⁰⁶

Numa assembléia, enquanto tal, pode existir um “*milieu qu’il est toujours important*”, mesmo que de difícil estabelecimento. Entre os partidos, ou corpos intermediários, esse meio jamais pode ser definido, sendo inútil desejar equacioná-lo²⁰⁷.

O equilíbrio entre os “corpos” é sempre quimérico. Existem expressões típicas dos charlatães políticos (*chaque état à sa charlatanerie propre*), que se acreditam os únicos possuidores de uma doutrina oculta, com uma linguagem própria, onde se abusa de termos como “forças opostas”, “*contrepoids*” e “*équilibre*”. Estes termos são empregados

²⁰² *Idem*, p. 270.

²⁰³ “Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales”, in: *Sur élections*, p. 444.

²⁰⁴ “Lettres d’un bourgeois de New Heaven...”, *op. cit.*, p. 269.

²⁰⁵ *Idem*, p. 270.

²⁰⁶ “Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées...”, in: *Sur les élections*, p. 366.

²⁰⁷ A preocupação aqui não é com a possibilidade técnica de conciliar tendências diferentes, calculando possíveis pontos de equilíbrio, mas sobretudo de fazer a razão triunfar independentemente das injunções dos interesses particulares. Por outro lado, deve-se evitar os processos de persuasão que é uma forma interativa ou não técnica de se fazer surgir uma suposta opinião comum. “*Ce n’est plus un combat d’opinions, où l’on veut faire triuñfer la raison; c’est une lutte où chacun, à force d’adresse, cherche à faire triuñpher son parti*” (*Sur la forme des élections*”, in *Sur les élections*, Fayard, pp. 444).

abusadamente e visam captar adeptos. Isto se consegue exercendo sobre certos espíritos *“une influence d'autant plus forte qu'il les entendent moins”*.²⁰⁸

Na verdade, diz Condorcet, as separações, flutuantes ou institucionalizadas no corpo deliberativo, refletem as divisões sociais e a desigualdade de fortuna. Os “ricos” e os “pobres” formando, pelo acaso e costumes, diferentes “classes”:

*“Il s'établit donc nécessairement deux classes de citoyens par-tout, où il y a des gens très pauvres et des gens très-riches: et l'égalité républicaine ne peut exister dans un pays où les loix civiles, les loix de finance, le commerce rendent possible la longue durée des fortunes.”*²⁰⁹

A separação em duas câmaras, conforme a suposição de que uma assembléia qualquer teria sempre um poder ilimitado, não tem razão de ser. Perante uma Declaração dos Direitos e uma vigilância constante por parte dos cidadão em geral o indivíduo estaria à *“l'abri de cette puissance illimité”*²¹⁰.

*

Não se pode lutar pela unificação do corpo deliberativo sem discutir a justiça social. Uma sociedade dilacerada pela desigualdade e pela submissão de uns a outros não expressa uma voz que espelha o “bem comum” sem condenar-se a si mesma. Mesmo no nível mais geral da representação, seria errôneo atribuir a ruína das antigas repúblicas ao desconhecimento da arte de estabelecer o equilíbrio entre os três poderes. Poderíamos concluir, igualmente, escreve Condorcet, que elas pereceram por que não conheceram os meios *“de combiner une démocratie représentative, où il y eût à la fois de la paix et de l'égalité”*.²¹¹

Um abuso não pode conter outro. A teoria lúdica da oposição de forças não justifica o dilaceramento da voz coletiva. Ou se radicaliza o bem comum, ou se tem uma índice inadequado da razão coletiva, mascarando uma opinião fragmentada, fazendo-a parecer expressão da maioria, supostamente figurando uma “vontade geral”. A doutrina

²⁰⁸ “Lettres d'un bourgeois...”, *op. cit.* p.258.

²⁰⁹ *Idem*, pp. 271-2.

²¹⁰ CONDORCET, “Examen sur cette question: est-il utile de diviser une Assemblée Nationale en plusieurs chambres? (1789) *Oeuvres*, IX, p. 359.

²¹¹ *Idem*, p. 256

do equilibrio entre poderes nada mais é do que um arranjo forjado para manter os interesses dos mais poderosos. A divisão é instituída “*non en vertu d’un système réfléchi, mais crée par la nécessité de partager le pouvoir entre des corps qui s’en étaient déjà saisi*”²¹².

Num texto de 1789, *Post-Scriptum* ao de 1788, fica bem estabelecido o sentido de sua concepção de *unidade do poder*:

“*Tout pouvoir a été établi pour le bien de celui qui obéit. Il est absurde de supposer que les hommes doivent élever sur eux un pouvoir trop étendu, pour le contre-balancer par un autre aussi trop étendu. Mais il ne faut donner à chaque pouvoir que l’étendue nécessaire pour qu’il soit utile. L’homme ne s’est pas mis en société pour être froissé entre des pouvoirs opposés, et devenir également la victime de leur réunion ou de leurs querelles, mais pour jouir en paix de tous ses droits sous la direction d’une autorité uniquement instituée pour les maintenir, et qui, ne devant jamais avoir la puissance de les violer, ne peut avoir besoin d’être contrebalancée par une autre puissance*”²¹³.

Condorcet repudia o “equilíbrio dos poderes” de Montesquieu e “arte de legislar” de Helvétius. Contra o primeiro admite existir, na ideia de equilíbrio, um dispositivo apropriado para manter os abusos numa sociedade dividida em corpos, isto é, voltado a maquinar mais “*Comment des abus contrebalançaient d’autres abus que d’examiner les moyens de les envelopper tous dans le même destruction*”.²¹⁴ Em Helvétius, o “espírito das nações” substitui-se pelo “interesse do Estado”, cabendo ao legislador jogar com os interesses dos indivíduos: “*la peine et le récompense sont les deux seuls liens par lesquels ils ont pu tenir l’intérêt particulier uni a l’intérêt général*”.²¹⁵ Trata-se da manipulação da relação entre o vício e prazer. O cidadão, para Helvétius é um joguete frente ao legislador, imperceptível no cálculo da média da felicidade²¹⁶. Condorcet não concebe tal valor médio, pois ele não admite a hipótese de que “*le bien être du petit nombre puisse être légitimement sacrifié à celui du plus grand nombre*”.²¹⁷

²¹² “Essai sur la Constitution et fonctions assemblées...”, *Oeuvres*, XVII, p. 152.

²¹³ *Oeuvres*, VIII, p. 655.

²¹⁴ “Essai sur la constitution et fonctions assemblées...”, *op. cit.*, p. 330.

²¹⁵ HELVÉTIUS, *De l’Esprit*, Fayard, III, IV, p. 251.

²¹⁶ BAKER, K., *Condorcet, raison et politique*, Hermann., p. 287.

²¹⁷ CONDORCET, *Oeuvres*, VIII, p. 4.

A crítica condorcetiana da divisão das assembleias deliberativas funda-se em nova concepção das mesmas, já aventada por Rousseau. Trata-se da opinião de que “quando o povo, muito bem informado, delibera sem que os cidadãos tenham qualquer comunicação entre si”, a vontade geral exprime-se mais rigorosamente²¹⁸. Condorcet presume uma assembleia que reúne indivíduos para ao mesmo tempo debater proposições, ordená-las, opô-las e manifestar-se sobre elas, escolhendo quer disjuntivamente ou em ordem de preferência, revela uma aberração deliberativa que aumenta proporcionalmente ao número dos seus componentes e inversamente ao nível ou índice de instrução dos mesmos.

Contudo, o objetivo de um bom sistema deliberativo é conciliar a liberdade de discussão com a “precisão da forma”. Antes de o comitê técnico formar as proposições a serem votadas, deve ocorrer uma discussão *raisonée* dos “objetos sobre os quais deve-se pronunciar”.²¹⁹ Há um limiar natural para a gênese de frentes de interesses (*certaines bornes naturelles qu'on doit respecter*). O próprio aperfeiçoamento de um sistema de assembleias a fim de se tornarem cada vez mais eficientes e seguras na obtenção do “voto real da maioria”, depende da atividade constante do mesmo. Contudo, a interação, a formação das frentes de interesses, deve ser momentânea, precisando desaparecer quando certas determinações técnicas se estabelecem²²⁰.

Com proibição da comunicação dos indivíduos durante o processo de deliberação coletiva, pretende-se controlar o ruído nas assembleias, sobretudo as manobras dos partidos e a influência mútua das opiniões, fenômenos capazes de dividir a vontade coletiva. A interação de idéias deve servir apenas de propedêutica eleitoral. As assembleias devem guardar um momento de debate para que as opiniões se estabilizem. Contudo, esse debate público deve ser suprimido quando o cidadão *vai manifestar o seu voto*. No momento de deliberar, a eficácia deve ser da forma do processo eleitoral e do juízo individual, em que a razão, apoiada pela informações disponíveis, decide em silêncio. Esse protocolo deve garantir e dar legitimidade à expressão da razão comum, que deverá ser acatada por todos.

²¹⁸ *Do Contrato social*, II, III.

²¹⁹ CONDORCET, “Essai sur la constitution des assembleés...”, p. 349.

²²⁰ CONDORCET, *id. ib.*, pp. 249, 348 e segs.

Entre o ruído das intrigas das “*cabales*” e o silêncio da razão cidadã, cabe a esta última determinar, em derradeira instância, o que mais provavelmente é o verdadeiro parecer da razão comum. A melhor forma de preservar o silêncio da consciência cidadã seria isolá-la do ruído em que esta se mesclaria numa assembleia tumultuada. O único remédio para os problemas das assembleias seria suprimir a necessidade de reuni-la²²¹. Condorcet propôs que o ideal do procedimento legislativo numa assembleia seria, como se diz hoje, torná-la virtual. *É mais fácil banir os interesses dos corpos quando estes corpos nunca se reúnem.*²²² Se os indivíduos pudessem votar sem se comunicar, a verdade resultante da conjugação das preferências pessoais estaria mais assegurada. Seria mais provavelmente a forma da razão comum dada pela maioria considerada. A única mediação entre indivíduos e o ente comum seria técnica, mais precisamente, a atividade de um comitê articulador das propostas a serem sufragadas, conforme as demandas coletivas. Tratar-se-ia de um agenciamento formal das eleições²²³. Contudo, persiste o grande desafio inerente aos métodos deliberativos: o de dar um voz comum sem renegar a voz de cada um e de fazer aparecer o verdadeiro voto da maioria.

²²¹ Em relação às assembleias de eleitores, Condorcet admite que o melhor seria *suprimi-las totalmente*. (Ver “*Essai sur la constitution des assemblées...*”, in *Sur les élections*, Fayard, p. 339).

²²² CONDORCET, “*Sur la forme des élections*”, *Oeuvres*, IX, pp. 308-3 segs.

²²³ “*La manière de proposer la question à décider est donc très-importante; la fonction d’établir cette question est donc une des fonctions les plus délicates et la plus difficiles que le Corps, chargé de décider, ou ceux qui l’ont établi, puissent confier*”. (“*Discours préliminaire, Sur les élections*”, p. 69).

PARTE 4

Capítulo 1

ASPECTO LÚDICO DO PACTO SOCIAL

“Celui qui n'est pas instruit des premiers lois qui reglent le droit de propriété ne jouit pas de ce droit de la même manière que celui qui les connaît; dans les discussions qui s'élèvent entre eux, ils ne combattent point à des armes égales”¹

A noção de jogo dá à política um caráter especial. Malgrado a parcimônia no seu uso, ela apresenta-se na tese condorcetiana sobre a deliberação pública. O jogo permite correlacionar noções de comportamento estratégico, da possibilidade de antecipação - do cálculo e dos possíveis lances de um suposto “adversário”. Os elementos lúdicos abrem-se num leque cujos extremos seriam a guerra e a encenação. Em Condorcet, o jogo apresenta-se enquanto prisma de integração das “ordens” epistemológica, histórica, jurídica, política e humana². Nessa perspectiva, a agregação dos indivíduos é uma configuração móvel, dando-se num processo de transformação regrada das normas sociais. A *constituição social* não é um dado, mas um construto.

O elemento comum a todos jogos está na estrutura cognitiva. Esta se revela numa forma de aceitar ou recusar proposições, uma aposta. Trata-se também de uma capacidade de combinar, compor e opor forças, visando obter resultados específicos. As variações entre os jogos dão-se em função da manifestação do acaso, ou dos fatores desconhecidos que afetam cada categoria de decisões. Em outros termos, os jogos seriam diferenciados pelos tipos de riscos inerentes às combinações dos lances apropriados e à relação destes com os interesses pessoais. A complexidade epistemológica cresce em função da

¹ CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, GF-Flammarion, p. 64.

² “Dès à présent, notons à quel point Condorcet parvient avec bonheur à unir six ordres trop souvent séparés: l'ordre philosophique des principes et des valeurs, l'ordre épistémologique des recherches et des curiosités, l'ordre historique des jugements et des controverses, l'ordre juridique des motifs et des projets, l'ordre politique des décisions et des combats, enfin l'ordre humain des influences et des amitiés. C'est pourquoi il s'attacha tant aux hommes exigeants et fidèles qu'il eut le loisir de rencontrer: la

“interferência” do acaso, ou da impossibilidade de se determinar rigorosamente o futuro pelo passado, a experiência. As condições do jogo podem se alterar de modo imprevisível, uma vez que podem assumir diversos aspectos dados pelas várias combinações possíveis dos seus elementos. Embora cada indivíduo possa atuar racionalmente na realização de seu interesse próprio, devido à contingência em que se encontra, frente às informações incompletas que possui e frente aos outros indivíduos que se defrontam com uma situação semelhante a sua, o resultado comum pode ser irracional, perverso, injusto e ruim para todos no longo prazo, pois nenhum jogo iníquo pode se manter por muito tempo. O princípio basilar do jogo é o de *opor o acaso a si mesmo*, para reestabelecer novos parâmetros de equidade.

Ao agir, o homem encontra regras concernentes aos lances permitidos, regras passíveis de serem ou não respeitadas. Entretanto, o agente choca-se com um leque de possibilidades, diferentes “valores” ou estimativas, sobre as conseqüências de seu ato, que determinariam a *posteriori* a legalidade de sua ação. O caráter indeterminado da escolha se ameniza por “limites” dados pela sistematização da experiência ou do cálculo de probabilidades. Portanto, o repertório de saber pretérito permite extrapolar, saltar, ou crer que o “futuro será como o passado”. A determinação, ou indeterminação, de tal conhecimento a respeito da repetição de eventos define o caráter lúdico da escolha humana (moral/política). Presume-se que, em determinadas circunstâncias, a indefinição ou ignorância das seqüências dos lances daria um caráter aleatório à ação em foco. Em outros termos, a lei diz “não atentar contra a segurança do outro e a sua propriedade”, mas as conseqüências de um ato só podem ser “imaginadas”, antecipadas, conforme um saber prévio que permite ao agente determinar, com maior ou menor segurança, uma possível ocorrência de eventos que, supostamente, resultaria de certa escolha sua. Fora do *assentimento* a uma lei, e sem um determinado acesso a um saber mínimo comum, não se pode falar em “paridade” ou em condições formais de legalidade. A agregação das incertezas, elevado índice de ignorância individual, tornaria a sociedade um jogo de todos contra si mesmos, em que apenas alguns manipuladores da coletividade se beneficiariam.

Na vida privada, ao buscar seus interesses individuais, o cidadão enfrenta o “futuro”, o desconhecido, dentro dos parâmetros dados coletivamente. Em sua atividade pública, enquanto membro da coletividade, ele participa da determinação dos próprios padrões, aos quais todos devem se submeter enquanto particulares. Nesse sentido, o equacionamento dos interesses individuais conforme o bem comum é, ao mesmo tempo, um problema político e epistemológico. Político, pois trata-se de estabelecer regras comuns, isto é, simultaneamente constranger e permitir. É também epistemológico, pois, estabelecer uma regra é emitir juízos a respeito de ocorrências futuras, o que só pode ser feito baseado num conjunto de saberes a respeito do pretérito.

O momento da “deliberação” teórica-utópica precede o da prática institucional legislativa. Antes de estabelecer as regras, escolhe-se determinado tipo de sociedade desejada para o futuro. Este pode ou não manter o estado de coisas presentes, eis a antecâmara da deliberação coletiva ou do contínuo pacto social. Uma vez projetada a sociedade almejada, devem ser estabelecidas regras comuns para instaurar, em permanência, as relações escolhidas. Neste segundo momento, o conhecimento rigoroso da ciência política deve interferir e determinar quais seriam os padrões que, hipoteticamente, garantiriam a manutenção, num prazo indefinido ou numa seqüência infinita de lances, os princípios políticos pelos quais se optou.

Contudo, o processo de modulação deve ser contínuo. Na prática, isso determina uma constante reestruturação das regras, conforme elas se revelem insuficientes ou sua adoção tenha resultado em injustiças. Embora se possa regulamentar baseando-se em cálculos da infinidade de lances possíveis, fundando uma legislação não apenas conforme aos lances intuitivamente dados, uma constituição pode tornar-se desastrosa em médio e longo prazo. Ou seja, suas contradições emergiriam como resultantes das seqüências dos lances nela permitidos, uma vez que as condições iniciais podem alterar-se. Frente a tal exigência, nenhuma legislação deve ser peremptória.

O que caracteriza complexidade social³ são fatores vinculados ao processo de informação. A correlação causa e efeito, no âmbito moral, determina-se no interior do circuito da “crença”. As forças ocasionadoras da ação humana - motivo de crer - sofreriam interferência das representações surgidas no interior do próprio “jogo” social (a desigualdade natural dos espíritos, as diferentes perspectivas sociais e as disparidades no sistema de comunicação). Isso supõe um controle social da informação, bem como da preparação para o acesso à mesma, a fim de diminuir a disparidade em sua recepção ou, pelo menos, criar um patamar mínimo para tal.

A atividade política é fundamentalmente a disputa em torno do conhecimento. Mesmo que idealmente a decisão política apresente-se como “o efeito possível de uma deliberação racional e não mais como um confronto agressivo entre cidadãos”⁴, os efeitos dos elementos irracionais não seriam suprimidos, a menos que se atingisse um ideal de perfeita comunicação social, em que se eliminariam todas as distorções ao longo dos canais que interligam a produção e a apropriação social do conhecimento. Os interesses dos grupos organizados os levam a agir contra a determinação de um autêntico bem comum. Para efetuar tal objetivo, eles agem de forma a opor entre si os interesses dos demais. A luta efetiva-se no campo da disputa pela informação⁵: a “classe dominante”, ao interferir nos pólos produtores, obstaculizando o avanço da ciência enquanto fonte de informação, bem como nos canais de transmissão da mesma - os mais diversos materiais impressos, e ainda na recepção - na formação da competência ou instrução pública - inverte o “jogo” (criador de normas comuns) a seu favor. Com isso, as regras perversas

³ “Les rapports des hommes entre eux sont devenus si compliqués, que souvent il se présente des circonstances où la voix de la conscience ne suffit plus pour les guider, où leur devoir semble se contredire. Dès lors, l’homme ignorant et faible, craignant à la fois Dieu et les remords, voulant être honnête, sans pourtant qu’il lui coûte de trop grands sacrifices, a besoin de guides qui puissent montrer ses devoirs et en fixer les limites”. CONDORCET, “Éloge de Pascal”, *Oeuvres*, III, p. 596. O problema da “consciência” e a sua insuficiência na autodeterminação do indivíduo, revela o caráter “estratégico” do conhecimento, no sentido de que a informação, as Luzes, determinam condições de liberdade e dependência.

⁴ COUTEL, *Op. cit.* p. 25.

⁵ A espécie humana separa-se em duas porções: “une destinée a enseigner, l’autre faite pour croire; l’une cachant orgueilleusement ce qu’elle se vante de savoir, l’autre recevant avec respect ce qu’on daigne lui révéler; l’une voulant s’élever au-dessus de la raison, et l’autre renonçant humblement à sienne, et se rabaisant au-dessus de l’humanité, en reconnaissant dans d’autres hommes des prérogatives supérieures à leur commun nature”. (*Esquisse...*, p. 95). Trata-se de um mal que na verdade se encontra

apresentam-se como as únicas aceitáveis, como se fossem justas. O desarranjo social seria estrategicamente produzido.

*

O princípio de integração e progresso constituem dois aspectos ou formas de se pensar a coletividade, respectivamente em sua dimensão diacrônica e sincrônica. Em ambos os casos, as noções de equilíbrio e desequilíbrio tornam-se importantes para se compreender a idéia de ordem e mudança. Para Condorcet, o homem rompeu com a ordem “natural” ou, mais especificamente, com o determinismo mecânico das forças cegas, instaurando um novo patamar de organização. O mundo moral nada mais seria do que um efeito voltando-se sobre suas próprias causas. No nível da configuração moral, a previsibilidade, enquanto inerente a toda organização, é enfraquecida. A representação de semelhante ordem, por parte dos próprios indivíduos componentes do sistema, é defeituosa, sujeita a erros e imprecisões. Isso influi na própria configuração geral, produzindo desregulagens.

O sistema social perfeito só poderia ser representado enquanto modelo ao qual a humanidade tenderia a aproximar-se, num movimento “indefinido”, sem nunca alcançá-lo. A indefinição refere-se ainda ao próprio modelo, sujeito a ajustes determinados pela própria marcha do progresso. Isso afeta a sinergia da ação pública, o esforço comum de manter um suposto *estado natural*. Este é um equilíbrio moral e político, em que a liberdade - autodeterminação - e coerção - lei - se dariam de modo a integrar igualdade institucional e diferenças “naturais”. Homogeneidade frente à constituição social, heterogeneidade em relação à constituição natural - originária, este deve ser o objetivo da atividade política, ou a condição básica do pacto social.

A harmonia se dá entre desiguais e não entre contrários. No entanto, não se trata de uma harmonia dada por uma hierarquia concebida *a priori* que, mesmo sendo susceptível de ser conhecida de tal modo, não se viabilizaria imediatamente. Antes, o princípio regulador da distribuição das individualidades constituir-se-ia numa hierarquia

em todas as épocas da civilização, e não só nas mais remotas. O conhecimento torna-se arma de mistificação e segredo de legislação e política.

móvel, aberta, apta a novos arranjos. O equacionamento inicial, dado por um hipotético estado de *igualdade de chances*, pode apresentar injustiças devido aos seus pressupostos defeituosos inerentes à forma de se conceber as relações entre os indivíduos⁶. Portanto, essa hipotética distribuição equitativa deve ser vigiada e sujeita a revisões, conforme as incoerências se apresentem. Um só erro, diz Condorcet, pode produzir males que de início insensíveis, não começarão a ser sentidos senão quando para eles não existissem mais remédios. Se, para se estabelecer de maneira sólida o bem necessita de tempo, “*il ne faut pas qu'un instant*” para tornar um abuso indestrutível⁷. O problema será sempre o de supor igualdade perfeitas entre situações que seriam, na verdade, diferentes.⁸

*

⁶ Trata-se de uma *situação hipotética* que guarda certa semelhança com a concepção de “posição original” da contemporânea “teoria da justiça” (RAWLS, J., *Uma teoria da justiça*, ed. Universidade de Brasília) Na hipotética posição original, supõe-se que embora o jogador saiba que as condições gerais do jogo são equitáveis, ele não tem consciência dos seus interesses no longo prazo, nem de sua condição e posição específica na partida. Admitindo-se que todos hipoteticamente estão igualmente situados no jogo, ninguém tenderia a impor seus interesses ou princípios para favorecer sua situação específica. Contudo, a teoria da perfectibilidade do pacto condorcetiana não supõe um *véu da ignorância* capaz de constranger o indivíduo a aceitar as condições de equidade meramente por temor de estar numa situação desfavorável, da qual ele não poderia ter informações de antemão. Para Condorcet, o indivíduo racional e bem informado não rejeitaria o jogo equitável por simples egoísmo. O *véu da ignorância* refere-se à impossibilidade técnica de se conhecer adequadamente as condições do jogo e como ele se evoluirá.

⁷ CONDORCET, “Essai sur la constitution des assemblées, in *Sur les élections*, p. 276.

⁸ “S’il était question de donner ici l’histoire de ce calcul (de partilha de um jogo), je ferais observer que ces principes ne sont pas incontestables, mais qu’ils supposent une égalité parfaite entre deux cas essentiellement différents, celui d’un homme qui est sûr de gagner une somme, et celui d’un autre homme qui n’a qu’une petite probabilité de gagner une somme beaucoup plus forte; que, à la vérité, la différence entre l’état de ces deux hommes diminue, si on multiplie le nombre des coups où les deux joueurs feraient entre eux cette convention; en sorte que le principe, qui n’est surtout applicable, en aucune manière, au cas où le jeu ne pourrait être joué qu’une fois”. (“Éloge de Pascal”, *Oeuvres*, III, p. 608). No “Éloge d’Huyghens” o relato do problema resolvido por este matemático remete à estrutura do cálculo lúdico. Jogadores com esperanças diferentes de ganhar uma soma dada decidem dividi-la antes de ter começado a jogar. A lei de semelhante divisão é o objeto de Huyghens. Trata-se de “regarder l’état d’un homme qui, par exemple, a deux combinaisons, dont l’une le fait gagner et dont l’autre le fait perdre, comme absolument semblable à celui d’un autre qui joue à jeu égal contre deux joueurs. Or, dans ce dernier cas, il est clair que c’est le tiers de l’enjeu que doit prendre ce joueur s’il quitte le jeu, puisque c’est ce qu’il aurait dû mettre au jeu pour jouer également: donc, dans le premier cas, c’est aussi le tiers de l’enjeu que doit prendre celui qui a deux chances contraires et une seule favorable. Cependant la ressemblance est-elle parfaite? L’état du premier joueur est évidemment le même que celui du second, si on le compare à l’état de ses deux adversaires pris collectivement; mais de ce que trois joueurs jouent à jeu égal, en doit-on conclure que l’état de chacun soit égal à celui des deux autres pris ensemble?” (*Oeuvres*, II, p. 64).

O pacto social é uma atividade coletiva constante, pois resulta das escolhas dos indivíduos, visando preservar, através da instituição de um poder público, os direitos naturais, dados logicamente anteriores ao acordo político. É constante, no sentido de que as determinações estabelecidas por ele devem ser renegociadas com certa regularidade. Os termos da renegociação das condições do pacto podem ser regulamentados pelos contratantes, que estabeleceriam os prazos e os mecanismos de revogação das regras. Não se trata mesmo de renegociação, mas de uma negociação contínua. A constituição seria provisória, sendo transformada "automaticamente", isto é, quando determinados dispositivos fossem acionados. Esses alarmes seriam movidos pelo próprio cidadão que se sentir "lesado" pelas determinações do pacto. A escala de aferição seria dada por um quadro dos direitos naturais do homem. As condições do jogo social devem ser reajustadas, conforme vão produzindo resultados injustos ou desequilíbrios.

*

Pensar o pacto social é visar combinações conjugando não só forças, mas também saberes em prol do "bem comum". O pacto não significa mera técnica de negociação em que prevalece o poder dos grupos organizados, ou barganhas utilitárias, mas é, sobretudo, a otimização de interesses, visando criar regras provisórias, sujeitas a modificações, conforme fossem reveladas suas contradições frente aos princípios do Direito Natural. Nas relações políticas, o homem pode ser ao mesmo tempo joguete e jogador. Na primeira condição, ele é subjugado, na outra, ele subjuga, opõe forças visando aos resultados que lhe interessa. Mas quando todos estão devidamente instruídos, todos são jogadores. O que conseqüentemente pode opor os homens entre si, numa diafonia de interesses, pode ser susceptível de uma combinação capaz de determinar padrões comuns para as tendências individuais, sem descaracterizá-las enquanto tal, visando buscar uma sinergia possível. Contudo, a maioria pode errar. Daí, a intrincada questão colocada aos que apostam no princípio democrático majoritário, enquanto fonte de legitimidade: como submeter-se a este fundamento sem ter garantias de não ser oprimido pelos possíveis erros das decisões coletivas.

O pacto deve dar garantias mínimas a todos. Numa república, onde os homens são jogadores, tudo, da riqueza à informação, deve circular a fim de potencializar ao máximo as possibilidades de trocas e de ganhos para todos. Isso, evidentemente, não elimina o fracasso, mas o pressupõe. No entanto, para evitar a total ruína de cidadãos desventurados pelas vicissitudes e os erros de cálculo, devem ser criadas caixas de seguros, a fim de *jogar o acaso contra si mesmo*, no sentido de minimizar as possibilidades de uma degeneração dos nexos sociais, em decorrência das perdas, por parte de alguns, de seus meios básicos de subsistência.⁹ Esse socorro público, bem como o acesso a financiamentos aos que estiverem em condições desfavorecidas e, sobretudo, o acesso a uma instrução básica são os aspectos mais eloqüentes da noção de equitativo do contrato: o perdedor não se exclui do jogo. Com isto, todos ganham.

*

O jogo social supõe dois níveis de (des)arranjo: os ligados às formas das estruturas ou instituições em que a deliberação se efetua e os ligados à formação dos indivíduos deliberantes, quer dizer, suas possibilidades no tocante à integridade ética - nível de corruptibilidade - e o nível de instrução. Esses dois últimos integrar-se-iam num único nível, uma vez que o bem supõe o verdadeiro. A formação moral de um povo supõe tanto o desenvolvimento da consciência quanto o da instrução. Uma boa consciência é a capacidade ou disposição para fazer o bem, praticar a virtude. Ela é o centro de ressonâncias das forças internas e externas, indicadoras do mal moral. Contudo, sem o auxílio de informações pertinentes, em vista das quais se delibera, a consciência por si só seria ineficaz. O mal é o que atenta contra os interesses do indivíduo e/ou contra os direitos dos outros. Enquanto produtor de desarranjo social, ele resulta de instituições inadequadas, incompatíveis com o exercício dos direitos naturais. A isso junta-se a ignorância dos indivíduos, capaz de desequilibrar um sistema social, mesmo que dado pela mais perfeita constituição imaginável. Os inimigos da liberdade e da igualdade, diz

⁹ *Esquisse...*, p. 273-4. "C'est à l'application du calcul aux probabilités de la vie et aux placements d'argent que l'on doit l'idée de ces moyens, déjà employés avec succès, sans jamais l'avoir été cependant avec cette étendue, avec cette variété de formes que les rendraient vraiment utiles, non pas seulement à

Condorcet, sabem que quanto mais um povo é esclarecido, mais seus *“suffrages son difficiles à surprendre”*. Por isso, continua, eles escondem *“l’envie de dominer sous le masque de l’enthousiame pour la liberté”*. Tal fato indica que *“même sous la constitution la plus libre, un peuple ignorant est toujours esclave.”*¹⁰

O mal social, enquanto ofensa aos direitos naturais do indivíduo, tal como a dor num organismo, deve desencadear mudanças a fim de se encontrar formas mais adequadas de (auto)organização. Nesse sentido, na medida em que cresce a informação a respeito do mal, deve se dar voz à parte “lesada”, para que seus clamores, uma vez justificados coletivamente, levem a uma nova elaboração das regras comuns.

*

O Direito não deve violar o interesse nem este infringir aquele. Os homens, de qualquer forma, agem conforme os seus interesses. No entanto, a garantia do interesse de cada um só pode ser dada juntamente com a garantia do interesses de todos. Contudo, fundar na noção de interesse o bem comum seria inviabilizar uma república. A este respeito encontra-se uma significativa passagem no *Fragment de l’histoire de la X^e époque*: *“Les gouvernements, qui calculent pour un jour, peuvent s’occuper d’augmenter, de perpétuer cette opposition d’intérêts, les nations, qui sont éternelles, doivent adopter d’autres calculs et embrasser d’autres principes”*.¹¹ O interesse só se justificaria perante a legitimação do Direito. Esse vínculo entre o interesse e o Direito é nuclear no pensamento político de Condorcet. O Direito é uma forma de reconhecimento público, de legitimação dos interesses. Contudo, nem todos os interesses são razoáveis, assim como nem todas as leis são justas. Mas isso não deve abalar o sistema de legitimação, desde que este seja susceptível a aperfeiçoamentos. Neste caso, os interesses falsos tenderiam a ser suprimidos e aqueles que fossem reais tenderiam a ser preservados. Teoricamente não haveria disparidade entre equidade e prudência.

“Dans l’ordre social, les contradictions entre le droit et l’utilité ne viennent pas de la nature, mais de l’ignorance des principes qui

quelques individus, mais à la masse entière de la société qu’ils délivreraient de cette ruine périodique d’un grand nombre de familles, source toujours renaissante de corruption et de misère” (Idem, p. 274).

¹⁰ “Éloge de Franklin”, *Oeuvres*, III, p. 422.

¹¹ *Oeuvres*, VI, p. 541.

auraient pu les concilier, comme dans l'ordre physique. Nous appelons irrégularité et désordre, ce dont nous ne pouvons embrasser l'ensemble et deviner les lois."¹²

A exigência individual deve se compatibilizar com as determinações formais da legalidade. Por outro lado, o Direito necessitando do respaldo do interesse esclarecido, não pode constituir uma afronta ao mesmo. Ainda que não se possa determinar de uma vez por todas os princípios da ordem social, uma república só pode iniciar-se no momento em que um mínimo de correlação entre o Direito e o interesse tornem-se articuláveis na prática. Uma vez atingido tal nível, a única forma de se preservar a comunidade seria o estabelecimento de um dispositivo constitucional capaz de regulamentar a "revisão", ou seja, apto a dar novo arranjo ao sistema, conforme suas imperfeições, ou desequilíbrios, forem se apresentando.

O Direito sem um mecanismo de contestação e/ou corroboração, vinculado aos resultados de suas aplicações, tornar-se-ia despótico, assim como a imposição de interesses particulares como fundamento da lei inviabilizaria a república, degenerando numa anarquia ou tirania. A história está repleta de casos em que a não existência de um mecanismo de aperfeiçoamento teria destruído a "liberdade" dos povos. Além do mais, o desafio maior da política é o de diminuir o "*grande intervalo entre os direitos que a lei reconhece aos cidadãos e os direitos dos quais eles têm um gozo real; entre a igualdade estabelecida pelas instituições políticas e a que existe entre os indivíduos*".¹³

**

As correlações entre o princípio utilitário e o princípio do Direito supõem que o advento do reino da legalidade não viola os "interesses", mas torna-se a condição de possibilidade dos mesmos. Conforme um cálculo estratégico, o reino do direito é mais vantajoso para todos. A garantia da justiça universal é a forma mais avançada de um indivíduo subtrair-se ao arbítrio do tirano e ao acaso da anarquia, ambos ameaçadores da

¹² *Oeuvres*, VIII, p. 516-7.

¹³ *Esquisse...*, Flammarion, p. 271.

liberdade e da segurança da pessoa, da propriedade e da informação, elementos fundamentais da vida.

A ignorância é o principal obstáculo ao estabelecimento de uma república. Destituído da capacidade de analisar o que de fato é de seu interesse, pela impossibilidade de escolher reflexivamente, o indivíduo age conforme às forças determinantes dos seus impulsos imediatos. Aqui intervém uma confusão entre os verdadeiros interesses e os que são apenas imaginados como tal.

A ambição, como as demais causas do desarranjo social, é produto de um mau cálculo.¹⁴ Não basta uma boa consciência, pois ela pode produzir desequilíbrios funestos quando a inteligência bem instruída não guia a sensibilidade. Mesmo possuindo um “sentimento moral” presente em todos os animais, capaz de o sensibilizar com a dor alheia, o homem precisa ser educado tanto para desenvolvê-lo conforme os princípios da virtude, quanto para não ser tragado pelos costumes e preconceitos, capazes de sedimentar determinadas preferências, que, por terem sido bem sucedidas em determinados momentos, tendem a se cristalizar, criando bloqueios para a aprendizagem de novas “estratégias”. A imaginação concebe, a crença dá o assentimento, e o sucesso perpetua tal escolha. Os hábitos, quando não corrigidos pela reflexão, perdem a sua tendência a se aperfeiçoarem, consistindo mesmo num tipo de comportamento não estratégico.

Condorcet propõe uma instrução permanente. O indivíduo, como que num processo de encantamento, age contrariamente aos interesses próprios de sua espécie. Trata-se de agir ou “conforme a natureza”, enquanto disposição para se manter, conforme o uso da “razão e da experiência” ou conforme os “preconceitos”, que obscurecem aquela aptidão originária. Nisso reside a diferença entre ser jogador ou ser joguete. No primeiro caso, agindo conforme informações disponíveis, estabelecer-se-iam as mais variadas combinações pertinentes à efetivação “bem” sucedida do que se visa realizar. Trata-se do cálculo conforme o interesse do indivíduo e do gênero humano.

O verdadeiro sistema social deve ser aquele em que se torna mais vantajoso agir conforme à virtude - bem comum. A possibilidade de se obter mais vantagens agindo

¹⁴ *Oeuvres*, VI, pp. 533, 554 e 572.

contrariamente a ela, devido à estrutura viciosa configurada pelas leis, é algo contrário ao bem do “gênero humano”. Nesse caso, mesmo calculando-se bem, conforme as regras da razão, efetua-se uma ação ruim. O mesmo ocorre, inversamente, quando se tem uma boa constituição, com indivíduos ignorantes. Neste último caso, calcula-se indevidamente e a bondade das leis não elimina as conseqüências funestas das deliberações impróprias.

O princípio do interesse determina-se em função do fim último da atividade do indivíduo: a diminuição da taxa de dor à qual ele está submetido¹⁵ ou maximização do bem estar. Nesse sentido, a natureza não foi colaboradora, uma vez que há uma relação direta entre o avanço da idade e o aumento da susceptibilidade à dor. Na dor, o homem encontra a pior de suas desgraças: a opressão. “*O medo da dor, diz Condorcet no texto “Sur les pensées de Pascal”, é o instrumento com o qual os tiranos degradam o homem e o tornam miserável*”.¹⁶ Entretanto, não deixavam de ser interessantes as tentativas dos “entusiastas” estoicos de opor a dor a si mesma¹⁷. Se a dor tende a produzir a decadência física e moral do homem, nela, por outro lado, reside o elemento fundamental da integração dos homens. Pois o nosso primeiro “sentimento natural” é o que “*nous fait partager aux douleurs des êtres sensibles, c’est-à-dire, en souffrir avec eux*”.¹⁸ Enfim, a dor, enquanto índice das ameaças ao indivíduo e à espécie, deve ser compreendida como o elemento sintomático do desequilíbrio - tensão entre interesses. A correlação dor-mal-medo-desvio e prazer-bem-esperança-encontro enquanto esquema da ação, supõe a estrita correlação entre a dor e o erro. Aquela, na perspectiva moral, seria um correlato deste no plano cognitivo. O interesse individual revela-se na tendência inata à “maximização” do bem estar. O homem “*se determina sempre pela ação que lhe promete o maior bonheur*”.¹⁹ Isso ocorre mesmo quando sua escolha lhe acarrete infortúnios, ou seja, quando ela atente contra o seu próprio interesse, devido à ignorância. De qualquer modo o homem está perseguindo sempre a felicidade:

¹⁵ “*La douleur est la seule chose dans l’ordre du monde, qu’on puisse regarder comme un mal, car le crime n’est un mal que par la douleur qu’il cause ou qu’il peut causer à d’autres individus, qu’à celui qui le comet*”. (“*Sur la persistance de l’âme*”. *Sur les élections*, Fayard, p. 637).

¹⁶ *Oeuvres*, III, p. 642.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Oeuvres*, VI, p. 543

¹⁹ *Oeuvres*, VI, p. 515.

“Qu’ il cède a l’attrait d’un plaisir present, ou qu’il y resiste, dans la vue d’un avantage plus éloigné; qu’ il se laisse entrainer par la volupté’, par l’avarice, par l’ambition, ou qu’il les sacrifie à l’amour de la gloire, à un sentiment d’ humanité, à la tendresse pour un individu, à la crainte du remords, au désir de goûter ce contentement interieur qui suit la fidelité aux règles de la justice et la pratique de la vertu; qu’il soit déterminé vers le bien par un calcul d’intérêt, fondé sur des jouissances grossières ou sur des voluptés plus nobles et plus pures, par l’idée des recompenses ou des supplices d’une autre vie; enfin, par un enthousiasme qui l’unisse aux volontés d’un Être supreme, il fait toujours l’action dont il attend ou un plaisir plus grand ou une moindre peine.”²⁰

A informação torna-se decisiva no alcance da felicidade. Um indivíduo agindo conforme o acaso, sem uma determinação rigorosa das condições e das conseqüências de seu ato, tende a produzir desequilíbrios, não só afetando os seus próprios interesses como também os de todos. Condorcet supõe a possibilidade de uma harmonia de interesses, tanto do indivíduo para com a sociedade do qual ele faz parte, quanto para toda a espécie:

“L’art de la morale consiste donc à former l’homme, à combiner les choses qui doivent agir sur lui de manière qu’il puisse entendre ses vrais intérêts; et que ces intérêts bien entendus s’accordent le plus constamment qu’il est possible avec ce que la justice exige de lui, avec ce qui est l’intérêt général de la société dont il fait partie, avec ceux de l’humanité entière. Il faut que les intérêts de cette société elle-même ne soient pas contraires à ceux des autres peuples”²¹

Essa harmonia, longe de ser pré-estabelecida, é produto da atividade política —a arte moral. Tal concordância constitui-se num modelo a ser alcançado. Modelo em que se supõe uma comunicação perfeita entre os homens e uma informação da mesma natureza. Esse modelo concebe o homem ideal *-homo suffragans-* enquanto um autômato ou máquina de cálculo “estocástico”, uma espécie de demônio da arte de conjeturar, capaz de pensar as combinações de lances os mais perfeitos e eficazes. Por outro lado, concebe-se a sociedade enquanto máquina perfeita, cuja disposição não emperre o movimento de nenhuma peça. O indivíduo perfeito só se conceberia numa sociedade com uma constituição perfeita.

²⁰ *Idem*, p. 516.

²¹ *Oeuvres*, VI, p. 516.

Uma constituição perfeita, em que as instituições seriam determinadas de modo a não afetarem nenhum direito natural e, portanto, nenhum autêntico interesse, deixaria o problema da harmonia apenas ao campo da instrução dos indivíduos. Trata-se de preparar o indivíduo para *acessar* informações, bem como combater as oposições imaginárias de interesses, uma vez que as verdadeiras causas dos conflitos entre particulares já estariam regulamentadas pelo poder público²².

O modelo do Estado perfeito, uma máximo possível de efetivação do “estado de natureza”, supõe a extinção tanto do “poder” como da “instrução pública”, enquanto formação da razão e da moral de um povo. O termino do poder e de semelhante instrução resultaria da consecução dos fins da “arte social”: “*celui d’assurer et d’étendre pour tous la jouissance des droits comuns, auxquels ils sont appelés par nature.*”²³

No limiar da utopia do Estado perfeito, as sociedades dos sábios, as academias instituídas pela autoridade para formar a moral dos povos serão supérfluas e mesmo perigosas, “todo estabelecimento público de instrução tornar-se-á inútil”.²⁴ Tais estabelecimentos são como “escadas” formadoras de espíritos livres que, uma vez utilizadas, devem ser descartadas: “*en travaillant à former ces institutions nouvelles, nous avons dû occuper sans cesse de hâter l’instant heurux où elles deviedront inutiles.*”²⁵ Este é o momento em que “erros gerais” não seriam mais ameaças e o interesse, as paixões e os prejuízos não causarão mais desarranjos. Para isso, entretanto, as luzes deveriam estar espalhadas com igualdade por todo um território, atingindo todas as “classes” da sociedade, sendo que a ciência e a sua aplicação estariam livres dos entraves da superstição e das falsas doutrinas.²⁶

O fim da formação moral é tornar o homem incapaz de agir injustamente. Condorcet parece conceber uma espécie de máquina moral, um autômato incapaz de escolher o mal. No texto *Remarques sur les Pensées de Pascal*, deparamos com a seguinte proposta:

²² *Oeuvres*, VI, pp. 521-2.

²³ *Esquisse...*, p. 227.

²⁴ *Oeuvres*, VII, p. 528.

²⁵ *Idem*, p. 529.

²⁶ *Idem*, p. 528.

*“il faut leur (aos homens) inspirer un horreur, pour ainsi dire machinale, de tout ce qui nuit à leurs semblables; former leur âme de manière que le plaisir de faire le bien soit le premier de tous leurs plaisirs, et que le sentiment d’avoir fait leur devoir soit un dédommagement suffisant de tout ce qu’il leur a pu coûter pour le remplir”.*²⁷

O entusiasmo desviante, quando esclarecido, opõe-se a si mesmo. Torna-se possível, então, substituir o entusiasmo das paixões desviantes do bem comum pelo entusiasmo da virtude. Cabe somente deixar à razão *“le soin de juger de ce qui est just et de ce qui est injuste”*.²⁸ A formação do homem enquanto uma espécie de máquina moral foi analisada cuidadosamente no *Fragment de l’histoire de Xe Époque*, onde podemos encontrar a idéia de que ela “inspiraria uma repugnância viva, mesmo involuntária, capaz de, então, não somente suspender um interesse direto, mas ainda de suspender, vencer os primeiros movimentos das paixões pessoais”.²⁹ Essa máquina moral atuaria à semelhança de um servomecanismo, determinada estritamente por probabilidades? Prevaleceria o puro cálculo destituído de qualquer consideração emocional, ideológica, doutrinária, enfim, do prejuízo?

Um dos aspectos mais característicos desse tipo de proposta seria a negação da liberdade. Agir de forma maquinal, a partir de um cálculo preciso, seria agir conforme à necessidade, uma vez que as determinações de semelhante cálculo se impõem. O cálculo elimina as influências do acaso, do arbitrio e do capricho, enfim, dos elementos irracionais, imprevisíveis, inerentes às ações “rotineiras”. Esse cálculo também não é egoísta. Para Condorcet, o verdadeiro interesse do indivíduo, quando despontado de um raciocínio bem feito, tende a se harmonizar com o interesse de todos. O interesse mal compreendido seria a causa mais freqüente das ações contrárias ao bem geral.³⁰

Contudo, o comportamento “mecânico” seria “estratégico”, pois advém de um consciência esclarecida do interesse e não de um constrangimento maquinal. É necessário estar atento às expectativas e aos interesses dos outros. A virtude, a propensão para agir conforme o Direito, é produto tanto da “simpatia” quanto do “egoísmo”. O movimento

²⁷ *Oeuvres*, III, p. 655.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Oeuvres*, VI, 547.

³⁰ *Esquisse...*, p. 285.

que nos inclina a atentar para o bem de outrem pode ser “mecânico” no sentido de habitual e irrefletido³¹.

“Alors comme une grande partie de leur félicité dépendra du bonheur, de l’estime, de la tendresse des autres, ils seront portés par une inclination même irréfléchie aux actions qui contribuent à ce bonheur et à mériter ce sentiment. Tous celles qui feraient un mal, une peine réelle à d’autres hommes, qui refroidiraient, qui éloigneraient d’eux, qui affligeraient le coeur de leurs parente, leur inspireront une répugnance vive, même involontaire, capables dès lors, non-seulement de surmonter un intérêt direct, mais même de suspendre, de vaincre les premiers mouvements des passions personnelles.”³²

Um indivíduo, ou mesmo um grupo ou classe, cujas ações não se identificariam com a virtude, está, aparentemente, calculando conforme o próprio interesse formas de se aproveitar do “bem comum”, visando apenas maximizar seus proveitos. Entretanto, semelhante atitude pode, a longo prazo, desencadear danos inesperados. Essa atitude tornar-se-ia cada vez mais arriscada, conforme o inevitável “progresso” político. Mesmo antes da Revolução, Condorcet já tinha consciência da “crueldade” inerente à fúria dos enganados, quando ela desperta. Haveria duas possibilidades de convivência humana: a força ou o interesse esclarecido³³.

³¹ Mas não se trata de adiestramento cego e mecânico, caso em que o comportamento maquinal significa agir sem reflexão, sem consciência dos motivos. “Un astronome qui calcule une éclipse, peut n’avoir pas la conscience de la vérité de la théorie sur laquelle la méthode qu’il emploie est appuyée; il n’est pas nécessaire qu’il ait dans le moment même une idée nette et précise de ce que c’est qu’un logarithme, par exemple, quoiqu’il emploie les logarithmes. Si donc il diffère de celui qui croit une proposition qu’il n’entend point, mais dont il a été frappé, c’est que l’Astronome se rapelle qu’il a fait autrefois, d’après une démonstration qui lui a paru certaine, ce qu’il fait aujourd’hui machinalement, et que la croyance de l’autre a toujours été également machinale”. O “homme à préjugé” aprende “par coeur”. Ele não nem poderia duvidar das verdades que não entende. (“Discours préliminaire”, *op. cit.*, pp. 176-7).

³² *Oeuvres*, VI, p. 547.

³³ “On sait trop aujourd’hui que l’homme ignorant n’a d’autre intérêt que celui de son indépendance. La force peut l’enchaîner, la servitude peut l’abrutir, la superstition peut le conduire; mais s’il rompt ses chaînes, s’il sort de sa stupide indifférence, si son guide l’égare, alors son instinct reparaît dans toute sa force, et il devient plus terrible que le Sauvage même; semblable à ces animaux féroces que l’homme a soumis, et qui échappée de ses fers, reprennent tout leur furie, et n’ont perdu que l’espèce de générosité qu’ils devaient à leurs indépendance.

L’homme éclairé au contraire, en connaissant ses droits, apprend à en connaître aussi les limites; il sait quand il doit faire à son propre bonheur ou à celui des autres, le sacrifice des ses volontés, et quelquefois même celui de ses véritables droits. En connaissant toute l’étendue de ses devoirs, il apprend que le respect pour le bien-être, pour le repos des autres est un des plus important et sacrés: il voit plus d’une

*

Coutel, em sua apresentação da coletânea dos textos que marcam o itinerário político de Condorcet e que, ao mesmo tempo, caracterizam suas idéias sobre a República, mostra a importância da virtude, enquanto amor às leis, como elemento fundamental do pacto republicano. Esse amor às leis, quase um equivalente do dever kantiano, seria o elemento integrador dos indivíduos. No entanto, por mais que esse virtuosismo se apresente, ele não é anterior aos motivos egoístas de preservação, não só de si mesmo, mas das vantagens inerentes à vida social, que garantem igualmente para todos o direito de prosperar com liberdade e segurança. As leis são obedecidas por sua conveniência e por serem provisórias. Neste último caso, obedecê-las, ainda que transitoriamente, é condição para mudá-las.

O pacto não seria submissão. Não se troca a liberdade por outro valor, como a segurança, por exemplo. Nem, muito menos, substitui-se o seu sentido originário por outro derivado, como a passagem da “liberdade natural” para uma “liberdade convencional”. O pacto é feito em vista da recuperação da liberdade natural e não para perdê-la. Ninguém deve ser forçado a ser livre conforme uma liberdade convencional. Nem mesmo o *utilitarismo político* é base de viabilização do pacto. O poder legislativo, onde quer que ele resida, é “*le pouvoir de régler la manière dont les hommes réunis dans une société doivent jouir de leurs droits, et non le pouvoir de violer ces droits mêmes, sous le prétexte de l'utilité du plus grand nombre*”.³⁴ Conforme o princípio da perfectibilidade e da colegiabilidade, as determinações da vontade geral não são para se fazer valer a ferro e fogo.

*

Muitas vezes o interesse do indivíduo, mesmo que legítimo, como no caso de salvar a sua vida, deve ser calculado em função de um bem maior, que no caso não seria o mero princípio da utilidade, em que se sacrificaria o próprio interesse em nome do

source de bonheur, plus d'un moyen de faire le bien se présenter à lui, et il choisira ce qui est plus facile, ce qu'il peut s'assurer d'obtenir à moins de frais. (“Discours...” *Sur les élections*, p. 172).

³⁴ *Oeuvres*, V, p. 464.

interesse da maioria, nem em vista de maximizar um bem próprio, mas de *otimizar resultados segundo princípios eqüitativos*. Esses princípios podem ser compreendidos à luz da própria natureza dos jogos.

O nascimento do cálculo das probabilidades deveu-se a um episódio que inquietava os jogadores. Tratava-se de determinar como seriam distribuídos os prêmios de um jogo que, porventura tivesse sido encerrado antes do seu término, restando lances a serem executados. O episódio envolvendo de La Mere e Pascal, aquele enquanto jogador, este enquanto matemático, tornou-se decisivo para o aperfeiçoamento do referido cálculo, mas sobretudo abriu um novo campo de aplicação da matemática, nomeadamente os eventos lúdicos, em que predominava o “acaso”. O modelo lúdico, passível de ser submetido ao cálculo, se compatibiliza com os problemas inerentes às deliberações públicas da vida política.

Frente a semelhante cálculo, as contendas devem desaparecer. O que é uma espécie de aplicação da divisa leibniziana “calculemos” ao campo do lúdico e do político. Condorcet, no *Eloge à d'Alembert* exprime-a com a sentença: “*prouvez, et nous vous croirons*”.³⁵ A importância do cálculo está, sobretudo, na possibilidade de decidir sobre o eqüitativo, de modo retrospectivo e prospectivo, enquanto base de todo pacto político.

A possibilidade de um cálculo do eqüitativo enquanto determinante de uma decisão é bem ilustrada numa anedota contada nas *Remarques sur les pensées de Pascal*. O barco em que montava o cavaleiro Lordat estava prestes a afundar-se. Ele não sabia nadar. No entanto, ele estava em companhia de um soldado que era um excelente nadador. Este convidou Lordat a saltarem juntos no mar, oferecendo-se para arrastá-lo com a perna, a fim de salvá-lo. Depois de muito nadar, o soldado começou a perder suas forças. Ao perceber tal fato, M. de Lordat tenta encorajá-lo. Contudo, o soldado declara que ambos morrerão. Ao tomar consciência de que sozinho o soldado ainda poderia salvar-se, o cavaleiro solta-se dele, vindo a perecer no fundo do mar.³⁶

O cálculo de M. de Lordat passou por variações, mudando conforme as circunstâncias. Suas decisões fundaram-se no conhecimento das possibilidades de se

³⁵ *Oeuvres*, III, p. 80.

³⁶ *Oeuvres*, III, p. 660.

salvarem. Quando M. de Lordat percebeu que as chances de ambos serem salvos seriam ínfimas, se ele teimasse em continuar apegado ao soldado, ele resolveu sacrificar seu interesse imediato, o de prolongar sua existência por algum tempo. Ele superou o impulso inicial de persistir sobrevivendo, pois isto acarretaria a morte do soldado, cuja existência poderia ser garantida com a sua renúncia à vida. O cálculo do interesse enquanto base para a aposta, mostra dois elementos importantes: primeiro, que se deve renunciar aos interesses imediatos, quando estes afetam, de algum modo, o interesse de todos; segundo, que as decisões não devem ser definitivas, devendo ser reavaliadas conforme os seus próprios efeitos.

Capítulo 2

OU TODOS GANHAM OU ...

Condorcet empenhou-se em pensar uma forma de poder público que evitasse o acaso nas determinações comuns. O objetivo do contrato é integrar a sociedade pela informação e não pela “força”, a submissão incondicional a uma vontade, ao capricho. O que difere as relações de liberdade e trocas “consentidas” das relações de dominação é a superação contínua do sistema de forças, coação, por um sistema baseado na comunicação e no interesse esclarecido.

Ao consentir à lei, a razão comum pronuncia a necessidade de sua execução. Contudo, o “poder” é um aparato de força, sendo condenável, mesmo no sentido de “função pública”, de representação encarregada de aplicar as determinações gerais. O poder é força *“qui agit sur les actions des individus, independamment de leur volonté, de leur raison... ce pouvoir s'exerce, ou sur des choses, ou sur des agents secondaires du*

même pouvoir, ou sur les citoyens eux-mêmes comme tels". Tal aparato é vantajoso somente quando regulado por aqueles aos quais se aplica. Neste caso, o cidadão conserva o direito de mudar as regras, "*il est aisé de sentir qu'il ne peut s'exposer, par cette délegation, à des dangers réels*".³⁷

A função pública difere do despotismo, como as relações contratuais diferem da opressão da servidão. O contrato deve produzir vantagens recíprocas, único móvel da obediência. Entretanto, a garantia de semelhantes vantagens é a liberdade de circulação de pessoas, bens e informação. A obediência gerada pela força ou medo não supõe uma comunicação de duas vias: "ela toma tudo sem nada dar, não há trocas - *échange* - entre o opressor e o oprimido, portanto, nenhuma obrigação da parte deste último". Só há dominação pela força e pela ignorância, dependendo, sobretudo, a primeira da segunda. A tirania é fruto da insuficiência de informações estratégicas, sendo erro de cálculo tanto dos opressores quanto dos oprimidos. A dialética do senhor e do escravo dá lugar à *ruse*, à estratégia. A instrução devida possibilita jogar a força contra si mesma. Com isso, o pacto entre *soberanos* só é possível quando as luzes são acessíveis para todos.

Sem o consentimento esclarecido, formalmente expresso e controlável, nem um, nem muitos indivíduos possuem direito de estabelecer regras comuns. Caso contrário, ter-se-ia usurpação e a representatividade seria um jogo de azar³⁸. O poder ilegítimo tende a "*faire mouvoir les forces de la société...contre elle-même*".³⁹ As regras comuns não podem emanar de vontades isoladas. O verdadeiro pacto permite à sociedade governar a si mesma. Contudo, povos ignorantes, se, por um acaso, conquistassem semelhante nível de organização política, tenderiam a marchar para a decadência e a opressão, pois suas deliberações seriam imprecisas e se voltariam contra seus próprios interesses. A liberdade está rodeada de tempestades. Homens fracos temeriam viver sob tal inquietude. Como as

³⁷ *Oeuvres*, X, p. 597.

³⁸ "*Proposer de donner à vous députés des pouvoirs illimités, c'est proposer de jouer aux dés... car ce choix, que rien n'a préparé, sera nécessairement abandonné au hasard*". ("Lettres d'un gentilhomme à messieurs du tiers état" (1789), "Lettre deuxième", *Oeuvres*, IX, p. 229).

³⁹ "Reflexions sur les pouvoirs, etc", IX, p. 271.

crianças que temem as luzes, eles temem a paz, colocando a *“liberté dans la violation tumultueuse des droits de la liberté même”*.⁴⁰

O poder público, enquanto mando, é sempre um mal e somente possui razão de ser se programado - combinado - para desaparecer. Num contra-senso institui-se o poder para se evitar a opressão. Ele nasce da “obrigação social” unida à “obrigação moral”, significando a *“nécessité et l’obligation de obéir dans les actions qui doivent suivre une règle commune, non à sa propre raison, mais à raison collective du plus grand nombre”*.⁴¹ O motivo de semelhante “obrigação” seria, entretanto, a emergência de uma aposta, termo que possibilita compreender a liberdade enquanto base do “contrato” social. Arriscar é muito mais conveniente, pois é o melhor partido para se proteger direitos, ganhando liberdade e segurança. Entretanto, o risco de perder tudo ronda essa opção. A aposta só interessa quando as probabilidades de ganhar são maiores, superam o risco, sempre ameaçador, de um despotismo da maioria. No entanto, submete-se ao voto da maioria por “necessidade” de se declarar regras comuns, desde que ele se forme entre homens *“rigoureusement égaux en droits, et ayant em général les mêmes intérêts”*.⁴² A necessidade, contudo, impõe-se em vista do cálculo de interesses, pois a *“résistância à maioria é sempre possível, quer sobre a forma de monarquia, aristocracia e sobretudo da oposição de forças”*. Neste último caso, não haveria nenhuma necessidade *“qui puisse forcer, par exemple, cent mille hommes à obéir à la volonté de cent cinquante mille”*.⁴³

Uma decisão pública pode quebrar correntes ou engendrar novos elos. A maioria pode errar, isso faz parte do acordo. Nesse caso, refletiria o pactuante, *“je ne puis exiger que cette règle soit conforme à ma raison, alors elle pourrait être contraire à celle d’un autre que je n’ai aucun droit de mettre à la mienne”*.⁴⁴ No entanto, isso não significa a renúncia da própria razão individual. Nesse conflito de razões, ao admitir-se a razão do maior número, não se estaria em contradição com a sua própria, pois se manteria fiel ao cálculo inicial, conforme o qual julgou-se mais conveniente aderir ao voto majoritário: *“je ne puisse me réserver le droit de suivre ou non la règle établie, de la juger après qu’elle*

⁴⁰ “Des Conventions Nationales”, *Oeuvres*, X, p. 198.

⁴¹ “De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre”, *Oeuvres*, X, pp. 589-90.

⁴² *Idem*, p. 590.

⁴³ *Idem*.

aura été déterminée; car alors j'agis contre ma propre raison, qui m'a fait reconnaître la nécessité de conformer cette partie de mes actions à une règle qui soit égale pour tous".⁴⁵ A discordância das razões, nestes diferentes níveis, não implicam a multiplicidade da verdade. Esta permanece única, sendo que o erro situar-se-ia ou nas demandas individuais ou nas exigências coletivas. É neste ponto que a vontade geral apresenta o seu carácter de independência frente ao indivíduo. Mas essa independência, antes de ser algo externo ao indivíduo (*heteronômico*) é uma consequência de seu próprio raciocínio.

"Je dois donc, d'après ma raison même, chercher un caractère indépendant d'elle, auquel je dois attacher l'obligation de me soumettre; et ce caractère, je le trouve dans le vœu de la majorité".⁴⁶

O abuso da razão comum ocorre quando esta passa a reger "objetos que pela sua natureza" não devem "ser submetidos a regras gerais".⁴⁷ Entretanto, conforme a natureza colegiada do processo da deliberação política, baseada no *principio da perfectibilidade*, o erro tende a ceder lugar à verdade, na medida em que as opiniões forem sendo confrontadas publicamente. Esse confronto é uma exigência do sistema processual de se alterar as regras adotadas conforme os resultados de sua aplicação. A aceitação do estabelecimento de critérios independentes da minha razão "pessoal" justifica-se frente à abertura do sistema à perfectibilidade. O voto da maioria valida-se também por sua revogabilidade. Instáveis, as determinações comuns reconfigurar-se-iam regular e constantemente em vista de reajustes. Não se obedece às leis porque se as "ama", mas porque isso faz parte da regra do jogo. *Ama-se o jogo*. Sócrates obedeceu mesmo às leis que considerava injustas. Aos que não possuem tal virtude deve-se opor a força. Contudo, a obediência é provisória: *"il faut qu'en aimant les lois, on sache les juger"*.⁴⁸ Trata-se de aperfeiçoá-las, ou revogá-las, se for o caso.

⁴⁴ *Idem*, p. 591

⁴⁵ *Idem* "Ainsi lorsque je sou mets ma volonté à une loi que je n'approuve pas, je n'agis point véritablement contre ma raison, mais je lui obéis; parce qu'elle me dit que dans cette action, ce n'est pas ma raison particulière qui doit me guider, mais une règle commune à tous, et à laquelle tous doivent être soumis." ("Lettre d'un bourgeois de New Heaven..." Lettre 1, *Sur les Élections*, p. 205).

⁴⁶ "De la nature des pouvoirs..." , *op. cit.*, p. 591.

⁴⁷ *Idem*, p. 206.

⁴⁸ "Sur l'Instruction Publique" , *Oeuvres*, p. 477.

Uma proposta de *revogação* deve circular de forma a ser apreciada pela vontade geral espreada. No processo de discussão colegiada, a lei só permanece quando não sofrer nenhuma *contestação* por parte de demandas individuais acatadas coletivamente. Todo indivíduo teria garantido, enquanto condição do pacto, o direito de colocar sob exame coletivo as proposições da lei que porventura restrinjam seus direitos. Esse dispositivo é fundamental na estratégia dos pactuantes.

Um dos princípios motores da noção lúdica inerente à atividade política vincula-se ao sentido estratégico de determinados cálculos. Se, por exemplo, eu jogo na restrição dos direitos de um ou alguns indivíduos, estaria, tecnicamente, conforme o próprio andamento do jogo, restringindo, num prazo maior ou menor, os meus próprios. Consentir na violação dos direitos de outros homens significa reconhecer como justo os princípios justificadores de semelhante política. Ao colocar suas fichas na legitimidade de se atentar contra os direitos dos homens em determinadas circunstâncias, deixar-se-ia ao acaso, à força e às convenções, os seus próprios direitos. Com semelhante cálculo, "*vous legitimez d'avance les attentats que la tyrannie peut un jour former contre vous-mêmes*".⁴⁹ Seria impossível negar a soberania dos outros sem renunciar à própria. Admitir o contrário seria um mau cálculo: "*celui qui vote contre le droit d'un autre, quels que soient sa religion, sa couleur ou son sexe, a dès lors abjuré les siens*".⁵⁰ Por exemplo, as reclamações dos fazendeiros das colônias exigindo representação na Assembléia Nacional não forneceram motivos para serem acreditadas. O argumento de que ninguém deve se submeter a leis em cuja elaboração não participou, quando emitido por aqueles fazendeiros, não se sustentaria, pois eles não assumem tal princípio quando submetem os negros das colônias a leis para com as quais não puderam contribuir. Eles estavam negando a própria prescritividade universal que desejavam afirmar. Dessa forma, todo aquele que viola um dos direitos naturais da humanidade, enquanto tal, perde a prerrogativa de invocar o código natural em favor próprio. Admitir a escravidão significa supor que a liberdade é uma vantagem "*saisi par la force*" e não um direito dado pela natureza⁵¹.

⁴⁹ "Lettre d'un Gentilhomme....", Lettre troisième, *Oeuvres*, IX, p. 248.

⁵⁰ "Sur l'admission des femmes au droit de cité", (1790), *Oeuvres*, X, p. 122.

⁵¹ "Au corps électoral, contre l'esclavage des noirs", *Oeuvres*, IX, p. 471

O pacto constitui-se numa agregação de “diferentes” para manter iguais direitos à diferença. Nesse jogo, que é também guerra, a “*sort de l’humanité est décidé*”.⁵² Diferentes inimigos juntam-se para combater semelhante pacto. As contradições internas aos objetivos dos inimigos da Revolução mostram o papel da “ignorância”, enquanto elemento opressor. “*Vous croyez servir votre religion en vous unissant avec des hommes d’une croyance différente, pour les aider à devaster nos campagnes, à verser notre sang*”.⁵³ Os inimigos da Revolução dispunham-se a levar adiante semelhante perseguição por não suportar que homens diferentes em seus cultos e opiniões se reunissem para gozar de seus direitos com uma inteira igualdade.⁵⁴ Os franceses, forçados a combaterem os contra-revolucionários, combatiam pela liberdade mesma de seus inimigos: “*forcés de vous combattre, c’est votre liberté que nous défendrons contre vous-mêmes*”.⁵⁵ Ou se está do lado do partido dos homens livres, ou se junta aos “escravos voluntários”. A estupidez joga os homens contra seus próprios interesses: “*vos intérêts sont les nôtres. Si l’on attaque notre liberté, c’est pour porter à la vôtre des coups plus sûrs; si l’on insulte nos droits, c’est qu’on craint que vous ne vouliez les partager; et c’est à vous surtout que vos gouvernements font la guerre*”⁵⁶ Ao rejeitar as “luzes” deparam-se com a servidão. Homens livres lutam para manter a liberdade, enquanto os ignorantes lutam “*pour apesantir*” seus próprios “*fers*”, privando-se paradoxalmente do apoio que os ajudariam “*à les briser*”.⁵⁷ Os revolucionários, ao combater os inimigos da Revolução, combatem em favor dos interesses dos que agem conforme à ignorância, o cálculo mal feito de escravos em delírio, servindo, contra si mesmos, a causa da tirania.⁵⁸ Ou se joga, ou se é joguete.

⁵² “Aux germains, (1792), *Oeuvres*, XII, p. 166.

⁵³ CONDORCET, M., “La nation française à tous les peuples”, *Oeuvres*, XII, p. 525.

⁵⁴ *Id. ib.*, p. 525.

⁵⁵ *Id. ib.*, p. 526.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Idem.*, p. 527.

Capítulo 3

CONHECIMENTO E PACTO SOCIAL

“Les hommes ne naissent ni stupides, ni fous; ils le deviennent”.⁵⁸

“Dans un pays règle par de bonnes lois, un homme d'une grande force ne tient point dans sa dépendance son voisin, qui sera un être faible; mais un aveugle, un estropié sera, malgré les lois, dans une dépendance nécessaire des ceux qui l'entourent, autant, qu'il est possible, cette inégalité qui produit la dépendance, et il ne faut pas qu'elles laissent aveugles ou estropiés les neufs dixièmes des habitants qui sont soumis à leur empire”.⁵⁹

“Si la nation entière peut en tout temps montrer son opinion, elle ne sera pas tentée de montrer ses armes”.⁶⁰

Como todo investimento arriscado, sujeito a imprevistos, o pacto social é uma aposta. Esse *pari* político somente é um bom jogo se suas regras forem susceptíveis de revisão, conforme novas situações se apresentem. Tal jogo apenas é viável se houver possibilidade de acesso às informações a seu respeito. A provisória apuração do parecer comum requer um nível mínimo de instrução espreado entre os cidadãos. Abaixo desse patamar médio, o pacto não conjuga verdade e justiça. Ele só se legitima quando propõe condições de convívio universalmente aceitáveis.

No jogo político, a “arte social” supõe a “arte moral”. Ambas dando-se no sentido de opor forças, integrando-as e dirigindo-as para um mesmo fim: o equilíbrio. O objetivo daquelas artes políticas é encaminhar as forças sociais, o movimento dos interesses particulares, para o campo do Direito, a esfera do coletivo. Nessa passagem, os “pontos” privados passam a se manifestar em figuras públicas. O movimento configurador se

⁵⁸ CONDORCET, *Oeuvre*, V, pp. 362-3

⁵⁹ CONDORCET, *Oeuvre*, VIII, p. 476.

⁶⁰ CONDORCET, *Oeuvre*, X, p. 612.

expressa na modulação dos “pontos”. Essa *autoconfiguração* só atinge um nível satisfatório, em que a liberdade e a igualdade não se chocam criando desajustes, quando a circulação da “informação” tornar “público” o seu contorno geral, permitindo a cada ponto se localizar no interior da figura num dado momento⁶¹.

O pacto proposto por Condorcet não se baseia num nivelamento inicial. Isso seria conceber um “estado de natureza” enquanto dado primitivo, fundamento. O estado de natureza é o modelo de um hipotético equilíbrio perfeito entre a liberdade e a igualdade. Ele deve modular a atividade legislativa. O suposto “estado de natureza” não se dá como fim, nem muito menos como fundamento, mas apresenta-se enquanto *escala de aferição*, indicadora da equidade, que não estaria também isenta de aperfeiçoamentos. Nesta perspectiva, o pensamento de Condorcet, antes de ser teleológico, é interativo.

A noção de “propriedade”, de certo modo, negaria qualquer redução zero das posses como princípio regulador. É como se os homens, enquanto seres gregários, já estivessem sempre jogando e seria injusto não reconhecer tal verdade, negando-lhes o direito ao que já ganharam. Portanto, diz o Marquês, não é necessário refletir muito para entender-se “*que la propriété de chacun doit être inviolable pour l'avantage même de chacun*.”⁶² A propriedade é o índice da diferenciação, princípio irrevogável do pacto social. A propriedade irrevogável supõe a possibilidade de um pacto soberano entre *desiguais*. A

⁶¹ A idéia de composição de forças encontra-se sob um certo aspecto, ou “nível”, no *Contrato Social* de Rousseau. Depara-se, nesta obra, com a idéia de que os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes (Livro I, Cap. V) : “*não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-a para um só móvel, levando-as a operar em concerto*” (id.). Contudo, diz ainda, não se trata de uma agregação, mas de uma associação capaz de engendrar o corpo político e o bem público. Para tanto, Rousseau propõe como condição inicial a alienação total, “sem reservas”, enquanto princípio de “união perfeita”. Eis a raiz do fechamento ou do autoritarismo inerente ao sistema exposto no *Contrato Social*. A este respeito, conforme mostra Coutel, Condorcet recusa o modelo espartano de Rousseau, afastando a unanimidade, a perenidade das leis enquanto princípio unificador. A “alienação” desencadeia as forças a serem equilibradas pelo jogo do contrato: *Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e maior força para se conservar o que se tem*. (livro I, cap. VI). O pacto proposto por Rousseau funda-se na igualdade absoluta, numa simetria perfeita de posições, em que “*cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos*”. “*Rousseau établit un lien étroit entre la pérennité des lois, l'unité du peuple et l'ordre dans la Cité. Cette harmonie repose sur l'unanimité des citoyens et donne une image sensible de la volonté générale... Sparte confonde l'égalité et l'identité, la raison et l'enthousiasme, l'instruction et l'éducation, la perfectibilité et la perfection, le patriotisme et l'humanisme; l'unanimité affective étouffe la colegiabilité des débats entre les citoyens. Sparte bafoue les principes républicains en prétendant les incarner*”. (COUTEL, *op. cit.*, p. 89).

desigualdade natural, e a dada (histórica) devem fluir a partir de uma clivagem constitucional (jurídica) capaz de equilibrar diferenças, de modo a manter a igualdade de chances. Nesse sentido, o jogo deve ser compreendido como “moeda” ou enquanto um sistema de equivalência. Para se unirem, os indivíduos não precisam ser “iguais”. Supõe-se apenas uma vontade para reconhecer medidas comuns. O Estatuto do Direito Natural, mesmo tomado como logicamente anterior a toda reunião, só se torna ‘politicamente’ operacional enquanto escala de aferição. Ele é um limiar reconhecido. Os homens pactuam para proteger os seus direitos naturais. Mas a igualdade perante esses direitos, indissociável da liberdade e da segurança em usufruir deles, só se efetiva com o estabelecimento de uma Constituição⁶³. A liberdade de um indivíduo é definida em “relação” ao outro. A liberdade “*consiste à pouvoir faire tout ce qui n'est pas contraire aux droits d'autrui*”. A reunião estabelece os limites - *bornes*. Portanto, a conservação da liberdade depende da “*submission à la loi*”, que é expressão da vontade majoritária (*Declaração dos Direitos*, art. III). O reconhecimento mútuo da igualdade e da liberdade de todos perante a lei é condição do pacto. Contudo, a igualdade apresenta-se primeiramente como identidade de interesses, somente depois como igualdade de direitos:

*“...ce principe de identité de intérêt, si on fait la règle des droits politiques, en est une violation à l'égard de ceux auxquels on se permet de ne pas en laisser l'entier exercice, mais que cette identité cesse d'exister, précisément, dans l'instant même où elle devient une véritable inégalité.”*⁶⁴

Mas a identidade de interesse não significa igualdade de condições. Contudo, o pacto só se viabiliza frente à suposição de que a des/igualdade pode elevar-se acima da liberdade, mas ela encontrará um limite de ascensão, para além do qual ela produziria desarranjo. A iminência do desequilíbrio aponta para a necessidade do reajuste. A *Declaração* termina com o artigo propondo a revogabilidade, o “*droit de revoir, de*

⁶² *Oeuvre*, V, p. 359.

⁶³ “*Le but de toute réunion d'hommes en société étant le maintien de leurs droits naturels, civils et politiques, ces droits sont la base du pact social: leur reconnaissance et leur déclaration doivent précéder la constitution que en assure la garantie*”. (“*Projet de Déclaration des Droits Naturels, Civils et Politiques des Hommes*”, *Oeuvre*, XII). A constituição somente regulamenta o direito natural quando “*la nature et la raison exigent que cet exercice soit assujeiti à une règle commune, la société a le droit de terminer cette règle*.” (“*Déclaration des Droits*”, *Oeuvres*, IX, p. 180).

⁶⁴ *Esquisse...* Flammarion, p. 235.

réformer et de changer sa constitution” (art. XXXIII). Os direitos assumidos como “primitivos” visam modular, conforme regras igualmente válidas para todos - medida comum – o livre e igual exercício da diferença. Uma constituição é uma *matriz* modulável. O conflito entre a liberdade e a igualdade deve ser resolvido no plano constitucional. A Declaração dos Direitos estabelece a *liberdade* e a *igualdade* como parâmetros de mesmo peso, a Constituição determina o como elas devem ser equacionadas.

A desigualdade originária e a igualdade instituída publicamente não são incompatíveis. Contudo, há uma distinção fundamental no tocante à correlação desigualdade natural e igualdade política. O problema maior residiria nas desigualdades instituídas. Para Condorcet não haveria separação entre cidadão e pessoa privada. A *igualdade* recebida conforme a instituição política não é apenas “isonomia”, governo conforme leis iguais, mas sobretudo *garantia de independência frente aos outros homens*. No domínio privado, mesmo se submetidos a leis iguais, à ausência de dominação política, poderia restar entre os homens condições civis de dependência. A dominação de particular para particular é injustificada como qualquer outra tirania. O remédio seria o acesso à informação combinado a igualdade perante a lei, a ausência de privilégios institucionais. A instrução, diz Condorcet, “é necessária para tornar real o gozo dos direitos que a legislação assegura aos cidadãos; ela é a conservação da igualdade natural que as instituições sociais devem confirmar e não destruir”.⁶⁵ Quem não conhece seus direitos, não saberia quando estes estão sendo atacados pela fraude e/ou pelo ardil - *ruse*. “*L'égalité naturelle, qui est celle de la jouissance égale des mêmes droits, subsiste-t-elle, je ne dis pas sans des lumières égales, mais avec cette inégalité qui emporte une dépendance réelle, et qui oblige à une confiance aveugle?*”⁶⁶ À medida que as “classes superiores” se ilustram e as outras permanecerem na ignorância, a nação se divide em duas: “*um peuple maître et un peuple esclave*”⁶⁷. Os efeitos perversos dessa aristocracia não poderiam ser previstos e controlados pela lei⁶⁸. A desigualdade, a “inferioridade que torna um homem dependente de um outro, pode e deve ser eliminada, sem se subtraírem

⁶⁵ “Sur les assemblées provinciales”, *Oeuvre*, VIII, p. 475.

⁶⁶ *Id. ib.*

⁶⁷ *Idem*, p. 476.

⁶⁸ *Idem*, pp. 475-6.

as diferenças ou superioridade de talento, de gênio e de ciência”.⁶⁹ Há desigualdades (instituídas) que engendram dominação, enquanto há outras (naturais) que contribuem para o progresso comum e a independência. As primeiras só seriam eliminadas frente uma igualdade de base, um patamar mínimo de acesso à informação, a fim de corrigir os efeitos perversos das segundas.

A liberdade deixa de ser pensada na perspectiva ontológica, como manifestação de um agente especial dotado de imortalidade, e passa a ser concebida como um equilíbrio de correlações. Todavia a liberdade manifesta-se na consciência. Ser livre é estar ciente da “necessidade” ou das forças que nos levam a agir. Isso permite um desvio das tendências iniciais caprichosas, e a adesão conforme a reflexão ou o conhecimento dos motivos. O fato de agirmos conforme uma perspicácia maior ou menor de perceber a constância ou não de certas relações entre fenômenos, somando as influências mútuas das diferentes opiniões dos outros indivíduos, abre incalculáveis possibilidades de ação. A liberdade, do ponto de vista social e histórico, teria entretanto o sentido de uma flutuação estatística. O comportamento de um indivíduo pode variar ao redor de um padrão geral, o que possibilita pensar um certo máximo ou mínimo de liberdade para o indivíduo, ainda que a massa que ele integra esteja determinada pela tendência média dos comportamentos, o que compensaria qualquer desvio. Como lemos nos *Avertissements insérés dans l'édition complete des oeuvres de Voltaire*: “L'ordre du monde peut être changé par la seule différence d'un mouvement que j'aurai fait à droit ou à gauche, mais il peut aussi ne pas l'être”.⁷⁰ Quando toda a massa desvia-se de um dado padrão, ele tende a ser substituído por um novo parâmetro ou média. Assim, as decisões dos tribunais dadas em espaços de tempo distantes uma das outras seriam incomparáveis, ou seja, não poderiam ser submetidas ao mesmo processo de cálculo, conforme propõe o teorema do júri. Supõe-se que “dans l'espace de temps qu'elles embrassent il se soit fait une révolution dans les opinions”.⁷¹

Condorcet admite a liberdade enquanto conquista humana. Ela, nesta perspectiva, concerne à autonomia constante do homem face à natureza, o que vai progressivamente

⁶⁹ *Idem*, p. 476.

⁷⁰ *Oeuvres*, IV, p. 223.

⁷¹ “Discours...”, *op. cit.*, p. 97.

melhorando suas condições de existência e diminuindo os sofrimentos que aquela lhe impõe. A liberdade diminui o efeito do “acaso”, das condições que não se escolheu. Ela é acrescida pelo avanço do saber e das possibilidades de desvio do curso das coisas.

Existe, contudo, um descompasso entre liberdade *natural* e *social*. No “estado de natureza”, sob certos aspectos, as escolhas de cada um teriam um caráter isolado, suas decisões diriam respeito apenas a si mesmo. No “estado civil”, as decisões dos indivíduos se influenciam mutuamente. As duas formas de liberdade são inseparáveis, devendo ser pensadas enquanto *modelos* ou *quadros* para se avaliar o grau de liberdade de uma nação. Nesse sentido, ainda que viva em sociedade, em que leis determinam os limites da “liberdade”, um indivíduo pode acumular tanta força e poder que consegue impor suas decisões aos outros, negando-lhes seus direitos naturais. É o caso das tiranias e despotismos e monopólios, sistemas que não representam o estado de natureza, mas uma corrupção do gênero humano. Contudo, o estado civil torna-se uma forma de garantir a própria liberdade natural. Não se eliminaria o despotismo, desfazendo-se o contrato civil, ter-se-ia apenas a anarquia, estado em que as forças cegas engendrariam incerteza e insegurança, o que impossibilita o exercício da liberdade. A solução desse problema leva ao estabelecimento de uma “nova” liberdade: a política. Esta liberdade não é restrição da liberdade natural, mas condição da mesma frente aos impasses da convivência civil. A liberdade política faculta ao indivíduo intervir no processo de regulamentação da sociedade.

Em ambos os estados, natural, civil e político, a liberdade é sempre definida em função da propriedade. Assim, “a propriedade é apenas a livre disposição do que se possui legitimamente”.⁷² No estado de natureza, a propriedade significa: “tudo o que desfrutamos sem tirar de outro”. Mas, no estado social, a liberdade de posse é estabelecida conforme leis regulamentares, ainda que de tais leis não derive o direito de propriedade⁷³. Na seqüência da liberdade natural e civil, apresenta-se a liberdade política.

“La liberté naturelle consiste dans le droit de faire tout ce qui ne nuit pas au droit d'autrui. Il ne faut pas confondre cette liberté avec la liberté civile, qui consiste à n'être forcé d'obéir qu'à des lois, car les lois peuvent violer la liberté naturelle; ni avec ce qu'on appelle la

⁷² “Vie de Turgot”, *Oeuvres*, V, p. 179.

⁷³ *Id. ib.*

liberté politique, qui consiste à n'obéir qu'aux lois auxquelles on a donné sa sanction, soit par soi-même, soit par ses représentés."⁷⁴

A liberdade civil apresenta-se como restrição da liberdade natural, ao passo que a soberania, o direito de participar no estabelecimento das leis civis, é uma forma de preservar o modo de ser do estado de natureza. Nesse sentido, a soberania faculta a intervenção no Direito dado pela sociedade, quando este se justapõe aos direitos naturais primitivos, uma vez que a associação política se estabelece para mantê-los⁷⁵. De qualquer modo, mesmo em sua relação com a propriedade, a liberdade quando num campo em que as escolhas dos indivíduos se influenciam mutuamente, sofre restrições. Em sociedade, há a necessidade de "*d'assujeter à une forme régulière et commune pour tous une partie de ses actions*"⁷⁶.

*

O equilíbrio entre liberdade, propriedade e instrução é o eixo da atividade política. É em função dele que se fala em "*perfectibilidade*" coletiva. A sociedade deve estar aberta num constante movimento de integração de todos os seus membros no campo da cidadania. Na Décima Época do *Esquisse*, a garantia da liberdade tanto do indivíduo quanto da coletividade é vinculada ao problema da igualdade. A igualdade de fato e não só a de direito é um objetivo indispensável a todo pacto soberano. As causas das desigualdades "devem diminuir continuamente". As fortunas tenderiam "facilmente" à igualdade. A desproporção excessiva entre as mesmas se deve aos meios fictícios de as perpetuar e as reunir⁷⁷. As más leis aumentam os efeitos da desigualdade natural, enquanto que as boas tendem a corrigi-la⁷⁸. Condorcet, ferrenho combatente da dominação e da exclusão social, admitiu que a privação da propriedade seria uma nova forma de

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 180-1.

⁷⁵ "*La liberté civile n'est qu'une jouissance, confirmée par l'autorité des lois, d'une partie, et souvent d'une très-petite partie de la liberté naturelle, même dans les pays où l'on se vante le plus d'être libre. La liberté politique n'est véritablement que l'exercice du droit qui n'a dû son existence qu'à la société, et qu'il ne faut pas confondre avec ceux pour le maintien desquels elle a été établie.*" (*Idem*, p. 180).

⁷⁶ *Idem*, p. 180.

⁷⁷ *Esquisse*..., Flammarion, p. 272.

⁷⁸ "*Les mauvais lois augmentent les effets de l'inégalité naturelle; les bonnes corrigent, mais ne les détruisent pas. Enfin, la nature n'a pas voulu que les hommes fussent également dispersés sur le territoire qu'ils occupent; leurs travaux, leurs intérêts, leurs relations sociales les y distribuent avec une inégalité*

escravidão⁷⁹. A questão da justiça é indissociável dos termos do pacto. Não é possível fazer nenhum bem geral “sem fazer um mal particular”. Em relação à propriedade, se nenhuma autoridade é necessária para deixar os homens na sua igualdade natural, é necessário uma para estabelecer uma “*inégalité qui n'est pas légitime qu'autant qu'elle est nécessaire au bien-être des individus placés par elles au dernier rang, et consenti par eux-mêmes*”⁸⁰. Em sua dimensão política, a liberdade e a igualdade são sempre pensadas como correlatos da propriedade e da instrução.

*

Ao lado da “mobilidade” e da abertura inerente à interação social, a comunicabilidade torna-se um dos supostos do pacto social condorcetiano. O acordo só é possível quando os homens propõem-se a combater os mecanismos da “*duperie*”. Portanto, a garantia da livre circulação da informação é uma das condições do pacto entre soberanos⁸¹. Entretanto, não se lamenta a ausência de “transparência” originária da consciência enquanto mal moral e princípio do desarranjo social. A dis/simulação, ainda que não faça parte do jogo enquanto um suposto irreduzível, só é um mal quando gerada institucionalmente, no interior de uma sociedade dilacerada em duas “classes”, uma tendo todo o acesso privilegiado às informações e a outra, sendo incapacitada para tal. A comunicação é uma espécie de jogo. Segundo o que enunciou M. Serres, a comunicação é um jogo entre interlocutores associados contra os fenômenos de ruído e confusão, contra os que visam romper a base da comunicabilidade⁸².

qui est bien, si le libre concours des volontés particulières qui y préside seul.” (“Sur le préjugé qui suppose une contrariété d'intérêts entre Paris et les provinces”. *Oeuvres*, X, pp. 146-7).

⁷⁹ “*Tout semble annoncer que la servitude des Nègres, ce reste odieux de la politique barbare du seizième siècle, cessera bientôt de déshonorer le nôtre. / Cet autre esclavage, qui jadis a privé du droit de propriété presque tous les hommes de l'Europe, s'éteint peu-à-peu dans les pays où la rudesse des moeurs et la faiblesse de Gouvernements l'avoit conservé: ce fruit de l'anarchie disparaît avec elle, et la puissance publique, plus unie et plus forte, a chassé devant elle la foule des opresseurs.*” (“Discours de Réception à l'Académie Française”, in *Sur les Élections*, Fayard, p. 187-8.)

⁸⁰ “*Essai sur la constitution des assemblées*”, in *Sur les élections*, Fayard, pp. 363-4.

⁸¹ “*Tout homme est libre de manifester sa pensée et ses opinions* (art. IV). *La liberté de la presse, et tout autre moyen de publier ses pensées, ne peut être interdite, suspendue ni limitée* (art. V)”. (“*Projet de Déclaration des Droits Naturels...*”, in *op. cit.*, p. 418).

⁸² As distinções de M. SERRES são fundamentais para caracterizar o sentido da comunicação em Condorcet: “*Ces interlocuteurs ne sont point opposés, comme dans la conception traditionnelle du jeu dialectique, ils sont au contraire dans le même camp, liés d'intérêt: ils luttent en commun contre le bruit. Le cacographe et l'épigraphe, le cacophone et l'auditeur échangent assez leur rôle réciproque dans le dialogue, où la source devient récepteur et la récepteur, source, à un rythme quelconque, pour qu'on les*

Os homens devem portanto ter igual acesso às informações. Essa igualdade é a mais fundamental de todas. Não se pode falar em liberdade onde prevalece a “*dupe*”, nem em “*fonder le bonheur publique sur égalité de l'ignorance et de la sottise*”.⁸³ Encarregando-se de informação, o poder público, instaurado pelo pacto, propicia ao indivíduo “*connaître ses vrais intérêts, le rendre capable d'y veiller par lui-même et de les défendre*”. Essa ação afirmativa comum, enquanto formação da moral geral, é a única forma de garantir a independência e a *égalité réel* dos indivíduos. O inconveniente da democracia em nações grandes decorre da complexidade da comunicação. O pacto é perfectível e somente enquanto tal deve ser aceito, pois a comunicabilidade é sujeita a indefinidos aperfeiçoamentos.

*

Há um texto de Condorcet, escrito como dissertação para um concurso proposto pela Academia de Berlim, em torno da seguinte questão: *S'il est utile aux hommes d'être trompés*. A sonegação da informação - “da verdade”- no princípio serviria apenas aos que pretendem dominar e explorar, pois o livre acesso à mesma só se combinaria com a possibilidade de transformação das estruturas opressoras. Ou se tem um suposto “consentimento” fundado na ignorância ou, no caso da livre circulação da informação, ter-se-ia um recrudescimento da força enquanto fator de agregação. No primeiro caso, verifica-se um processo de regressão social; no outro, desencadeia-se a dissolução da “ordem” social, com a recusa de um contrato aviltante.

O texto já revela a preocupação central de Condorcet em torno da impossibilidade de fazer a informação circular livremente, isto é, propagar a verdade, sem flexibilizar a estrutura social em vista da redução dos desarranjos.

[Tal questão, supõe o autor, só poderia ter sido posta num país livre ou numa nação governada por um rei que, para ser respeitado, não necessitasse submeter seu povo aos preconceitos. Trata-se de um pressuposto que posteriormente será descartado

considère comme disputant de conserve contre un ennemi commun. Dialoguer, c'est poser un tiers et chercher à l'exclure; une communication réussie, c'est ce tiers exclu. Le problème dialectique le plus profond n'est pas le problème de l'autre, qui n'est qu'une variété - ou une variation - du même, c'est le problème du troisième homme. Ce troisième homme, nous l'avons appelé ailleurs le Démon, prosopopée du bruit (“De la communication mathématique à la mathématique de la communication.”, in *Hermès I. La communication*. Édition de Minuit, p. 41).

por Condorcet, uma vez que as influências dos princípios republicanos não admitirão mais a manutenção de ambas as alternativas. A monarquia, por mais esclarecida que fosse, não suportaria uma instrução livre, pois ela se funda num princípio sem suficiente sustentação].

*

A linguagem, recortada por imagens lúdicas, enfatiza o caráter estratégico da publicação de informações. Destacam-se duas indicações para os que têm domínio da opinião, respectivamente: aos particulares, que desejam instruir os homens, e os governos. Os inconvenientes de se instruir o povo num país dividido em opressores e oprimidos são os efeitos imprevisíveis acarretados por tal empresa. Tal é o caso, por exemplo, do perigo de se tirar conclusões falsas de opiniões e princípios verdadeiros ou de se fornecer mais munições aos exploradores do povo.

O saber a respeito das técnicas de controlar as multidões, no princípio, deve ser divulgado enquanto meio de frustrar as manobras dos que estabelecem um poder funesto, fundado na opinião. No entanto, tal remédio poderia ser usado como veneno, uma vez que estaria apenas ao alcance das minorias dominantes, pois dificilmente a massa inculta poderia utilizá-lo. Fazer circular a “verdade”, quando o “grande número” ainda não estivesse em condições de utilizar -user- tais luzes e o “pequeno número” fosse esclarecido “*sur les moyens de les rendre inutiles*”, seria mais perigoso ao povo do que não lhe informar⁸⁴. A publicação de certas verdade úteis, em momentos impróprios, ao invés de libertar, pode introduzir novos obstáculos. Portanto, sustenta Condorcet, é “*ici le cas de laisser la vérité captive, sans jamais y substituer l’erreur; et le défenseur de l’humanité doit se considerer alors, vis-à-vis de ses oppresseurs, comme un général qui ne doit point publier ses plans de campagne*”⁸⁵. Destacam-se, também, as relações entre a força e a informação. Através desta, o fraco -*petit nombre*- controla o “maior número” - *grand nombre*, opondo-o si mesmo⁸⁶.

O problema básico está na passagem dos efeitos (benéficos) da informação do nível das decisões isoladas para um patamar superior -coletivo- em que todos teriam

⁸³ *Oeuvre*, VI, p. 604.

⁸⁴ *Oeuvre*, V, p. 379.

⁸⁵ *Idem*, p. 379.

acesso à “verdade”. O “maior bem” de cada corporação -*corps de l’homme*, como o de “cada indivíduo”, é o acesso à “verdade”, pois o erro é sempre nefasto. Mas será que “*le plus grand bien de tous résulte de cette combinaison*”.⁸⁷ A imagem usada é muito mais eloqüente. Ela revela o impasse ético entre o bem de cada um e o bem de todos, numa situação de desigualdade:

*“Ce cas se résout, en dernière analyse, à celui de deux hommes, l’un fort et l’autre faible. Le bonheur des deux, considérés collectivement, est d’accord avec la justice, et demande que le fort protège le faible; mais le plus grand bonheur du plus fort le demande-t-il ?”*⁸⁸

Só é vantajoso ao forte “*opprimer*” o fraco, se este último estiver condenado a uma submissão eterna, seja por sua constituição física ou intelectual. No entanto, essa vantagem não é a mesma se o “*être faible est rationnable*”, e possui as mesmas informações, “*les mêmes idées, que l’opresseur*”. Não se tirariam tantas vantagens “*des services de l’oprimé*”, este saberia fazer valer “seus interesses” contra o “opressor”. Enfim, “*pour que l’oppression puisse être utile à l’opresseur, il faut que le opprimé soit livré à la superstition ou privé de raison*”.⁸⁹

O governo pode, “*sens risque*”, avançar o “restabelecimento da verdade”. Sem a liberdade de comunicação, não se saberá de qual lado está a opinião e o governante não poderá ter controle de sua administração, não tendo retorno que o possibilite saber se é um “tirano” ou “bom rei”. Somente um tolo se regularia⁹⁰ “*pela voz de seus cortesãos ou de seus ministros*”, enfim, por aqueles que são “*soudoie pour le tromper*”.⁹¹

⁸⁶ SERRES, M., *op. cit.*, p.15. “*Deux Curiaces l’emportent respectivement sur deux Horaces, mais, par la ruse, un Horace vaut trois Curiaces*”.

⁸⁷ *Idem*, p. 350.

⁸⁸ *Idem*, p. 350.

⁸⁹ *Idem*, p. 351.

⁹⁰ “*Sans la liberté dans les opinions, un souverain ne saura jamais s’il fait le bien ou le mal, si les terres de ses états sont cultivés ou si elles demeurent en fêche; s’il entre dans ses coffres plus de moitié de ce qu’il lève sur ses peuples; si les lois qu’il fait pour encourager le commerce ne le détruisent point; se son administration ouvre ou tarit les surces de la prospérité publique; s’il est un tyran ou un bom roi.*” *Oeuvres*, V, p. 381.

⁹¹ *Idem*, p. 380.

*

A noção de pacto enquanto aposta coletiva supõe a política como atitude estratégica, baseada em conjecturas e cálculos, num processo de apuração do “interesse comum”, expresso pela agregação das escolhas individuais. O “bem comum”, enquanto elemento integrador, distinguir-se-ia da integração de interesses conforme manobras maquiavélicas ou da manipulações do amor à pátria como algo sagrado, fruto de um entusiasmo religioso e muito menos de um imperativo ético ou dever. Mesmo admitindo que o amor à pátria seria um sentimento natural, tal como a benevolência universal, tem-se que ele se funda “*par deux seules causes morales qui agissent sur nous: notre intérêt et notre bienveillance pour les autres*”.⁹² Contudo, o amor à pátria, como todo entusiasmo, pode tornar-se pernicioso quando acompanhado de preconceitos e guiado por líderes corruptos: “*alors l’amour de la patrie s’opposera aux changements utiles; il ne sera plus que l’instrument des ennemis secrets de la nation*”.⁹³ A vida em sociedade só é possível na medida em que os homens reconheçam consciente e livremente que “*l’intérêt de tout particulier est lié avec l’intérêt de la société*”.⁹⁴

A ética condorcetiana é baseada no sentimento de identificação do indivíduo com a espécie: O “egoísmo”, enquanto manifesta o interesse corrompido, resulta de uma desvinculação do indivíduo frente à espécie, consistindo em monstruosidade, em algo anti-natural: “*l’idée qu’il existe cent mille malheureux autour de nous, diz Condorcet, est une douleur aussi réelle qu’une attaque de goutte*”.⁹⁵ Se houvesse um ardil da espécie, seria o de que o cálculo bem feito do indivíduo nunca estaria em desacordo com o benefício do “gênero humano” e dos demais seres sensíveis. Além do problema do desvio em relação à espécie, a *Dissertação* de 1790 reafirma que as instituições injustas degeneram a moral. Onde isso ocorre, o povo seria “*voleur par principe*”, pois “*lorsqu’on n’aura qu’un peu moins d’intérêt à choisir le bien que le mal, ce sera toujours le bien que l’homme*

⁹² *Id.* p. 370.

⁹³ *Id.*, p. 372.

⁹⁴ *Id.*, p. 371.

⁹⁵ *Idem.*

choisira”.⁹⁶ A mecânica social prevalece determinante da moral. Mas ela deve ser compreendida sempre em correlação com as possibilidades individuais.

Não haveria inconveniente nenhum em dizer a verdade ao povo inteiro, assim como não haveria nenhum inconveniente se cada cidadão possuísse um fuzil, desde que as instituições fossem justas, o que significa perfectíveis por um processo livre e pacífico. Não há nada a temer com o acesso do povo à instrução: *“le genre humain y gagnera”*.⁹⁷ Mas a relação entre conhecimento e força é um tanto capciosa. Condorcet não advoga, no texto de 1790, o radicalismo no combate ao erro. Aconselha mesmo um comportamento estratégico, tanto aos governantes como aos particulares.

Acentua-se então que há uma ordem de verdade válida para todas as constituições, isto é, que não se chocaria com as “formas” de nenhum sistema de governo⁹⁸. *“Il ne peut donc y avoir jamais d’inconvénients à attaquer les erreurs contraires a ses vérités”*.⁹⁹ Aos particulares ele aconselha uma “precaução prudente”. Sendo que *“... l’erreur est un mal public, c’est crime de la répandre. Mas haveria, entretanto, casos que este mal “en soi”, poderia tornar-se legítimo para “salver sa vie”; em outras ocasiões, para não chocar pessoas. Sem motivos baixos de interesse pessoal, pode-se mentir ou fingir. Seria “une admission expresse de l’erreur, mais seulement comme un cérémonial, une étiquette”*. Tal, por exemplo, seria o caso de se mentir para assegurar os direitos de cidadania de alguém. No entanto, deve-se cuidar para não se passar por imprudente ou, sobretudo, hipócrita, pois *“la ligne que sépare ici la prudence de l’hipocrisie est très-facile à passer”*.¹⁰⁰ Na Dissertação de 1790, as relações entre a verdade, o interesse e o Direito mostram o sentido lúdico do comportamento :

“Ainsi, tout homme qui enseigne ce qu’il ne croit pas est un fourbe méprisable s’il croit l’erreur nuisible aux hommes. Mas, s’il la croit utile..... alors il est innocent, autant qu’on peut être en suivant d’après une conscience trompée, le parti plus favorable à ses propres intérêts”.¹⁰¹

⁹⁶ *Id. ib.*, p. 362.

⁹⁷ *Id. ib.*, p. 375.

⁹⁸ *Id. ib.*, p. 377.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Id. ib.*, p. 384.

¹⁰¹ *Id. ib.*, p. 385.

*

A força do grande número tende a deter os atos injustos, “*nuisibles à tous*”. Trata-se de uma vontade eficaz, pois dispõe-se da força. Isso se dá em função de que “*chacun employent ses forces pour son propre bonheur, et tous employent la force commune pour le bonheur commun, il en résultera, pour la société et pour chaque individu, le plus grand bonheur dont elle soit susceptible.*”¹⁰² Entretanto, esse pacto de forças deve ser antecedido por um cálculo individual de interesses. Trata-se de uma decomposição das idéias morais complexas, realizada na língua natural. Supõe-se então a análise dos motivos de agir dados pelos “fatos”, “*c’est à dire l’influence qu’on sur les sentiments et la conduite de l’homme les différentes causes physiques ou morales.*” Dos fatos, deduzem-se regras gerais de conduta, princípios de consecução da felicidade. Neste quadro, deseje-se que os demais também façam o mesmo e, portanto, conduzam-se segundo as mesmas regras, supondo-se que tenham todos calculado bem. A consequência de semelhante cálculo é a “tendência” ao bem comum, pois o indivíduo, “*désirant nécessairement d’être heureux, voudra que les lois de son pays soient combinées de manière à lui procurer le plus grand bonheur possible.*”¹⁰³ Semelhante cálculo de vantagens pode ser efetuado por todos, supondo um país em que o acesso à verdade fosse generalizado: “*chacun voulant tout ce qui lui sera le plus avantageux, et raisonnant juste, il est clair que le plus grand nombre voudra nécessairement ce qui sera le plus utile au plus grand nombre.*”¹⁰⁴

Esse aspecto utilitário inerente às escolhas individuais identifica uma proposta para um sistema social em que prevalece o despotismo esclarecido. Portanto, a proposta em torno dos meios para se agir sobre o espírito do homem não é democrática, ainda que isso fique de qualquer modo indicado. O poder da circulação da “verdade”, da formação do espírito dos homens, fica explícito; contudo, falta ainda o movimento inverso segundo o qual os “efeitos” da informação voltar-se-iam sobre suas causas.

“*L’un de ces moyens (imprensa, legislação e educação) agira sur le peuple en éclairant ceux qui dominent sur ses opinions, en leur apprenant la manière d’attaquer les préjugés par des lois: les autres peuvent agir immédiatement sur le peuple par le moyen des chefs qui*

¹⁰² *Id. ib.*, p. 348.

¹⁰³ *Id. ib.*, p. 347.

¹⁰⁴ *Idem.*

voudraient établir la vérité. Ainsi l'impression éclairera d'abord; les lois et une éducation vraiment publique dirigée par ces lois, achèveront l'ouvrage"¹⁰⁵

Trata-se sobretudo de examinar, não se a verdade é útil aos tiranos, mas ao povo. No despotismo esclarecido tem-se um via única de formação. No jogo entre senhores e escravos "*os erros necessários para manter a opressão... são contagiosos*". Pois, a "*mistura de verdades conhecidas*" por uns com os "*erros adotados*" por outros não poderia durar. As alternativas são poucas: ou o povo escravo se esclareceria ou o povo dominante se embruteceria com aquele; ou se levantaria "*troubles plus fâcheux pour la classe opprimante, que la servitude de l'autre classe ne lui serait utile ou enfin les deux classes devindraient également la proie de quelques tyrans*".¹⁰⁶ O "erro" é sempre funesto em qualquer sistema. Isso sobretudo quando a classe opressora é a mais numerosa, isto é, "*que sa force réelle surpasse ou du moins balance la force réelle de la classe opprimée*"¹⁰⁷.

A vontade ou a força do maior número somente está em conformidade com a razão - utilidade geral, o interesse comum - no interior de um quadro de informação "perfeita". Contudo, esse "equilíbrio" é sempre progressivo, uma vez que um determinado quadro tenderia sempre a ser perturbado pela difusão de novas informações e das

¹⁰⁵ *Id. ib.*, p. 373.

¹⁰⁶ *Idem.* A análise da relação "senhor/escravo" a partir do paradigma do jogo se faz pertinente. A este respeito escreve de M. Serres: "*L'argument dialectique est alors ce cas pauvre et singulièrement restreinte d'une lutte continuée selon une direction constante, quoique brisée, entre deux pions uniques et équipuissants, c'est-à-dire entre deux éléments séparés par une distance donnée et constante selon une direction privilégiée, entrant en conflit ouvert au moment déterminé où l'un d'eux parvient à l'équipuissance par l'intermédiaire du travail et de la culture (ce qui montre curieusement qu'il ne voit pas dans le jeu de l'autre), ce conflit se terminant par la prise de possession d'un point privilégié (et qui est une impasse, ce qui brise la séquence linéaire) occupé par le prédécesseur, vaincu. Le cas est si pauvre qu'on n'en peut imaginer de paradigme que dans la généralité de la vie biologique, que le jeu musculaire de la lutte à mort entre deux adversaires, dominant et dominé, à un moment également forts et également armés, moment choisi dans l'affaiblissement du premier et la croissance du second: le Maître et l'Esclave. Plus généralement ici, un réseau différencié et instable de puissance se mêle dans un autre réseau de puissance, instable et différencié (distance abolie), et ceci dans toutes les directions de l'espace. Une stratégie complexe, pluralisant les combattants, différenciant leur force, variant sur leur situation respective au cours du temps et donc pouvant maximiser une puissance par variation de la situation, remplace la lutte biologique à mort, l'infinité des ruses possibles remplace la ruse unique de l'affrontement mortel, la grossière ruse de bravure qui gagne la vie pour avoir paru mépriser la mort.*" (SERRES, M., *op. cit.*, p. 15-16).

¹⁰⁷ *Id. ib.*, p. 351.

demandas dela decorrentes. Essa perturbação será superada quando novas deliberações coletivas determinarem novos regulamentos restabelecendo um novo equilíbrio, significando um progresso. Assim, a felicidade social, no sentido de *"bonheur des individus comme dépendant des lois sociales"*, garantir-se-ia na medida em que a verdade fosse sendo conhecida¹⁰⁸.

¹⁰⁸ *"Ainsi, le bonheur des individus comme tels, le bonheur des individus comme dépendent des lois lois sociales, sera également d'autant plus sûr, que la vérité sera plus connue."* (Oeuvres, V, p. 348).

PARTE 5

Capítulo 1

PERFECTIBILIDADE E PROGRESSO

“Sommes-nous au point où nous n'ayons plus à craindre, ni de nouvelles erreurs, ni le retour des anciennes; où aucune institution corruptrice ne puisse plus être présentée par l'hypocrisie, adoptée par l'ignorance ou par l'enthousiasme; ou aucune combinaison vicieuse ne puisse plus faire le malheur d'une nation?”¹

A noção de perfectibilidade² refere-se à condição dos seres capazes de alterarem o curso das coisas, impondo-lhes novas direções. Os ganhos do homem em relação as determinações da “natureza” resultam do poder de aperfeiçoar-se. Embora o acaso fundamental não exista no mundo, pois tudo está encadeado conforme causas invariáveis, a condição geral do homem é a de quem lida com ele, uma vez que não podemos conhecer com segurança absoluta ou certeza as poucas determinações que constatamos. Por outro lado, a própria intervenção humana no curso das coisas gera incerteza. A marcha da razão encontra obstáculos superáveis, dos quais se livra cada vez mais, tais como o obscurantismo, o fanatismo e a tirania. Contudo, o processo de incremento da racionalidade das escolhas individuais e das instituições sociais encontra uma dificuldade

¹ *Esquisse...*, Flammarion, p. 88-9.

² A “perfectibilidade” é correlata do termo progresso. No entanto, aquela significa uma disposição, uma capacidade, para melhorar-se, ao passo que progresso significa mais o resultado ou os produtos da faculdade de melhorar-se. A melhoria depende de uma escala de valores capaz de lhe aferir índices. Condorcet procurou demonstrar a perfectibilidade supostamente indefinida do gênero humano, através da análise dos progressos históricos do espírito humano. Na perspectiva positivista, o progresso em Condorcet é infinito, retilíneo, irreversível e mecânico. Ver por exemplo, Gianni M. POZZO, *Condorcet tra illuminismo e positivismo*, ed. Verona, 1980. Não objetivo negar essas características que de certa forma são inerentes ao conceito de progresso condorcetiano. Pretendo buscar novos sentidos da perfectibilidade que apontem para o seu caráter lúdico e negativo. L. Loty indicou novas possibilidades de se interpretar a noção de progresso em Condorcet: “*Le progrès ou la régression générale se mesurent comme la résultante de la combinaison de toutes ces combinaisons individuelles et collectives, progressistes et anti-progressiste, intellectuelles, sociales, économiques et politiques. Dès lors, l'histoire est fondamentalement complexe, non linéaire et non prédéterminée. Le progrès n'est pas inhérent à la temporalité*”. (“Condorcet contre l'optimisme: de la combinatoire historique au méliorisme politique”, in

inelutável, ligada à própria constituição da inteligência humana. Esse obstáculo insuperável refere-se ao “*rapport établi par la nature entre nos moyens pour découvrir la vérité et la résistance qu'elle oppose à nos efforts*”.³ A perfectibilidade é o processo contínuo de superação dos limites postos pela resistência da natureza, isto é, dos “*obstacles dont le renouvellement est inevitable à chaque nouveau progrès*”.⁴ O homem pode perder suas conquistas ou avanços, caso deixe de continuar progredindo.

O advento do “novo”, enquanto patamar superior, não implica a criação de algo ainda inexistente, mas novas combinações ou explorações de possibilidades inerentes ao que se tem. Contudo, isso acaba gerando situações antes inesperadas. A solução de alguns problemas gera novas dificuldades e exige novas soluções. Assim, a reunião dos homens conforme a identidade de interesses (defesa, caça, etc.) gera o sentimento de justiça e afeição mútua, que por sua vez gera a idéia de proteção dos direitos comuns. Para agir em comum, torna-se necessário um chefe⁵. À medida em que a sociedade torna-se complexa, surgem necessidades de novos meios de comunicação: “*On sentit donc le besoin de l'écriture, et elle fut inventée*”.⁶ O homem sempre tem necessidades de idéias ou sensações novas, “*première mobile des progrès de l'esprit humain*”.⁷

As melhorias das condições gerais, em especial frente ao que não se escolheu, são recuos das fronteiras do acaso. O acaso, combinações desconhecidas de eventos, não está nem a favor nem contra o homem. A história, campo em que ele se manifesta mais intensamente, revela a sua natureza indiferente: “*La hasard des évènements viendra troubler sans cesse la marche lente, mais régulière de la nature, la retarder souvent, l'accélérer quelquefois*”.⁸ A história é a condição de todo ser sensível, para o qual o aperfeiçoamento é exigência vital.

Condorcet, *mathématicien, économiste, philosophe et homme politique*, Colloque International. Minerve, p. 292).

³ *Esquisse*, p. 214.

⁴ *Idem*.

⁵ *Esquisse*, p. 92.

⁶ *Esquisse*, p. 83.

⁷ “*Assurés de leur subsistence, n'étant plus inquiets pour leurs premiers besoins, les hommes cherchèrent des sensations nouvelles dans les moyens d'y pouvoir*” (*Esquisse...*, pp. 97-8). Isso “*produit également le goût des superfluités du luxe, aiguillon de l'industrie, et la curiosité, perçant d'un oeil avide le voile dont la nature a caché ses secrets*.” (*Idem*, p. 113).

⁸ *Id. ib.* 105.

A perfectibilidade é necessária para manutenção dos seres sensíveis, uma forma de condição de possibilidades da existência. Aperfeiçoar-se significa aprender, acumular experiências. A aprendizagem expressa-se no desenvolvimento de dons naturais e mesmo no aumento de aptidões. Os seres sensíveis necessitam incrementar suas condições de perpetuação no ser, num processo de ultrapassagem do meramente “natural”. Essa ultrapassagem se dá pela adequação a novas condições de existência individual e reequilíbrio coletivo, ou superação de desarranjos através da passagem para um estado superior de organização. Se essa exigência de progresso coletivo é fraca e limitada entre os animais, para o homem, ela é condição essencial de existência.

A perfectibilidade humana seria cumulativa, indefinida e necessária. Através da acumulação se transferem conquistas para gerações futuras, formando-se um patrimônio comum de conhecimentos. A indefinição pode se dar tanto no sentido de que poderia haver um limite do qual os progressos se aproximariam sem cessar, sem jamais atingi-lo; ou ainda no sentido de ilimitado, ou seja, como se a conquista de um horizonte revelasse sempre outros novos limiares a serem transpostos⁹. Em qualquer uma das hipóteses não se poderia falar em perfeição. Essa concepção de perfectibilidade supõe também que o progresso pode ser indefinido no sentido de incerto, ambíguo e mesmo “indeterminado”. Nesse sentido, para Condorcet, pode-se descrever com certa pertinência um quadro da decadência do espírito humano, como o faz Rousseau, da mesma forma com que se pode escrever uma obra para defender os progressos do mesmo¹⁰. A diferença está nas conseqüências programáticas¹¹. O quadro deve evidenciar os setores da atividade humana que efetivamente contribuem para os seus progressos, a fim de se investir mais

⁹ *Esquisse*, p. 294-5.

¹⁰ A natureza uniu indissociavelmente os progressos do conhecimento e os avanços da liberdade, da virtude e do respeito pelos direitos humanos. Isso reflete a verdadeira marcha da razão. Contudo, os erros, tais como as verdades “*sont la suite nécessaire*” da atividade do entendimento, “*de cette disproportion toujours existante entre ce qu’il connaît, ce qu’il a le désir et ce qu’il croit avoir besoin de connaître.*” (*Esquisse*..., p. 87.) A luta contra os diversos tipos de preconceitos nascentes “à chaque époque des nos progrès” deve ser constante. (*Idem*, p. 87-88).

¹¹ O gênio pode abandonar os povos que esclareceu, tal como ocorreu na Grécia. O caso dos árabes também é paradigmático. Entre eles a ciência se desenvolveu juntamente com a tirania e a superstição. Mas essa exceção passageira das leis gerais da natureza logo transformou-se. “*Ainsi ce second exemple ne doit pas nos effrayer sur l’avenir; mais seulement il avertit nos contemporains de ne rien négliger pour conserver, pour augmenter les lumières, s’ils veulent devenir ou demeurer libres; et de maintenir leur liberté, s’ils ne veulent pas perdre les avantages que les lumières leur ont procurés*” (*Esquisse*..., p. 174.)

“energia” neles. A “incerteza”, a “ambigüidade” e a “indeterminação” da perfectibilidade são os elementos que a tornam necessária. Não se trata de fatalismo. O avanço não se faz sem a intervenção decisiva do homem¹². A necessidade refere-se mais ao dinamismo da perfectibilidade: ou se investe no progresso, na melhoria dos benefícios conquistados, ou se decai, arruina-se, perdendo-se os avanços adquiridos.

A perfectibilidade traduzir-se-ia em benefícios imediatos aos seus agentes: aumento da liberdade, no sentido tanto de eliminação das opressões — dor, doença, escravidão — quanto da ampliação de opções e escolhas, multiplicando os cursos possíveis da ação. Nesse caso, quanto mais se “aperfeiçoa”, mais complexa se torna a existência e mais imprevisível também. No entanto, a “previsibilidade” do comportamento do homem enquanto agente racional é possível em tese, pois enquanto tal, este escolherá a alternativa capaz de maximizar a sua perfectibilidade, o que pode ser objetivamente estabelecido. Contudo, as escolhas dependem tanto das informações disponíveis quanto do “caráter” individual. Se elas podem contar com um cálculo bem estabelecido, fundado na “segurança” das probabilidades bem pesadas, estão sujeitas também aos preconceitos, às paixões e às inclinações e fantasias dos falsos interesses. A perfectibilidade revela a liberdade humana, ainda que relativa, de intervir nos processos. O sentido, a direção e significação da perfectibilidade são averiguados em função de uma escala de valores deduzidas da constância observada na “natureza humana”, sua sensibilidade e racionalidade. Cada um agindo racionalmente não produz necessariamente um resultado

¹² J. ELLUL admite que “*La technique est arrivée à un tel point d'évolution qu'elle se transforme et progresse sans intervention décisive de l'homme, par une sorte de force interne qui la pousse à la croissance, qui entraîne par nécessité à un développement incessant(...) Il n'y a pas de choix entre deux méthodes techniques: l'une s'impose fatalement parce que les résultats se comptent, se mesurent, se voient, sont indiscutables*”. (LEVY, -Calmann., “Le Système technicien”, *apud*: ROQUEPLO, Philippe, *Penser la technique*, Seuil, p. 117) Essa autonomia da técnica seria um fator inerente à racionalidade das coisas. No entanto, não há avanço técnico sem a intervenção e a escolha humana. Se os homens não decidirem conforme a alternativa mais racional, o que depende de toda uma predisposição política e científica para tal, o avanço, o progresso, pode transformar-se em decadência. A evolução técnica é necessária não só devido à dinâmica concorrencial dos homens enquanto competidores no mercado, mas em função de uma predisposição verificável na natureza humana. Em todo caso, a intervenção decisiva do homem continua sendo necessária, pois sem escolhas individuais e coletivas racionais não se garantiria a continuidade do progresso, pelo contrário, caminhar-se ia para a decadência. O problema maior estaria no agenciamento das decisões de forma a harmonizá-las com a “necessidade do processo evolutivo da técnica”, o que não é necessário.

razoável para todos. Então, é necessário buscar ajustes para corrigir os desarranjos. O sucesso temporário dessa correção é o índice da perfectibilidade.

*

No texto *Vie de M. Turgot*, o progresso apresenta-se como decorrente da “perfectibilidade indefinida” do espírito humano. Esse “princípio” da “filosofia” de Turgot, que retoma a trilha de F. Bacon e Fontenelle, é o pivô das idéias políticas de Condorcet. Este destaca a crença de Turgot de que os males sofridos pela humanidade a levariam a uma época em que *“le retour à barbarie ne pouvait plus être à craindre.”*¹³ Contudo, no combate entre as Luzes e as trevas da superstição e da intolerância, mesmo que na Europa apresente uma vitória das primeiras, parece ter um saldo negativo na Ásia, onde os males foram *“pure perte”*, verificando-se um processo em que “revoluções seguiram-se a revoluções, tiranias às tiranias” sem haver um avanço em termos de aperfeiçoamento político. Por isso, sem o auxílio das Luzes da Europa, o gênero humano estaria condenado a uma “ignorância eterna” e a “desastres perpétuos”.¹⁴ A dinâmica do progresso, portanto, deve ser analisada no interior da história do ocidente europeu.

Para Turgot, o nosso conhecimento do universo nos induziria a crer não somente numa ordem indubitável, mas ainda numa “intenção benfazeja e conservadora”. Contudo, nossas idéias seriam limitadas e impotentes para o sentido do mundo, isto é, da ordem inerente a todo o conjunto.¹⁵ Os males físicos e morais decorreriam necessariamente da existência mesma de seres sensíveis, que, embora capazes de razão, seriam limitados. Não obstante, a perfectibilidade é um remédio, dado para algumas espécies, principalmente ao homem, cujo efeito seria lento, mas infalível¹⁶.

Essa perspectiva foi profundamente criticada no texto sobre a vida de Voltaire. A idéia de progresso não se conecta com o otimismo. Otimistas são aqueles para os quais estamos no melhor dos mundos possíveis¹⁷. Voltaire é evocado contra Rousseau como

¹³ *Oeuvres*, V, p. 13.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Id. ib.*, p. 171.

¹⁷ Condorcet evoca o poema *Desastre de Lisbonne* de Voltaire como o signo de um pessimismo construtivo: *“il appelle au milieu de ces ruines sanglantes les tranquilles sectateurs de l’optimisme; il combat leurs froides et puériles raisons avec l’indignation d’un philosophe profondément sensible aux*

defensor do progresso das Luzes, enquanto fator de perfectibilidade da espécie humana. Rousseau é lembrado no texto sobre a vida de Voltaire por ter defendido no *Emilio* o direito do povo de reformar uma constituição viciosa.¹⁸ Mas Rousseau será sempre o inimigo das Luzes e, como tal, o anti - voltairiano. Por um lado, tem-se o filósofo que via o progresso das Luzes amansar - *adoucir* - , libertar e aperfeiçoar o homem, do outro, o “escritor eloqüente” que viu o espírito humano condenado a uma eterna ignorância.¹⁹ Mas Voltaire teria razão, pois o erro e a estupidez são as únicas causas dos males humanos. As superstições seria ainda mais funesta, pois seus erros corromperiam todas as fontes da razão, sendo que seu “*fatal enthousiasme instruit à commettre le crime sans remords*”.²⁰ Condorcet completa a máxima de Voltaire: “mais os homens serão esclarecidos, mais eles serão livres” com “e a eles custará menos aí chegarem”.²¹ As Luzes acelerariam o progresso da liberdade.

No *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, o progresso, enquanto objeto de pesquisa, é delineado cuidadosamente. Visa-se um quadro histórico do progresso do espírito humano e não a história dos governos, das leis, dos costumes, dos usos, das opiniões entre os diversos povos que sucessivamente ocuparam o globo²². A exposição do método enfatiza a investigação “dos traços gerais” característicos das épocas pelas quais a humanidade teria ou deveria ter passado -*a dû passer*. Esses traços gerais atestam “*tantôt ses progrès, tantôt sa décadence*”. O “*tableau*” pretende combinar um método dedutivo com uma rigorosa apuração de fatos. Inicialmente, os fatos são apenas hipotéticos, mas tornar-se-iam “reais” na medida em que os registros históricos o fossem permitindo. Preserva-se um “justo meio entre os detalhes históricos e a pesquisa filosófica”, ao se combinar fatos e raciocínios. Visa-se “*montrer seulement comment, il -o*

malheurs de ses semblables; il expose dans toute leur force les difficultés sur l'origine du mal, et avoue qu'il est impossible à l'homme de les résoudre”, (*Oeuvres*, IV, p. 91).

¹⁸ “Rousseau n'avait été décrété à Paris que pour avoir mis son nom à l'ouvrage; il n'avait été persécuté à Genève que pour avoir soutenu, dans une autre partie d'Émile, que le peuple ne pouvait renoncer au droit de reformuler une constitution vicieuse. Cette doctrine autorisait les citoyens de cette république à détruire l'aristocratie que ses magistrats avaient établie, et que concentrait une autorité héréditaire dans quelques familles riches”. “Vie de Voltaire”, (*Oeuvres*, IV, p. 116).

¹⁹ *Id. ib.*, p. 169.

²⁰ *Id. ib.*, p. 178.

²¹ *Id. ib.*, p. 178.

²² *Oeuvres*, VI, p. 280.

homem- avait pu enrichir son esprit de de vérités nouvelles, perfectionner son intelligence, étendre ses facultés, apprendre à les mieux employer et pour son bien-être et pour la félicité commune."²³ Um outro elemento destacável no *Avertissement* é a natureza retrospectiva-prospectiva do "tableau". O leitor forçado é "*à revenir sur les mêmes idées, à les comparer de nouveau, et l'ouvrage en acquerrait plus d'unité et précision ...souvent il apercevrait des erreurs, des fautes que, en s'abandonnant à sa facilité naturelle, il aurait laisse échapper*".²⁴ O quadro necessita de novas junções (provas, desenvolvimentos, explicações). Os acréscimos não são meras notas, mas quadros menores que se comunicam, para dar mais precisão. Novas expressões são introduzidas para fixar as acepções de termos já apresentados. Os *Fragments* que se juntam ao *Esquisse* são quadros menores que se interligam ao quadro principal.

Os "traços gerais" característicos das diversas épocas não são apresentados em função da descoberta de leis de passagem de um período para outro. A configuração das épocas parece obedecer mais às necessidades metodológicas do que uma análise "metafísica" da história, do progresso e de seus períodos. Propõe-se, é verdade, descobrir a ordem das mudanças e as influências que "*chaque instant sur celui qui le remplace*". Trata-se de mostrar, porém, "*dans les modifications qu'a reçu l'espece humaine, en se renouvelant sans cesse au milieu de l'immensité des siècles, la marche qu'elle a suivie, les pas qu'elle a faits vers la vérité ou le bonheur*".²⁵ A investigação é programática. As observações "*sur ce que l'homme a été, sur ce qu'il est aujourd'hui, conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore*".²⁶ A natureza metodológica dos recortes históricos visa estabelecer determinados patamares de progresso e propõe novas possibilidades.

A Primeira Época é delimitada principalmente pelo raciocínio, devido à escassez de informação a seu respeito, limitada apenas aos relatos de viajantes²⁷. Nenhuma

²³ *Id. ib*, p.283

²⁴ *Id. ib*, p.285

²⁵ *id. ib.*, p. 80

²⁶ *Idem.*

²⁷ "*Dans la première, où les recits des voyageurs nous montrent l'état de l'espece humaine chez les peuples les moins civilisés, nous sommes réduits à deviner par quels degrés l'homme isolé, ou plutôt borné à l'association nécessaire pour se reproduire, a pu acquérir ces premiers perfectionnements dont le dernier terme est l'usage d'un langage articulé; nuance la plus marquée, et même la seule qui, avec*

observação direta seria possível, o que leva a investigação a contar sobretudo com o exame das faculdades morais e intelectuais, bem como a constituição física do homem. A investigação funda-se apenas em “conjecturas”.²⁸

Na Segunda Época, o *tableau* começa a se apoiar em grande parte “*sur la suite des faits que l’histoire nous a transmis*”.²⁹ Entretanto, esses fatos devem ser selecionados entre diversos povos, bem como reunidos e combinados a fim de se extrair a história hipotética de um “povo único”, para se formar o quadro de seus progressos³⁰. O quadro se torna realmente histórico quando dispõe de uma “*suite non interrompue de faits e d’observations*”. Com isso, nada mais “*à deviner*” e nenhuma combinação se basearia em meras suposições. Os fatos podem ser reunidos e as verdades nascem do encadeamento deles³¹. Prospectivo, o quadro traça os progressos futuros. O *tableau* do futuro, supondo a *constância das leis da natureza*, indica que o homem continuará a se aperfeiçoar, mesmo que isso soe como uma quimera. É provável, então, o triunfo a longo termo da verdade sobre o erro, malgrado as estratégias contrárias, o apoio que este recebe da “*corruption des gouvernements ou des peuples*”. O quadro indica fortes indícios do vínculo entre o progresso das Luzes, da liberdade, da virtude e do respeito aos direitos do homem.

O que garante a perfectibilidade futura é a hipótese de que as Luzes atingiram um determinado termo, espalharão entre diversas nações e penetrarão “a massa inteira de grandes povos”.³² No entanto, nesse processo histórico, a expansão das Luzes não se dá de forma apenas mecânica. Ao lado da expansão das luzes, o erro também se propagaria. Os “erros” podem retardar ou suspender a “marcha da razão”, podendo mesmo, ao

quelques idées morales plus étendues, et un faible commencement d’ordre social, le fait alors différer des animaux vivant comme lui en société régulière et durable. Ainsi nous ne pouvons avoir ici d’autre guide que des observations sur le développement de nos facultés.” (Esquisse d’un tableau historique... Flammarion, p. 85).

²⁸ *id. ib.*, p. 91.

²⁹ “*Ensuite, pour conduire l’homme au point où il exerce des arts, où déjà la lumière des sciences commence à l’éclairer, où le commerce unit les nations, où enfin l’écriture alphabétique est inventée, nous pouvons joindre à ce premier guide l’histoire des divers sociétés qui ont été observées dans presque tous les degrés intermédiaires; quoiqu’on ne puisse en suivre aucune dans tout l’espace qui sépare ces deux grandes époques de l’espèce humaine” (Esquisse, p. 85.)*

³⁰ *id. ib.*, p. 86.

³¹ *Idem.*

³² *id. ib.*, p. 86.

influenciar os eventos políticos, *“rétrograder l’homme vers l’ignorance”*.³³ Do mesmo modo que as Luzes podem “penetrar a massa inteira” de um povo, os “erros gerais” também se introduzem *“parmi les peuples, s’y propagent, s’y transmettent, s’y perpetuent”*. Contudo, os erros podem ser enquadrados e controlados, ainda que de modo não definitivo.

O quadro histórico dos progressos humanos deve incorporar os avanços do erro. Estes sempre surgiram, malgrado os avanços das luzes. Diferentes *“préjugés”* surgem entre os povos, conforme a instrução e a profissão dos homens.³⁴ Se os erros dos “filósofos” prejudicam os novos progressos da verdade, os erros dos povos retardam a propagação das verdades já conhecidas³⁵. Essa possibilidade do erro exige vigilância, ainda que numa república genuinamente democrática.

Um bom método de eleição seria fundamental para evitar a decadência dos povos. Condorcet fala, a título de fato histórico, do “povo romano”. Os acentuados aspectos democráticos de organização política romana não evitaram a ruína dessa nação. Apesar da possibilidade de reunir os cidadãos-soldados em “praça pública”, visando democraticamente eleger autoridades para um mandato passageiro, os romanos acabaram perdendo a liberdade e a soberania³⁶. Ele não souberam escolher coerentemente os rumos nacionais.

Somente a boa forma da eleição, com a liberdade de circulação da informação, garantiria as condições do progresso: a forma constitucional do modo de eleger e seus resultados decidirão *“si nous serons gouvernés par la intrigue, par la volonté de tous par celle d’un petit nombre, si la liberté sera paisible, ou si elle s’égarera dans de penibles agitations”*.³⁷ Ainda que o povo tenha um excelente “constituição” regrado suas escolhas, eles tenderiam mesmo a perder a liberdade, se não houver uma “instrução” adequada³⁸.

³³ *id. ib.*, p. 87.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ “Sur les élections”, *Oeuvres*, XII, p. 638

³⁷ *Idem.*

³⁸ “Examinez l’histoire du peuple romain, vous le verrez faire, pendant quelque temps, des progrès vers la liberté; mais comme son territoire s’agrandissait sans cesse, comme il voulait être à la fois un peuple-roi et un peuple libre, bientôt les moyens qui avaient défendu, augmenté sa liberté, ne convenant plus à son

*

Numa análise das condições materiais do progresso, encontra-se em Condorcet uma teoria do equilíbrio instável. Entre as causas da desigualdade _do desequilíbrio_ ele admite uma, que ao seu modo de ver, não tem suas causas vinculadas às más instituições e que é, paradoxalmente, o efeito do próprio progresso. Trata-se do avanço técnico na indústria. Com ele, suprime o uso de mão-de-obra, gerando desemprego:

*‘L’invention d’une machine nuit la subsistence des hommes qui y suppléaient. Un changement dans les procédés d’une art, une variation dans le goût, dans les habitudes, suffit pour priver de travail les ouvriers qui ne savent faire qu’une seule chose, ou même une certaine partie d’une chose’.*³⁹

A divisão do trabalho, a simplificação nos procedimentos produtivos *procédés des arts*, e a invenção de novas máquinas serão causas contínuas “de pobreza para diferentes classes de indivíduos”.⁴⁰ Essas causas devem crescer dia-a-dia, provocando um desarranjo progressivo. Contudo, as inovações técnicas não são tão rápidas “*pour que l’industrie laborieuse n’ait pas le temps de chercher ressources, et elle en trouvera si elle est libre, si le commerce est débarrassé de toutes chaînes*”.⁴¹ A invenção de uma máquina reduziria o custo de produção, liberando dinheiro para ser investido na produção de novos produtos: “*ce qu’on épargne sur un genre de consommation se reporte vers d’autres jouissances.*” Se há braços em busca de novos trabalhos, restará então meios de pagar seus salários. Havendo liberdade para a indústria, o equilíbrio se restabeleceria em pouco tempo: “*temps d’autant plus court qu’il y aura plus de liberté*”.⁴² As revoluções técnicas causam pobreza, mas seus efeitos seriam passageiros, pois as forças se acomodariam⁴³. Quanto maior o progresso das artes, menor então seus efeitos negativos.⁴⁴

nouvel état, et les lumières, soit des citoyens, soit des chefs, n’étant pas au niveau de ce qu’aurait exigé cette situation nouvelle, on le vit se déchirer par des guerres civiles, et tomber dans le plus honteux esclavage. (“Sur l’instruction publique”, *Oeuvres*, VII, nota 1, pp. 525-6).

³⁹ Sur les assemblées provinciales”, *Oeuvres*, VIII, p. 458.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *id. ib.*, pp. 458-9.

⁴² *id. ib.*, p. 459.

⁴³ “*Elle cessera lorsqu’il n’y aura plus à inventer de machines qui abrègent le travail d’une manière si prodigieuse, lorsqu’il ne pourra plus être question que de les perfectionner, lorsque l’usage de machines, déjà inventées en grand nombre, s’étendant sur la plupart des travaux, chacun occupera beaucoup moins le bras, et qu’ainsi une simplification, même égale, ne pourra plus avoir qu’un effet beaucoup moindre.*”.

Essa “instabilidade” verificada no nível econômico, manifestar-se-ia em todos os setores da sociedade. Entretanto, no campo político os desarranjos são mais acentuados. Essa instabilidade econômica, deixada em seu movimento “natural”, tenderia a reequilibrar-se. Todavia, no campo político, por se depender de informações que nem sempre estão disponíveis, bem como das paixões e dos interesses, os desequilíbrios tendem a persistir, perpetuando injustiças. Esse desarranjo político acaba por ameaçar os demais progressos. Contudo, os entraves ao livre progresso devem ser continuamente superados, pois a decadência é sempre iminente:

*“ A quelque point qu’il soit parvenu, si un pouvoir quelconque en suspend le progrès, rien ne peut garantir même du retour des plus grossières erreur; il ne peut s’arrêter sans retourner en arrière ”.*⁴⁵

A nota explicativa de tal retrocesso aponta para o sentido da “necessidade” do progresso. A liberdade, a igualdade e as boas leis causam necessariamente o aumento da prosperidade pública, pois aumentam os “meios de agir” ou as opções. Semelhante prosperidade acarretaria, por sua vez, novos hábitos e novas necessidades, bem como o aumento da população. Com isso, se a “prosperidade não aumenta sem cessar, a sociedade cai num estado de sofrimento”⁴⁶. Os primeiros meios de prosperidade apresentam limites, produzem, portanto, desarranjos. Se novas Luzes “*ne viennent en offrir de plus puissants, les progrès même de la société deviennent les causes de sa ruine*”.⁴⁷ Todo o desafio para se manter a liberdade e a prosperidade refere-se ao tratamento do “imprevisto”. Uma vez encontrados e empregados os meios capazes de restabelecer o equilíbrio, deles resultarão novas combinações até então imprevisas pelas leis e pelas instituições. Portanto, diz o autor, é necessário que as luzes gerais se encontrem sempre para além daquelas que dirigiram o estabelecimento do sistema social⁴⁸. Se as instituições não estiverem abertas para serem aperfeiçoadas, conforme as pressões dos desequilíbrios sociais e das instruções

Oeuvres, VIII, p. 459. Se em economia uma certa estabilização pode ser atingida, em política, o equilíbrio seria sempre perturbado, exigindo um contínuo processo de ajustamento.

⁴⁴ *id. ib.*, pp. 459-60.

⁴⁵ “Sur l’instruction publique”, *Oeuvres*, VII, P. 525.

⁴⁶ *Id. ib.*

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

ou informações disponíveis, uma nação tenderia inelutavelmente à estagnação e à decadência.

*“Tel sera le sort de toutes les nations qui ne chercheront pas dans les lumières des ressources pour les nouveaux besoins, ou un remède contre les dangers imprévus auxquels leurs prospérité même doit les soumettre ou les exposer”.*⁴⁹

*“Dans une société libre et fondée sur l'égalité, la prospérité publique, la sûreté de l'état, la conservation même des principes de cette société dépend de la bonté des choix populaires”.*⁵⁰

Adaptar-se às transformações contínuas é um desafio eterno do homem. Muda-se a temperatura, as qualidades do solo, tanto devido às “leis gerais da natureza ou pelo efeito dos *“travaux longtemps continués”*, ou da introdução de novas culturas e de novos meios nas “artes”, novas máquinas. Essas mudanças tendem, de modo geral, a mudar as relações dos cidadãos entre si e com os das nações estrangeiras. Por tudo isso, eles devem estar atentos para produzir novos “bens”, ou para reparar os males. Então é necessário “pressentir” os males e “preparar-se antecipadamente para se mudar de hábitos”.⁵¹

*“Une nation qui se gouvernerait toujours par les mêmes maximes, et que ses institutions ne disposeraient point à plier aux changements, suit nécessaire des révolutions amenées par le temps, verrait naître as ruine des mêmes opinions, des mêmes moyens qui avaient assurés sa prospérité”.*⁵²

Para os seres humanos, a única garantia da sobrevivência da espécie, ou do progresso, é a instrução continuada, e uma disposição incessante para rever princípios em função da adaptação a novas circunstâncias. O que vale para o indivíduo, vale para a espécie. O progresso só se efetiva de modo irreversível se for acompanhado por um sistema de instrução pública capaz de se incrementar também. Aperfeiçoar não significa

⁴⁹ *Id. ib.*, p. 526.

⁵⁰ “Sur les élections”, *Oeuvres*, XII, p. 636.

⁵¹ *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Flammarion, p. 72.

⁵² *Id. ib.*, p. 73.

apenas acumular “massas” de saberes, mas, sobretudo, a correção e a renovação de seus princípios⁵³, de sua ordem e orientação.

A perfectibilidade humana só é compreensível em sua dimensão coletiva, pois o homem apresenta-se sempre em sociedade. Esta deve estar permanentemente disposta a se reorganizar frente ao imprevisível, *reorientando* suas conquistas em função das novas situações emergentes do seu próprio progresso. Isso é possível com um contínuo acúmulo do saber. Este deve ser um patrimônio comum, cada vez mais acessível.

Capítulo 2

A PERFECTIBILIDADE POLÍTICA

“Les révolutions amenées par le perfectionnement général de l'espèce humaine doivent sans doute la conduire à la raison et au bonheur. Mais par combien de malheurs passagers ne faudrait-il pas l'acheter. Combien l'époque n'en serait-elle pas reculée, si une instruction générale ne rapprochait pas les hommes entre eux, si le progrès des lumières toujours inégalement répandues devenait l'aliment d'une guerre éternelle d'avarice et de ruse entre les nations, comme entre les divers classes d'un même peuple, au lieu de les lier par cette réciprocité fraternelle de besoins et de services, fondement d'une félicité commune?”⁵⁴

Casnabet sintetiza um dos pontos fundamentais da teoria da perfectibilidade em Condorcet, quando escreve que para este o conhecimento tem poder causal, operando como fator capaz de desencadear todas as demais formas de evolução, a que a sociedade for susceptível. As idéias adiantam-se às transformações reais: *“le philosophe aurait*

⁵³ *“Comme l'individu obligé de s'écarter du lieu qui l'a vu naître a besoin d'acquérir plus d'idées que celui qui y reste attaché et doit, à mesure qu'il s'en éloigne, se ménager de nouvelles ressources, de même les nations qui s'avancent à travers les siècles ont besoin d'une instruction qui, se renouvelant et se corrigeant sans cesse, suive la marche du temps, la prévienne quelquefois, et ne la contrarie jamais”.* (Cinq mémoires sur l'instruction publique, GF - Flammarion, p. 73).

⁵⁴ *Id. ib*, p. 73.

*guider l'homme d'État*⁵⁵. Entretanto, para Condorcet não há divisão do poder sem divisão do saber, o que acaba por embaralhar as linhas de comunicação ou de ação entre aqueles setores. Numa sociedade livre, “*les lumières serviront à éclairer les hommes, et non à les tromper*”.⁵⁶ Desse modo, há sempre um descompasso, um intervalo, entre as “luzes gerais” e as “luzes políticas”. C. Coutel disse a esse respeito que a soberania do povo “*requiert la diffusion des Lumières générales dont le progrès conditionne le progrès des lumières politiques*”.⁵⁷ A isso poderíamos acrescentar, não no sentido de inverter o que foi dito, mas de precisar a correlação, que o avanço da cidadania, desencadeado pela instrução ou pelo acesso às “Luzes políticas”, tende a condicionar o próprio progresso geral do espírito humano. A este respeito, diz Roger Soe que a partilha do saber refere-se tanto ao conhecimento constituído como àquele a constituir⁵⁸. Esse novo prisma da manifestação do saber nos arremete para novas perspectivas de análise da relação entre o progresso do conhecimento e do incremento dos demais setores sociais. Condorcet visa, sobretudo, ao movimento do conhecimento no tecido social, seus efeitos voltando-se sobre si mesmo, no sentido de incrementar as condições de possibilidades de seu progresso. Proponho uma abordagem do *progresso enquanto fenômeno total, vinculado a um futuro aberto*. Ainda que se conceba também a possibilidade de uma dissociação entre o progresso do espírito humano e os progressos da espécie humana, das instituições sociais e das condições de vida dos homens, uma abordagem do progresso enquanto fenômeno total, muito mais do que necessário, unilinear e retilíneo, seria mais fiel à noção de perfectibilidade em Condorcet. A perfectibilidade do espírito humano, enquanto patrimônio coletivo, depende do progresso das instituições em que este se manifesta.

⁵⁵ CRANPE-CASNABET, M., *Condorcet lecteur des Lumières*, Puf, p. 34.

⁵⁶ “De la nature des pouvoirs”, *op cit*, p. 603.

⁵⁷ COUTEL, C., “Présentation”, in *Politique de Condorcet*, Payot, p. 34-5

⁵⁸ SOE, R. “Actualité paradoxale de la réflexion de Condorcet sur l’instruction pour tous à tous les âges de vie”. *La lection de Condorcet*, L’Harmattan, p. 15). Kintzler fala da relação entre obscurantismo e luzes no sentido em que o primeiro seria tanto uma ideologia quanto um “*rapport de asservissement*”. (KINTZLER, *Condorcet: instruction publique et la naissance du citoyen*, Minerve, p. 70). Segundo Loty não haveria também uma retomada do maniqueísmo na questão da disputa entre o bem e o mal, pois o erro e a verdade, democracia e tirania teriam inicialmente a mesma origem: a característica primitivamente confusa das novas combinações do espírito susceptíveis tanto de serem desemaranhadas pela razão quanto de serem geradoras de novos preconceitos. (LOTY, L., “Condorcet contre l’optimisme: de la combinatoire historique au méliorisme politique”, in *Condorcet, mathématicien, économiste, Philosophe et Homme Politique*, Colloque International, Minerve, p. 292.

*

No *Esquisse*, propõe-se mostrar, para provar o princípio da perfectibilidade, os motivos pelos quais os progressos do espírito humano não foram sempre seguidos pelo avanço das sociedades rumo à “felicidade” e à “virtude”⁵⁹. A “mistura” de preconceitos e erros puderam desviar a efetivação dos bens que devem nascer das luzes. Tais benefícios dependeriam muito mais da pureza do que da extensão do conhecimento⁶⁰. Há uma rede de fatores influenciando o progresso. Em relação às artes, vários fatores se combinam:

“Nous montrerons l'influence qu'exercèrent sur leurs progrès la forme des gouvernements, le système de législation, l'esprit du culte religieux; nous rechercherons ce qu'ils durent à ceux de la philosophie, et ce qu'elle-même a pu leur devoir.

Nous montrerons comment la liberté, les arts, les lumières, ont contribué à l'adoucissement, à l'amélioration des mœurs;... nous prouverons que ces éloquentes déclamations contre les sciences et les arts sont fondées sur une fausse application de l'histoire; et qu'au contraire les progrès de la vertu ont toujours accompagné ceux des lumières, comme ceux de la corruption en ont toujours suivi ou annoncé la décadence⁶¹

O progresso possui dinâmica complexa: ora retarda-se, ora avança. No primeiro caso, é surpreendente o grande intervalo entre o conhecimento da arte de imprimir desenhos e a descoberta da arte de imprimir caracteres⁶². Determinadas descobertas são capazes de acelerar os avanços do saber, tal como ocorreu com a própria imprensa. Entretanto, seria a liberdade dada por condições de ordem econômica e política o fator mais ativo na produção de avanços gerais. A expansão da liberdade, que conduziria os progressos de uma civilização, permite aos homens escapar da “barbárie e de todos os males que seguem a ignorância e os preconceitos”. Todavia, sem o avanço do saber, a liberdade está ameaçada.

⁵⁹ O autor contrapõe-se totalmente às teorias da decadência e à idéia de que as Luzes teriam contribuído para tal: “Alors, on verra que cette passage orageux et pénible d'une société grossière à l'état de civilisation des peuples éclairés et libres, n'est point une dégénération dans sa marche graduelle, vers son perfectionnement absolu.. On verra que ce n'est pas l'accroissement des lumières, mais leur décadence, qui a produit les vices des peuples policés; et qu'enfin, loin de jamais corrompre les hommes, elles les ont adoucis, lorsqu'elles n'ont pu les corriger ou les changer.” (*Esquisse*, p. 102-3.)

⁶⁰ *Esquisse*, p. 102.

⁶¹ *Id. ib.*, pp. 136-7.

⁶² *Esquisse*, p. 188.

O conhecimento, em seu incremento, retorna e atua nas condições de seu progresso, pois é pela descoberta de verdades novas que a humanidade continuará a se desenvolver. Nessa correlação o progresso se dinamiza e se desembaraça. As verdades vão se arrastando num turbilhão que encontra coerência na própria necessidade de se movimentar por incremento.

*“Comme il n'est aucune d'elles (verdades) qui ne donne un moyen de s'élever à une autre; comme chaque pas, en nous plaçant devant des obstacles plus difficiles à vaincre, nous communique en même temps une force nouvelle, il est impossible d'assigner aucun terme à ce perfectionnement”*⁶³

A “sociedade” _o poder público _ deve garantir as condições de perfectibilidade da espécie humana. A instrução pública é meio de tal aprimoramento. A base das descobertas de verdades especulativas é a instrução ⁶⁴. Garanti-la torna-se imprescindível, uma vez que o “bem não pode ser durável se não se faz progressos rumo ao melhor”. Ou se marcha no sentido da perfeição, ou se expõe a ser arrastado para trás pelo “*choc continuel et inévitable des passions, des erreurs et des événements*”⁶⁵. Da mesma forma que a “natureza” humana comporta elementos impulsionadores do progresso, ela dispõe também de fatores capazes de desencadear processos de decadência, muitas vezes irreversíveis. A instrução não pode ser uma “*espèce de loterie*”, produzindo vantagens incertas para alguns privilegiados. Cabe ao poder público combinar as instituições voltadas para a instrução, de tal modo que elas oponham o acaso a si mesmo⁶⁶.

*

A *inteligência coletiva* opera por diversas vias. O *Esquisse* a caracteriza como uma espécie de sinergia de espíritos. O avanço do espírito humano encontra sua razão na interação entre as diversas atividades intelectuais:

⁶³ CONDORCET, *Cinq mémoires*, p. 68.

⁶⁴ “Il sera donc important d'avoir une forme d'instruction publique qui ne laissât échapper aucun talent sans être aperçu, et qui lui offrît alors tous les secours 'réservés jusqu'ici aux enfants des riches”. (*Cinq Mémoires*, id. ib.).

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ No jogo entre o “talento” e o “gênio”, o acaso desempenha um papel essencial. Haveria um ganho quando as diferenças de espíritos concorrem para um mesmo fim - sinergia: “*La différence de leurs esprits peut correspondre plus aisément à celle des difficultés, et que le hasard qui influe si souvent sur le*

*“Ainsi, toutes les occupations intellectuelles des hommes, quelque différents qu’elles soient par leur objet, leur méthode ou par les qualités d’esprit qu’elles exigent, ont concouru aux progrès de la raison humaine. Il en est, en effet du système entier des travaux des hommes comme d’un ouvrage bien fait, dont les parties, distinguées avec méthode, doivent être cependant étroitement liées, ne former qu’un seul tout, et tendre à un but unique”.*⁶⁷

Dois homens partindo de um mesmo ponto não farão numa mesma ciência duas vezes mais descobertas, nem avançarão mais do que um só entre eles que operasse individualmente. Mas o verdadeiro progresso da ciência não se limita apenas a ir além do já sabido, mas é também desdobrar exaustivamente em torno de um mesmo ponto, reunindo ao máximo as verdades originadas por um mesmo método e decorrentes de um mesmo princípio. No progresso normal da ciência, somente após esgotar o que já se sabe é que se pode ir além⁶⁸. Esse progresso científico de detalhe efetuado pelos homens de talento, encontrados em maior número, acabariam por compensar a menor quantidade de gênios capazes de descobertas “superiores” inesperadas, impulsionando o espírito humano, até então inerte na rotina da produção científica. O intervalo entre as verdades teóricas e as aplicações dependerá quase sempre das descobertas de “ordem inferior”.⁶⁹ O progresso depende das condições em que se efetivam a integração entre as produções geniais e as suas aplicações, entre o gênio e o “prático”.⁷⁰

Em todos os níveis da atividade epistêmica, cabe à instrução preparar os espíritos adequados. Os que possuem disposição para a ciência não devem deixar jamais de ter contato com a mesma, no tempo certo para a sua formação⁷¹. A preocupação com os avanços do saber a se constituir é um dos fatores fundamentais no domínio do progresso.

*

choix des objets de nos recherches, et même sur celui des méthodes, doit produire alors plus de combinaisons favorables”. (Idem, p. 69).

⁶⁷ *Esquisse*, p. 259.

⁶⁸ *Cinq mémoires*, p. 69.

⁶⁹ *Id. ib.*, p. 70.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ *“Jusqu’ici, un très petit nombre d’individus reçoivent dans leur enfance une instruction qui leur permette de développer toutes leurs facultés naturelles. A peine un centième des enfants peut-il se flatter d’obtenir cet avantage, et l’expérience a prouvé que ceux à qui la fortune l’a refusé, et qu’ensuite la*

A instrução não é apenas formação, mas um contínuo processo de reciclagem da informação. É uma espécie de informação em *tempo real*, voltada para as decisões tomadas conforme as referências do saber acessível em cada situação. No campo político, as decisões são sempre arriscadas, pois podem tanto conduzir a uma sociedade mais justa, quanto caminhar no sentido de comprometer a própria democracia, fazendo emergir algum tipo de despotismo. Os rumos político e institucionais são determinados pelas informações disponíveis circulando entre os cidadãos. Das transformações constantes, as quais estão sujeitas as sociedades, diz Condorcet, “*peut résulter ou de nouveaux biens dont il faut se trouver prêt à profiter, ou des maux qu’il faut savoir réparer, détourner ou prévenir. Il faudrait donc pouvoir les presentir et se préparer d’avance à changer d’habitudes*”.⁷² A estratégia consiste em antever, em modelar o cenário mais provável, mantendo constantemente o controle das decisões.

A busca do equilíbrio, da supressão das injustiças, deve ser constante. A este respeito, diz a *Primeira Memória sur l’instruction publique*:

“L’excès du mal peut seul corriger une nation livrée à la routine, tandis que celle qui, par une instruction générale, s’est rendue digne d’obeir à la voix de la raison; qui n’est soumise à ce joug de fer que l’habitude impose à la stupidité, profitera des premières leçons de l’expérience, et les préviendra même quelquefois”.⁷³

Ainda que seja fundamental ensinar aos jovens o que lhes é útil saber para gozar de seus direitos e exercer uma profissão, a liberdade de fato só se garante através de uma “outra espécie de instrução que deve abraçar toda a vida”. A experiência mostra que não há “*de milieu entre faire des progrès ou des pertes*”.⁷⁴ Trata-se de um processo contínuo de “fortalecimento da razão”, de “nutrir por conhecimentos novos” os já adquiridos e de “corrigir erros” e “retificar noções” incompletamente recebidas. Essa renovação é necessária tanto para manter em atividade o espírito humano, que definharia e perderia o que já adquirira se caísse no ócio, quanto pela necessidade da readaptar-se às novas situações. A instrução pública deve ser contínua:

force de leur génie, aidée d’un heureux hasard, a mis à portée de s’instruire, sont restés au-dessous d’eux-mêmes”. (Id, p. 68).

⁷² Id. ib., p. 73.

⁷³ Id, p. 73.

*“...la découverte des vérités nouvelles, le développement, le progrès ou l'application des vérités déjà connues, la suite des événements, les changements dans les lois et les institutions, doivent amener des circonstances où il devienne utile, et même indispensable, d'ajouter de nouvelles lumières à celles de l'éducation. Il ne suffit pas que l'instruction forme des hommes; il faut qu'elle conserve et perfectionne ceux qu'elle a formés qu'elle les éclaire, les préserve de l'erreur, les empêche de retomber dans l'ignorance”.*⁷⁵

As influências entre o progresso do espírito humano e a instrução são “recíprocas”.⁷⁶ Enfim, cabe à “sociedade” preparar meios acessíveis de instrução e informação, capacitando todos a “*chercher les vérités qu'il leur serait utile de connaître.*”⁷⁷

O objetivo da educação não deve ser consagrar as opiniões estabelecidas, mas pelo contrário, “submetê-las ao livre exame das sucessivas gerações, que se esclareceriam cada vez mais”⁷⁸. Cabe ao poder público apenas reger a instrução comum, sendo que as “famílias” deveriam cuidar do resto da educação⁷⁹. Não há compatibilidade entre ensino público e idiosincrasias particulares. Ainda que prevalecesse a liberdade e a tolerância entre os cidadãos, a instrução pública deveria ter como critério o universal, o espírito humano, genérico, epistêmico. Da mesma forma que os particulares não devem impor suas idiosincrasias enquanto critério para o a instrução comum, o poder público - *corpo de representantes* - também não deve impor nenhuma crença⁸⁰. Ao poder público cabe apenas criar e preservar as condições do progresso do espírito humano, devendo opor às estratégias dos erros “todas as forças da verdade”. Contudo, o governo não pode jamais “*decider où réside la vérité, où se trouve l'erreur*”. A usurpação da liberdade na determinação da verdade pode ocorrer tanto no nível geral - nos rumos do espírito

⁷⁴ *Idem*, p. 74.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ “*Le progrès des sciences assurent les progrès de l'art d'instruire, qui eux-mêmes accélèrent ensuite ceux des sciences; et cette influence réciproque, dont l'action se renouvelle sans cesse, doit être placée au nombre des causes les plus actives, les plus puissantes du perfectionnement de l'espèce humaine.*” (Esquisse, pp. 289-90).

⁷⁷ *Cinq mémoires...*, *op. cit.*, p. 75

⁷⁸ *Idem*, p. 87.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Idem*, p. 88: “*Si quelques opinions lui paraissent des erreurs dangereuses, ce n'est pas en faisant enseigner les opinions contraires qu'elle doit les combattre ou les prévenir.*”

humano, como também no nível individual. Ninguém deve ter a pretensão de decidir exclusivamente os critérios da verdade quer em ciência, em política ou em moral⁸¹. A autonomia da atividade científica é indispensável para o progresso total. Essa autonomia deve ser garantida pela legislação, resultante das interações de forças sociais, inerente ao jogo de interesses políticos. Por sua vez, o jogo político só evolui, no sentido de garantir liberdades maiores, conforme os progressos do espírito humano capacita-o com novas luzes.

*

O progresso do espírito humano é possibilitado na medida em que o conhecimento torna-se patrimônio comum e, com isso, pode influir nas deliberações coletivas, que determinariam sua maior ou menor liberdade. A “escravidão do espírito” se extingue com o advento de uma crítica esclarecida e de uma instrução geral. Os benefícios do saber não se limitariam mais apenas aos “castelos”, passando a atingir também a “massa do povo”. As Luzes tornar-se-iam “objeto de um comércio ativo e universal”.⁸² Pelo menos, isso teria se verificado onde a autoridade dos homens foi substituída pela autoridade da razão. Com a invenção da imprensa, no fim da Sétima Época, essa tendência teria sido acelerada. Os impressos propulsionaram o avanço do espírito humano, pois tornaram o seu patrimônio mais acessível, facilitando as aplicações dos seus princípios. Ocorreu também uma maior intervenção crítica e criativa dos sábios, espalhados pelos diversos cantos do globo. A imprensa foi um dos inventos que mais teria acelerado o progresso. Ela revolucionou a intercomunicação, criando um espaço público inteligente, móvel, sujeito às

⁸¹ Nenhuma entidade pública ou privada deve determinar os rumos do espírito humano quer no tocante ao progresso do saber ou da sua difusão: “*Que ces corps soient des ordres de moines, des congrégations de demi-moines, des universités, de simples corporations, le danger est égal. L’instruction qu’ils donneront aura toujours, pour but, non le progrès des lumières, mais l’augmentation de leur pouvoir non d’enseigner la vérité, mais de perpétuer les préjugés utiles à leurs ambition, les opinions que servent leur vanité...; et dans l’art même de chercher la vérité, on verrait s’introduire l’ennemi le plus dangereux de ses progrès, les habitudes consacrées.*” (Cinq mémoires, p.89). As corporações de ensino poderiam retardar os progressos do espírito humano. Atuariam de forma a difundir “*petits préjugés de detail*” capazes de confundir a rota do progresso e difusão da verdade. “*Ils, pergunta Condorcet, ne pourraient pas retarder assez ces progrès pour donner le temps de river les nouveaux fers qu’ils nous destinent avant que leur poids nous eût avertis de les briser? Qui sait si le reste de la nation, trahie à la fois et par ces instituteurs, et par la puissance publique qui les aurait protégés, pourrait découvrir leurs projets assez tôt pour les déconcerter et les prévenir? Créez des corps enseignants, et vous serez sûrs d’avoir crée ou des tyrans, ou des instruments de la tyrannie.*” (Id. ib., p. 89)

⁸² *Esquisse*, p. 188.

mais diversas intervenções para a análise, a crítica, o acúmulo e a expansão do saber⁸³. Com os materiais impressos tem-se um “meio de se falar à nação dispersa”. Os seus efeitos políticos, em favor do progresso das instituições sociais, são revolucionários, devido ao vigor dado à opinião pública. Forma-se um tribunal independente de todo poder humano, ao qual é difícil de se esconder algo e mesmo de se livrar dele. Uma opinião torna-se poderosa não só pelo grande número que dela participaria, mas, sobretudo, pela sua energia: *“les motifs qui la déterminent agissent à la fois sur tous les esprits, mêmes à des distances très éloignées.”*⁸⁴ Com a imprensa, a deliberação coletiva *virtualizou-se*. Agora, ela pode ocorrer sem a reunião dos cidadãos em assembléias para se influenciarem mutuamente, a fim de determinar o voto. Os homens dispersos podem “examinar, deliberar, julgar como se estivessem reunidos”. Isso restringe cada vez mais as assembléias ao papel de meros centros formais de votação, que funcionariam não necessariamente com a presença física do cidadão. As assembléias vão perdendo a função de instruir, doutrinar e influir⁸⁵. Tanto no nível mais genérico da deliberação, em que a vontade geral seria apurada, quanto no nível específico das deliberações efetuadas pelos representantes, os efeitos da imprensa teriam sido fundamentais para a manutenção e garantia dos direitos. Com ela, a possibilidade de controle do primeiro nível de exercício do poder público, a atividade de determinar a representação, sobre o segundo, o “administrativo”, torna-se viável, na medida que os afazeres públicos seriam divulgados e criticados.

⁸³ *“Sans le secours de cet art, aurait-on pu multiplier ces livres destinés à chaque classe d'hommes, chaque degré de instruction? Les discussions prolongées qui seules peuvent porter une lumière sûre dans les questions douteuses, et affermir sur une base inébranlable ces vérités trop abstraites, trop subtiles, trop communes des savants, pour ne pas être bientôt oubliées et méconnues; les livres purement élémentaires, les dictionnaires, les ouvrages où l'on rassemble, avec tous leurs détails, une multitude de faits, d'observations, d'expériences, où toutes les preuves sont développées, tous les doutes discutés; ces collections précieuses qui renferment, tantôt tout ce qui a été observé, écrit, pensé, sur une branche particulière des sciences, tantôt le résultat des travaux annuels de tous les savants d'un même pays; ces tableaux de toute espèce, dont les uns offrent aux yeux des résultats que l'esprit n'aurait saisis qu'avec un travail pénible, les autres montrent à volonté le fait, l'observation, le nombre, la formule, l'objet qu'on a besoin de connaître, tandis que d'autres enfin présentent, sous une forme commode, dans un ordre méthodique, les matériaux dont le génie doit tirer des vérités nouvelles: tous ces moyens de rendre la marche de l'esprit humain plus rapide, plus sûre, et plus facile, sont encore des bienfaits de l'imprimerie.”* (Esquisse, p. 189). Condorcet teria vislumbrado nas possibilidades da imprensa uma versatilidade que somente a revolução da informática tem conseguido efetivar.

⁸⁴ *Idem*, p. 188.

⁸⁵ *Oeuvres*, X, p. 204. *“C'est par l'impression seule que la discussion dans un grand peuple peut être vraiment une; qu'on peut dire que tous ayant pu suivre la même instruction, dédient réellement sur un même objet”*.

O papel da imprensa é decisivo para se manter as condições do progresso total. No texto *Vie de M. Turgot*, acentua-se o papel da liberdade da imprensa como causa do triunfo da verdade sobre o erro, bem como do combate aos abusos. Com o seu livre uso, as grandes injustiças seriam dificultadas, pois a opinião geral dirigiria o rumo nacional, sob qualquer que seja a autoridade⁸⁶. O poder estratégico da imprensa seria invencível. Os erros novos seriam combatidos no seu nascedouro: “*souvent attaquée avant même d’avoir pu se propager*”, eles não teriam tempo de “*pouvoir s’enraciner dans les esprits*”.⁸⁷

*

A acumulação do saber, as revoluções do espírito humano, capazes de refazer os princípios do conhecimento e reorganizar a sua massa, e as técnicas de propagação do mesmo, só se tornará um processo sempre ascendente, quando as sociedades forem organizadas de modo a permitir semelhante avanço. Contudo, isso se efetiva na medida em que a sociedade vai incorporando o avanço do saber, e se organiza em função do mesmo. Nesse processo de progresso total, ambos tenderiam a um incessante aperfeiçoamento. Entretanto, admite Condorcet, para o entendimento disso, exige-se mostrar o progresso do saber não em relação aos homens que o cultivaram e o aperfeiçoaram, mas investigá-lo em função de “*ses effets sur la opinion générale*”. Deve-se iniciar observando a destruição dos preconceitos que afligiram e corromperam a “massa geral dos indivíduos”, nas mais diversas épocas⁸⁸.

O *Esquisse* procura evidenciar a idéia de que as condições políticas são fundamentais para o progresso da ciência. Entre elas, destacam-se o nível de liberdade econômica, intelectual, o respeito aos direitos do homem e maior ou menor flexibilidade em torno da aperfeiçoamento constitucional. O caso romano é sempre paradigmático: “*Ce n’était pas au milieu des convulsions de la liberté expirante que la science sociale aurait pu se naturaliser et se perfectionner. Sous le despotisme des Césars, l’étude n’en eût paru qu’une conspiration contre leur pouvoir*”.⁸⁹ O despotismo tende a levar o espírito humano à decadência. Quando a “tirania” visa a submeter a “massa de um povo”

⁸⁶ *Oeuvres*, V, p. 209.

⁸⁷ *Esquisse*, p. 188.

⁸⁸ *Esquisse*, p. 225.

⁸⁹ *Idem*, p. 135.

apenas à vontade de uma parte da mesma, ela lança mão dos preconceitos e ignorância de suas vítimas⁹⁰. Isso verificou-se durante a Idade Média, tanto no oriente como no ocidente. A decadência mostra-se pela superação em ignorância, corrupção e sofrimento de um século em relação a seu antecedente. Entre os árabes, por exemplo, a ciência era livre. Eles chegaram mesmo a recuperar elementos da sabedoria grega. No entanto, eram submetidos a um despotismo “consagrado” pela religião. Ali, a luz brilhou por alguns momentos, para depois deixar lugar para a mais densa escuridão. “*L'on vit donc, pour la seconde fois, le génie abandoner les peuples qu'il avait éclairés; mais c'est encore devant la tyrannie et la superstition qu'il est forcé de disparaître*”.⁹¹ Contudo, esses casos de decadência, antes de produzir um pessimismo e um ceticismo, devem “*avertir nos contemporains*”. Trata-se de nada negligenciar para conservar e incrementar o conhecimento, se realmente se quer ser livre, se não se quer perder as vantagens que as Luzes oferecem⁹².

A Sétima época do *Esquisse* termina constatando que até então as Luzes não teriam atingido ainda a massa do povo⁹³. Essa época teve como característica geral dispor o espírito humano para a revolução que teria desencadeado o advento da imprensa. No final da Oitava Época, depois de as bases da ciência moderna terem sido estabelecidas por Bacon, Galileu e Descartes, ainda que o espírito humano não fosse livre, ele aprendera que “foi formado” para sê-lo.⁹⁴ Um povo, a República Francesa, escapa da influência do despotismo e da superstição. A razão quebra as suas últimas cadeias, liberando sua marcha, sujeitando-se apenas aos obstáculos que se apresentariam inevitavelmente em decorrência dos novos progressos, o que é algo constitutivo do espírito humano.⁹⁵ Tal desequilíbrio é, na verdade, menos um obstáculo do que um motor de impulsão do progresso. Os efeitos do progresso, então, podem ser sentidos: refinamento dos costumes, florescimento da indústria e do livre comércio e diminuição da violência econômica, a escravidão. Tem-se que o progresso da “filosofia” e da propagação das luzes influenciam

⁹⁰ *Id.*, p. 168.

⁹¹ *Esquisse*, p. 173.

⁹² *Idem*, p. 74.

⁹³ *idem*

⁹⁴ *Id.*, p. 212.

⁹⁵ *Id.*, pp. 213-4.

mais sensivelmente a “opinião”, que por sua vez atua sobre as “nações” e seus “chefes”. Enfim, ele produz uma “revolução” na “massa inteira de alguns povos”, cuja expansão tende a atingir toda a “generalidade do espécie humana”⁹⁶. Os próprios efeitos do conhecimento, sua penetração na massa de indivíduos, torna-se a garantia de seu progresso. A garantia de sua necessária continuidade, só pode ser um fato quando não puder “*descendre désormais au-dessous du point où elle a été portée*”. Isso supõe que “os princípios da filosofia, as máximas da liberdade, o conhecimento dos verdadeiros direitos dos homens e de seus interesses reais” sejam “espalhados num grande número de nações, dirigindo, em cada uma delas, as opiniões de um grande número de homens”⁹⁷.

Os efeitos da expansão do saber ou de sua apropriação social como garantia do progresso são averiguados com profundidade na Décima Época e no *Fragment sur l'Atlantide, nos “tableaux”* da cidade futura, ou do cenário mais provável e mais desejável. O que constitui em garantia do progresso é o advento de uma sociedade fundada no Direito, na idéia de “igualdade”, “liberdade” e “segurança”, em que as instituições são dispostas de tal modo que jamais permitiriam uma recaída na tirania ou no despotismo. Trata-se, sobretudo, de uma sociedade em que as escolhas seguem a “preferência” da maioria, as quais seriam apuradas com o maior rigor possível, ou pelo menos haveria um disposição geral para tal, uma vez que a eficácia da deliberação coletiva será sempre questionável.

*“Avons-nous fixe des règles précises pour choisir, avec assurance, entre le nombre presque infini des combinaisons possibles, où les principes généraux de l'égalité et des droits naturels seraient respectés, celles qui assurent davantage la conservation de ces droits, laissent à leur exercice, à leur puissance une plus grande étendue, assurent davantage le repos, le bien être des individus, la force, la paix, la prospérité des nations?”*⁹⁸

*

As conseqüências do conhecimento no seio social não são sentidas imediatamente. Exige-se disposição, abertura e competência dos canais receptores, para absorvê-lo e aproveitá-lo. Os intervalos entre a descoberta da verdade e a sua aplicação não obedecem

⁹⁶ *Id.*, p. 216

⁹⁷ *Id.*, p. 259.

⁹⁸ *Esquisse*, p. 283.

nenhuma necessidade intrínseca. Por não serem mecânicos, imediatos, podem variar desde um prazo imediato até a um tempo indefinido. O conhecimento acumulado permanece disponível, enquanto patrimônio. No entanto, o acesso ao mesmo pode ser interditado a uma parte da sociedade, uma vez que a codificação do saber é feita numa linguagem acessível apenas a uma elite. É necessária uma linguagem que permita ao mesmo tempo um uso analítico, específico dos sábios em suas comunicações e interações no incremento do conhecimento, e que, ao mesmo tempo, possa ser traduzida agilmente para uma codificação funcional, prática⁹⁹.

No final da “Nona Época” do *Esquisse*, ao se comentar os problemas da aplicação do saber, diz-se que a posse dos mais comuns objetos de consumo que satisfazem às necessidades dos trabalhadores do campo, deve-se aos longos esforços de uma indústria auxiliada -*secondée*- pelas ciências. A posse dos referidos bens liga-se historicamente ao ganho da batalha de Salamina, sem a qual o despotismo oriental ameaçaria envolver a terra inteira. A aplicação, os efeitos sociais do conhecimento, depende, em certos aspectos, dos acasos, quer dizer, da combinação de causas as mais diversas na produção de um fenômeno, tal como a vitória em uma batalha. As linhas de comunicação entre a teoria e a prática podem até mesmo ser perdidas, ou permanecerem, durante muito tempo, improváveis, duvidosas:

“ *Le matelot, qu’une exacte observation de la longitude préserve du naufrage, doit la vie à une théorie qui, par une chaîne de vérités, remonte à des découvertes faites dans l’école de Platon, et ensevelies pendant vingt siècles dans une entière inutilité.*”¹⁰⁰

O progresso da sociedade é imprescindível, necessário, ao avanço do conhecimento. Todavia, o incremento deste último, por si só, caso ocorra, não desencadeia o avanço daquela. Não haveria uma correlação necessária entre progressos da

⁹⁹ “On voit que cette langue pourrait être employée pour exposer, ou la théorie d’une science, ou les règles d’une art. Com uma semelhante língua poder-se-ia neutralizar um dos fatores de dominação social inerente à codificação do saber. “*Une telle langue n’a pas l’inconvénient d’un idiome scientifique, différent du langage commun*”. Ela não dividiria a sociedade em dominantes e dominados. Uma possuindo a chave de todas as ciências e a outra, reduzida a uma impossibilidade quase absoluta de adquirir conhecimentos. “*Ici, au contraire, la langue universelle s’y apprendrait avec la science même, comme celle de l’algèbre; on connaîtrait le signe en même temps que l’objet, l’idée, l’opération qu’il désigne.*” O conhecimento de tais signos possibilitaria o conhecimento de outros novos necessários à aquisição de novas verdades. *Esquisse*, p. 292.

ciência e das artes, aperfeiçoamento moral e o advento da felicidade humana. O progresso não é tão necessário e mecânico. Disso resulta a urgência de se investigar a forma de deliberação coletiva, cujos vícios seriam o principal fator de decadência. Os planos de investigação e aplicação da ciência serão sempre imprescindíveis

Tomado como único sentido da vida humana, o progresso é necessário. O homem revela um “instinto de perfectibilidade”. A história prova que o progresso, a manifestação daquele instinto, é viável, ainda que só ocorra quando as condições políticas o permitam de fato. Não há uma crença ingênua de que o espírito humano enquanto produtor do conhecimento _de ciência e técnica_ arrasta, com o seu avanço, as condições “sociais”, eliminando a opressão ou as formas perversas de relações entre os homens. As relações de poder são relações de saber, bem como as relações de saber são relações de poder. Na conclusão do *Fragment sur la liberté de la presse*, reconhece-se que “*le bonheur des hommes dépend en partie de leurs lumières, et le progrès des lumières dépend en partie de la législation de l'imprimerie*”.¹⁰¹ Embora a legislação não tenha “*aucune influence sur la découverte des vérités utiles, elle en a une prodigieuse sur la manière dont les vérités se répandent*”.¹⁰² O problema da circulação das Luzes inerente ao agenciamento do “saber geral”, em função do “saber político”, torna-se uma questão determinada pelas próprias relações de poder entre os homens. Assim, o problema da legislação apresenta-se “como uma das inevitáveis causas das diferenças de opinião que existem entre os homens esclarecidos, aquelas do público e as opiniões das pessoas que ocupam cargos”.¹⁰³

O poder causal do conhecimento é relativo. Sua eficácia depende da sua situação no interior das relações de forças, nas interações humanas, marcadas pelos elementos irracionais. O conhecimento enquanto poder emancipatório só atua mecanicamente numa situação ideal, puro e isento do ruído inseparável das imprecisões da linguagem vulgar, dos preconceitos sempre nascentes e dos problemas inerentes ao próprio progresso. As Luzes apenas esclarecem a rota, mas não dão forças para corrê-la. A disposição não viria, entretanto, das profundezas da alma, mas numa certa disposição do espírito para aplicar o

¹⁰⁰ *Esquisse*, p. 263..

¹⁰¹ *Oeuvres*, XI, p. 312.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ *Idem*.

saber. Isso requer distanciamento dos preconceitos e preparo para manejar o saber disponível. Na perspectiva coletiva, cabe criar uma máquina capaz de produzir decisões conforme as Luzes. Uma preferência coletiva razoável é possível. Um bom sistema de eleição deve supô-la como altamente provável. Mas tal máquina, mesmo que perfeita em sua forma, não estaria isenta do erro, devido aos efeitos do acaso, dos paradoxos, da qualificação dos cidadãos que vão compô-la nos seus diferentes níveis de organização, que estão sujeitos não apenas às Luzes, mas também aos preconceitos, às paixões, aos interesses, e às influências dos seus pares.

Por tudo isso, não haveria informação moral ou política perfeita. Assim, todas as regras ou leis são perfectíveis, sujeitas a revisões constantes. *“les législateurs d’aujourd’hui ne sont que des hommes, qui ne peuvent donner à des hommes, leurs égaux, que des lois passagères comme eux”*.¹⁰⁴ A lei mais sagrada é a que marca o termo em que as demais serão substituídas¹⁰⁵. O descompasso entre as Luzes gerais e políticas é um fato existente em toda época:

*“En effet, si dans les sciences morales et politiques, il existe à chaque instant une grande distance entre le point où les philosophes ont porté les lumières, et le terme moyen où sont parvenus les hommes qui cultivent leurs esprit, et dont la doctrine commune forme cette espèce de croyance généralement adopté qu’on nomme opinion, ceux qui les affaires publiques, qui influent immédiatement sur le sort du peuple, quelque soit le genre de leur constitution, sont bien loin de s’élever au niveau de cette opinion; ils la suivent, mais sans atteindre, bien loin de la devancer, et se trouvent constatement au-dessous d’elle, et de beaucoup d’années, et de beaucoup de vérités”*¹⁰⁶

Embora haja sempre esse descompasso, nas “ciências políticas” existe uma ordem de verdades que não são úteis senão quando conhecidas (*“lorsqu’elles sont généralement connues et avuées”*¹⁰⁷). Condorcet propõe que o advento de métodos técnicos¹⁰⁸ e de uma

¹⁰⁴ “Lettres à A. M. de Montmorecy”, *Oeuvres*, IX, p. 375.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 376.

¹⁰⁶ *Esquisse*, p. 216.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 291.

¹⁰⁸ Como método técnico entende-se a arte de reunir um grande numero de objetos numa disposição sistemática que permitirá se ver num golpe de vista - *d’un coup d’oeil*- as relações e as combinações, bem como formar novas descobertas. (Ver *Esquisse*, p. 291).

língua universal auxiliariam a instrução e a propagação das verdades necessárias em política.

Uma democracia em *tempo real* _cujas decisões dependem das informações sempre renovadas sobre si mesma_ pode levar à pior das ditaduras ou a catástrofes políticas. A distribuição dos níveis de deliberação vincula-se a essa ameaça. Segundo o autor, a sociedade ideal que tivesse atingido o grau de perfeição “*auquel on doit tendre sans cesse*”, só existiria quando “nenhum artigo das leis não se tornasse obrigatório senão depois de ter sido submetido imediatamente ao exame de todo indivíduo, membro do Estado, gozando da razão e não sendo nem chamado a julgamento por algum crime, nem privado de seus direitos por uma condenação legal; e que cada um dos cidadãos, tendo pronunciado se esse artigo contém ou não contém um atentado a seus direitos, a maioria decidira em favor do artigo proposto segundo uma forma regulada por uma lei anterior”.¹⁰⁹ Esse direito condiciona-se à instrução, uma vez que “*plus les hommes s’éclaireront, plus l’exercice de se droit individuel s’étendra*”.¹¹⁰ É em função disso que nem todas as leis devem ser simples conseqüências dos direitos dos homens, sendo, portanto estabelecidas em função das regras da prudência ou do interesse comum.

O “arbitrário” será necessário enquanto os cidadãos não forem adequadamente instruídos para decidir sobre tudo. Entende-se por arbitrário sempre uma decisão tomada ao acaso, ignorando o que a justiça exige.¹¹¹ Uma lei não é arbitrária quando é consentida pela maioria e não é dada aleatoriamente quando baseada em informações suficientes. A garantia da ordem social passa pelo equacionamento desses fatores:

*“En bornant ainsi le droit individuel des citoyens à prononcer seulement sur ce qui est ou n’est pas contraire à leurs droits, on leur en conserve donc la portion relative à l’établissement et au maintien de l’ordre social, précisément dans toute l’étendue où leurs lumières leurs permettent de l’exercer réellement”*¹¹².

A vontade do povo só é evidente quando formalmente pronunciada. Só assim se faz conhecer e, portanto, torna-se executável. “*Il faut que sa volonté soit connue pour*

¹⁰⁹ “Sur la nécessité de faire ratifier la Constitution par les citoyens”, *Oeuvres*, IX, p. 429.

¹¹⁰ *Id. ib.*

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² *Idem.*

qu'elle soit exécutée, et que, pour qu'elle soit connue, il faut qu'il donne à des représentants le pouvoir, ou de prononcer en son nom, ou de le consulter, sous les formes qui amènent nécessairement une décision".¹¹³ Um dos papeis da ciência política é o de estabelecer o nível de instrução de uma população, para, a partir disso, redefinir os "limites" da cidadania. O exercício da cidadania deve ser regulamentado, ainda que isso dependa de si mesmo, suponha o consentimento. Assim, quanto mais um povo fosse instruído, mais ele estaria apto a aumentar o seu espaço decisório, e, contudo, teria maior consciência das deliberações que deveria delegar, por não ter competência para assumi-las. A questão não é meramente de competência ou incompetência técnica, no sentido de discriminação do exercício da cidadania, mas do reconhecimento da idoneidade maior de uns em relação a outros pelos próprios pares. Esse reconhecimento do mérito é o principal objetivo da eleição de representantes. Condorcet mostrou que esse processo de escolha é extremamente complicado e paradoxal. Não se admite como verdadeira a opinião de que a vontade tumultuada dos habitantes de uma localidade seja lei, ou que a vontade do povo, de qualquer modo que ela se manifeste, tenha a mesma autoridade daquela expressa segundo uma forma prescrita por uma lei reconhecida¹¹⁴. Contudo, os aspectos formais da apuração da vontade geral, no seus mais diversos níveis de manifestação, ainda que fundamentais, não dariam conta de uma racionalização completa da atividade política. As decisões públicas estão sujeitas as mais diversas vicissitudes.

O *espírito geral* de uma nação é dinâmico e impuro, por isso Condorcet teria preferido o termo *estado atual das luzes*. É em função desse estado que se estabelece a *negociação* política. Trata-se de evitar as diferentes causas de erros "*aussi sûrement que le permet l'état des lumières du pays*" em questão¹¹⁵. Por mais perfeita que seja uma lei, sua conformidade com o saber disponível, ela muitas vezes deve ter sua aplicação adiada em função do choque que causaria na opinião majoritária. Nesse sentido, o próprio pensamento de Condorcet revela essa tensão entre o ideal e o possível em política. Há um intervalo entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. É em função da diminuição desse hiato que os amigos da humanidade devem apostar e trabalhar. Os direitos do

¹¹³ "Instruction sur le Droit de Souveraineté -9 aout 1792"- , *Ouvres*, X, p.538.

¹¹⁴ *Ouvres*, IX, p. 457.

¹¹⁵ "Lettres d'un bourgeois de New Heaven, in *Sur les élections*, p. 209.

homem se deduzem de uma única verdade, o princípio universal segundo o qual “*ele é um ser sensível, capaz de formar raciocínios e de adquirir idéias morais*”.¹¹⁶ Contudo, ao se propor um projeto de lei, dever-se-ia, por força das circunstâncias políticas e do estado atual das luzes, restringir tal direito. A evolução das propostas políticas condorcetianas apresentam essa marca. Em sua proposta para a organização das assembléias provinciais, de 1788, o direito de cidadania define-se como “*dado pela natureza a todos os homens que habitam um país*”, de contribuírem para a formação das regras às quais todos os habitantes devem se sujeitar para o manutenção do direito de cada um. Mas tal direito sofre restrições “*dans le fait*”. Os limites da cidadania referem-se aos objetos aos quais se ela se exerce e às pessoas que devem exercê-la¹¹⁷. Será em função da expansão da instrução pública que o direito de cidadania deve se estender. O referido *Essai sur la Constitution et les Functions des Assemblées* contém um longo capítulo em que se trata da instrução pública incluída na discussão dos “*secours à donner aux pauvres*”, no artigo sobre os “estabelecimentos públicos”.

O *Essai* evidencia o princípio da negociação tal como o admitirá sempre Condorcet: “*La raison doit être ferme sans être brusque, systématique sans être opiniâtre, inflexible et rigoureusement précise dans tous ce qui est durable, indulgente et modérée dans tout ce qui ne doit subsister que le temps nécessaire pour amener un ordre nouveau.*”¹¹⁸ A evolução dos fatos políticos do final do Século XVIII parece ter convencido o filósofo de que a primeira categoria de fatos seria muito restrita e que, portanto, o papel da razão em política tende a ser cada vez mais o de determinar o tempo necessário em que as determinações deliberadas devem subsistir, frente ao advento de uma nova ordem. Os depositários do poder público restarão sempre a uma distância mais ou menos grande do ponto onde são chegados os espíritos destinados a aumentar a massa

¹¹⁶ *Esquisse*, p. 217, grifo do autor.

¹¹⁷ *Oeuvres*, VIII, p. 127.

¹¹⁸ *Oeuvres*, p. 497. “... si chaque canton tient à sa coutume; si les citoyens y ont plié une partie de leurs habitudes; s'il y existe, enfin, un grand nombre d'actes dirigés uniquement d'après la nécessité d'accorder les intentions particuliers avec la règle imposée à tous, il y aurait une sorte d'injustice à substituer à ces coutumes une loi même plus conforme à raison et au droit naturel, sans avoir permis à ceux qui ont été régis par elles d'en faire valoir les avantages, dans les avoir entendus sur les inconvénients que le changement peut produire, sans avoir combiné, de concert avec eux, les moyens de prévenir ces inconvénients.” (*Oeuvres*, VIII, p. 497).

das luzes¹¹⁹. Uma constituição deve ser revogável conforme as Luzes se expandem, e as críticas que a ela vão surgindo. As decisões que a formaram podem ser contrárias à justiça e ao bom senso. É impossível que os homens sejam igualmente esclarecidos. Por outro lado, mesmo os que, perante a opinião pública, se passam como sábios, dificilmente estariam isentos de preconceitos. Contra as opiniões incorretas, quase nada pode ser feito para remediá-las.

As situações deliberativas nunca são ideais. As noções de justiça podem escapar aos legisladores "*dans un moment de trouble, qui leur aient été arrachés par l'influence par un orateur ou d'un parti, par l'impulsion d'une effervescence populaire; qu'enfin leur aient été inspirées, les unes par la corruption, les autres par de fausses vues d'une utilité locale et passagère*".¹²⁰ Os autores da lei podem não ter sentido que teriam contrariado os princípios da razão ou que, não querendo abandoná-los, teriam apenas suspenso, por um momento, as suas aplicações¹²¹. A política se faz com *análise*, com Luzes, mas também com a *interação* de fatores ou forças irreduzíveis à razão e ao cálculo. Essa insuficiência, ou mesmo ineficácia das luzes frente às decisões públicas, torna as determinações comuns perfectíveis. Pelo menos onde há liberdade, os erros seriam males passageiros, e a verdade, cedo ou tarde, prevaleceria.

¹¹⁹ "Cinq mémoires", *op. cit.*, p. 91.

¹²⁰ *Id. ib.*, p. 94

¹²¹ *Idem.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Les combinaisons nécessaires pour entendre ce que nous avons dit dans les articles précédents, pour embrasser l’ensemble de règlements rédigés d’après ces principes, sont moins compliqués que les combinaisons de la plupart des jeux que les hommes les plus médiocres de la société apprennent très-prompement à saisir assez bien pour être en état de défendre leur argent. Est-ce trop exiger, que de demander pour les objets les plus importants au bonheur public, une attention égale, et un même degré d’intérêt?”¹

Embora tudo esteja determinado, a incerteza caracteriza o modo de ser do homem. Contudo, não restaria dúvida de que somos perfectíveis. Os erros decorrentes das decisões tomadas sob o efeito da incerteza podem ser percebidos e corrigidos, pois seus efeitos cedo ou tarde tendem a aparecer. Mas a incerteza é insuperável, pois o futuro é aberto (um “caos do possível”). Os parâmetros que nos orientam numa determinada situação devem ser alterados, pois eles tenderão a não se adequar aos estados futuros que a situação original pode produzir. A duração de certos vínculos, ou combinações de elementos característicos de uma determinada situação, gera novas necessidades e exige rearranjos. As novas disposições podem significar progressos ou regressos a estados “inferiores” ou menos complexos. Trata-se de um processo indefinido.

Uma coletividade somente atingiria o estágio ideal de organização se fosse capaz, não de alcançar a perfeição e a imobilidade, mas de produzir um sistema de escolhas coletivas eficiente, próprio a incrementar suas conquistas e mantê-la progredindo. Somente neste caso ela poderá superar seus desequilíbrios, suas injustiças e manter-se, enquanto tal.

Frente à incerteza de um futuro aberto, o saber é estratégico. O conhecimento, tal como a propriedade, é ativo e poder. A comunicação entre os homens torna-se um campo de luta, de apropriação e expropriação. Ainda que o saber não seja um bem escasso, tal como ocorre com a propriedade particular, em que o uso de um priva o uso de outro,

¹ CONDORCET, “Essai sur la constitution des assemblées”, in *Sur les élections*, p. 378

alguns homens podem ter acesso privilegiados ao saber, o que acentuaria a desigualdade de espírito e de riquezas. A incerteza pode ser socialmente produzida.

A política é comunicação de força, motivos, informação. Nela, os indivíduos se “integram”, formam uma sociedade. Esta é sempre precária. Somente o seu dinamismo ou esforço para superar obstáculos é que a pode manter-se enquanto tal. Mas o esforço coletivo resulta dos esforços singulares e somente em função deles tem sua razão de ser. A “constituição” social, mesmo quando não resulta de um sistema ordenado de deliberação coletiva, depende em última instância das decisões individuais. Tanto a tirania quanto a democracia exigem consentimento esclarecido ou não do grande número, da força. Não há uma “*ruse*” impessoal, coletiva ou histórica, integrando as singularidades. Os erros e acertos dos indivíduos definirão o progresso coletivo. Nesse sentido é que a “instrução pública” é fundamental. Sem ela, uma nação perde sua soberania ou força auto-organizadora. Neste caso, a nação tende a não mais se organizar conforme seus próprios fins, mas segundo determinações particulares e/ou externas, ambas alheias ao “*bonheur*” da maioria dos indivíduos que a compõem. A “perfectibilidade” significa agir conforme o melhor partido, mas como determiná-lo coletivamente?

A história mostra que os homens não são “autômatos”. Eles, contudo, poderiam sê-lo no “bom sentido” de que as decisões de cada um atingissem a necessidade inerente a um cálculo rigoroso. Ter-se-ia então uma agregação perfeita, digna de uma sociedade de deuses: um modelo de estado de natureza. Para isso, seriam necessárias duas alternativas: ou que a vida social fosse muito simples, de tal modo que os erros nas deliberações fossem impossíveis, ou que, no caso de uma sociedade complexa, as leis fossem inatacáveis e os homens se determinassem com informações perfeitas, eliminando-se, assim, as inconveniências das escolhas erradas. No entanto, nenhum desses extremos é o caso.

No processo de agregação, o indivíduo pode ser engolfado pela vontade geral. Entretanto, como elemento, ele sentir-se-ia capaz de influenciar o movimento e a configuração do todo. Na desproporção das forças, ele sabe que pode se opor à massa que o esmaga - a força, o peso do maior número, colocando-a contra si mesma. Supondo a generalidade razoável, é possível que ela possa ser movida não pela persuasão do

“entusiasmo poético”, mas através do convencimento por razões, pelo sutil poder das “provas”. O circuito político, ou se identifica com o trânsito da comunicação, do esclarecimento, da abertura, ou torna-se mecânica de forças justapostas, da imobilidade, características dos corpos solidificados.

Contatos e combinações verificam-se ora quando milhões de pontos de “forças” disputam um mesmo espaço ou quando eles entram em choque perpétuo, expandindo-se e retraindo-se “cegamente” conforme a “temperatura”, os princípios da atração, da elasticidade; ou quando substâncias combinam-se conforme as “afinidades eletivas” no nível químico; ou ainda quando entram em uma “concordância” ou “sinergia” conforme leis especiais de atração, repulsão e combinação, isto é, determinam-se de acordo com uma segunda ordem imposta ou consentida. Se os “dados” em jogo se determinam pelo relacionamento de forças cegas, os homens determinam-se por suas “crenças”, pela força refletida ou não, conforme a teoria do motivo de crer. É em função das crenças que se deve apostar. Se no primeiro domínio tudo depende das condições iniciais, neste outro as determinações são reajustadas conforme o jogo suplementar em torno da “informação”, em que a sutileza do jogador lhe permite deslocar massas desproporcionais à sua. É como se, na mesa de bilhar em que os movimentos são estabelecidos pelos impulsos iniciais, se sobrepujasse a estrutura lúdica do xadrez, em que prevaleceria o poder do cálculo para produzir efeitos sobre a capacidade de manejar forças. A justaposição de semelhantes estruturas permite pensar o circuito da “energia”, ora enquanto motivos e impulsos, ora enquanto razão e cálculo, infletindo-se, modulando sua própria aplicação.

Entre os homens, o princípio “unificador” pode ser tanto a força bruta que cancela verticalmente as forças menores, ou a astúcia que joga as forças contrárias entre si, anulando horizontalmente os seus efeitos, desestabilizadores de uma “totalidade” harmônica. Mas a idéia de “representação” permitiria pensar as manifestações da “força” em uma segunda ordem: enquanto *motivo de crer* - “nível epistêmico”, e delegação de “poderes” - nível político, inerente à racionalização da deliberação em uma democracia indireta. A representação não se institui por si mesma, mas reproduz num nível mais elaborado uma “força” comunicada por múltiplos pontos de “energia”. A arte humana consiste em criar mecanismo, eixos, que permitam o deslocamento das forças originárias

de modo equilibrado. Essa modulação pode “curto-circuitar”. Os reajustes do sistema são fundamentais para a perpetuação do mesmo.

Se o olho não é bom, a luz de nada adiantaria para produzir visibilidade. Mas um olho são sem luz é, da mesma forma, ineficaz. Cabe ao olho são procurar a luz e expandir as suas fontes. Em todo caso, as luzes esclarecem a rota, mas não dão força para corrê-la. Devemos as luzes ao “interesse” que nos impulsiona a adquiri-las. Contudo, as luzes esclarecem o amor-próprio, ampliam seu horizonte, ensinam-no a negociar e a ceder. Se é melhor ceder, que não seja à força e ao capricho, mas à razão e à equidade.

A “vontade geral” em Condorcet supõe que a *opinião* individual pode espelhar a verdade dada pela razão. Mas essa adequação é problemática. A lei, expressa pela maioria, genuína interprete da “vontade geral”, embora não seja mero consenso, positiva, mas signo da razão e da justiça, é provisória. Ela não se legitima ou tira sua forma apenas do método de sua instituição, mas de seu conteúdo. Contudo, o voto não é mera aquiescência ou reconhecimento de uma ordem já existente, sem instituir nada de novo. Ele institui o novo na medida em que decidirá a respeito da qualidade e dos rumos das escolhas públicas. O problema não é o de conciliar a *aléia* local com a “ordem geral”. A idéia de razão probabilista condorcetiana supõe que o indivíduo pode, de certo modo, alterar os padrões da coletividade. No “mundo moral”, o desvio do gênio individual pode transformar-se numa nova média ou padrão de ação. No *Esquisse* alguns nomes próprios tornaram-se signos de novas épocas. Tanto Maomé, quanto Descartes instituíram novos modos de ser para toda uma nação.

A razão não é atributo específico nem do grande número, nem do indivíduo e tampouco dos representantes, mas pode ser comum a todos. O que é razoável para um indivíduo, deve também o ser para os diversos níveis de assembléias. A razão não tem departamento específico. Contudo, é mais provável que uma assembléia de representantes, criteriosamente escolhida por seus pares, conforme o princípio da idoneidade, possa expressar mais freqüentemente a “verdade” do que os cidadãos nas assembléias locais ou do que um indivíduo. Isso, entretanto, não exime nem os primeiros do erro, nem os últimos do acerto. Portanto, as proposições devem circular inicialmente do nível de maior probabilidade para o de menor, sem desqualificar epistemologicamente nenhum deles.

Todavia, pode haver desacordos entre os diversos níveis do circuito. Semelhante impasse deve ser solucionado com o parecer da maioria das assembléias e não dos representantes: o que dá ao número a primazia. Entre o legislativo, modulado pelo Direito Natural e o executivo, determinado pela ciência, a maioria não “governa”, todavia não prevalece como mera espectadora dos atores públicos. A maioria é o árbitro que define a correlação de legislação com o Direito e a administração do executivo com a ciência. Aqueles primeiros são julgados pela desenvoltura no regular o jogo, estes, por terem sido ou não bons jogadores. A razão só reina quando em consonância com a força do número, embora a força do número possa reinar dissonando da razão. Pascal não estava completamente errado.

BIBLIOGRAFIA

- ALENGRY, F., *Condorcet guide de la Révolution française*, Genève, Slakine Reprints, 1971.
- ARAGO, M., "Biographie de Condorcet", in CONDORCET, *Oeuvres*, ed. A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, 1847, tomo I.
- ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1983.
- ARKHIPOFF, O., "Le paradoxe de Condorcet est-il un mythe?", in *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Colloque International, Paris, Minerva, 1989.
- ARNAUD, A. & NICOLE, P., *Logique ou art de penser*, Paris, Vrin, 1981.
- AUTHIER, M, in "Les arbres de la connaissance", in *La Leçon de Condorcet*, direction de J. DUMAZEDIER, Paris, ed. L'Harmattan, 1994..
- AXELOS, K., *Vers la pensée planétaire*, Paris, Minuit, 1964.
- BACHELIER, *Le jeu, la chance et le hasard*, Paris, Flammarion, 1914.
- BADINTER, Elizabeth & Robert, *Condorcet un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988.
- BAKER, K. M., *Condorcet, raison et politique*, Paris, Hermann, 1988.
- BALLY, Gustav, *El juego como expression de libertad*, trad. Jasmin Reuter, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- BAUDRILLARD, J., "Les strategies fatales", ed. Grasset & Fasquelle, 1983.
- BÉJIN, A., "Condorcet, précurseur de l'eugénisme?", in *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe.....*, Colloque International, Paris, Minerva, 1989.
- BELEVAL, Y., "Presentation", in CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1970.
- BERTRAND, J., "Les lois du hasard", in *Calcul des probabilités*, Chelsea Publishing, s.d.

- BOULLIER, D. -R., *Essai sur le âme des bêtes & traité des vrais principes qui servent de fondement à la certitude morale*. Corpus des Oeuvres de Philosophie, Paris, Fayard, 1985.
- BOREL, E., *Le jeu, la chance et les théories scientifiques modernes*, Paris, Gallimard, 1941.
- BROWN, R., *The Nature of Social Laws -Machiavelli to Mill*, Cambridge University Press, 1984.
- BRU, B., & CREPEL, P., "Commentaire", in CONDORCET, *Arithmétique politique...*, Paris, PUF, 1994.
- BUCHANAN, J.M., & TULLOCK, G., *The Calculus of Consent, Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Iniversity do Michigan Press, 1962.
- _____, "Politica sin romanticismos. Esbozo de una teoria positiva de la eleccion publica y sus implicaciones normativas", in *El analisis economico de lo politico. Lecturas sobre la teoria de la election publica*, Instituto de Estudios Economicos, 1984.
- BUCKLEY, Walter, *A sociologia e a moderna teoria dos sistemas*, trad. M. Cajado, revisão Gabriel Cohn, São Paulo, Cultrix, s.d. ,
- BUFFON, "Arithmétique morale. Corpus Général des Philosophes Français, Paris, PUF, 1954.
- CAHEN, Leon, *Condorcet et la Révolution française*, Genève, Slatkine Reprinte, 1970.
- CANGUILHEN, G., *La connaissance de la vie*, Paris, VRIN, 1980.
- CASNABET, G., "Condorcet: une théorie de la connaissance", in *Revue de Synthèse*, 1, Janvier-Mars 1988 - quatrième série.
- CASSIRER, E., *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1970.
- CHOUILLET, J. "'L'amour du vrai, du bon et du beau': une tentative d'éclairage diderotien sur l'oeuvre de condorcet", in *Condorcet mathématicien, économiste...* Colloque International, Paris, Minerva, 1989.
- CONDORCET, Marquis de. (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat) *Oeuvres*, (ed. A Condorcet O'Connor et M F Arago, 1847) Reimpresão: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog). Stuttgart-bad Cannstatt, 1968.
- _____, *Textes choisis* par F. Bouisson, Paris, Félix Alcan, 1929.
- _____, *Mathématique et société*, Paris, Hermann, 1974.

- _____, *Sur les élections*, Paris, Fayard, 1986.
- _____, *Arithmétique politique. Textes rares ou inédits (1767-1789)*, Paris, (Institut National d'Études Démographiques), PUF, 1994.
- COUDEL, "Présentation, in: *Politique de Condorcet*, Paris, Payot, 1996.
- CRÉPEL, P. e BRU, B., "Commentaire", in CONDORCET, *Arithmétique politique*, PUF.
- d'ALEMBERT, "Discours préliminaire", in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 1, Paris, GF Flammarion, 1986.
- _____, *Ensaio sobre os elementos de filosofia.*, Campinas, Ed. Unicamp, 1994.
- DAGEN, J., *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Librairie Klincksieck, 1977.
- DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1985.
- DELON, M., *L'idée d'énergie au tournant des lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1947.
- DESNÉ, R., *Os materialistas franceses*, Textos Escolhidos, trad. M. J. Marinho, Lisboa, Seara Nova, 1969.
- DESROISIÈRES, A., *La politique des grands nombres*, Paris, ed. La Découverte, 1993.
- DIDEROT, D., Verbete "Droit Naturel", in *Encyclopédie...vol. 1*, GF Flammarion, 1986.
- _____, Verbete "Jouer", *O C*, Assezat, J. Touneux, 1966.
- _____, "Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius", *O C*, Assezat, J. Touneux, 1966.
- _____, Le rêve de d'Alembert, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1951.
- _____, Pensée philosophiques, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1951.
- _____, De l'interprétation de la nature, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1951.
- DUMONT, L. *O Individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- ELSTER, J., "Introduction", in *Rational Choice*, Basil Blackwell, 1986.

- ESPINOSA, *Traité politique*, Paris, Garnier-Flammarion.
- FAYETTE, D., Leduc, "Diderot, le désordre, le mal", in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 3 –juillet-setptembre, 1981, p. 339-340.
- FINK, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. P. H. Hildeberg, Paris, Minuit, 1970.
- FONTENAY, E., *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, ed. Grasset et Fasquelle, 1981.
- GOLDMANN, L. *Le Dieu caché - étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.
- GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1984.
- GRANGER, G.-G., *La Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*, Paris, Odile Jacob, 1989.
- _____, *Pensamento formal e ciências do homem*, II, , trad. M. S., Pereira, ed. Presença, 1976.
- GREIMAS, A. J., "Le savoir et le croire: un seul univers cognitif", in *On Believing, Epistemological and Semiotic Approaches* (De la croyance, Approches Épistémologiques et Sémiotique, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1983.
- GROFMAN, B., FELD, S., "La volonté générale de Rousseau: une perspective condorcetienne", in *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe e homme politique* , Colloque International, Paris, Minerva, 1989.
- GUEROULT, M., *Leibniz, dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier, 1967.
- HABERMAS, J., *Théorie et pratique*, préface et traduction de Gérard Raulet, Payot, 1975.
- HACKING, I., *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statical Inference*, Cambridge University Press.
- HELVETIUS, *De le l'esprit* , Paris, Fayard, 1988.
- HOBBS, *Leviathan, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, English Works, ed. Scientia Verlag Aalen, 1996.
- HOLBALCH, B. *Éthocratie*, ed. G. Olms, 1973.
- HUIZINGA, *Homo ludens*, trad. J. P. Monteiro, São Paulo, ed. Perspectiva, 1996.

HUME, D., *A Treatise of Human Nature, being un Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, (volume 2, ed. Scientia Verlag Aalen, 1992 (Volume I ed. The World Publishing Company)

_____ *An Inquiry concerning Humain Understanding*, ed. Scientia Verlag Aalen, 1992.

MACLEAN I. & L., HEWITT, F., "Introduction", in *Condorcet Fondations of Social Choice and Political Theory* [Selections, English, 1994], Edward Elgar Publishing Company.

JAUME, L., "Individu et souveraineté chez Condorcet, in *Condorcet Mathématicien, économiste, philosophe e homme politique* , Colloque International, Paris, Minerva, 1989.

KINTZLER, K., *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Folio-essais, Minerve, 1994.

_____ e COUTEL, C., "Notes", in CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, GF-Flamarion, 1994.

LEIBNIZ, *Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison / Principes de la philosophie ou monadologia*, Paris, PUF, 1978.

LEROY, A . "Introduction et Notes", in HUME, D., *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, .

LOCKE, J., *Two Treatises of Governement*, Works of J. Locke, Scientia Verlag Aalen, 1963.

_____, *An Essay concerning Human Understanding*, Works of J. Locke, Scientia Verlag Aalen, 1992.

LOTY, L., "Condorcet contre l'optimisme: de la combinatoire historique au méliorisme politique", in *Condorcet mathématicien,...* Colloque International, Paris, Minerva, 1989.

MADANES, L., "Hobbes e o poder arbitrário", in *Discurso*, n.28.

MAUSSI, R., *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII Siècle*, Albin Michel. 1994

MAY, L.-P., "Descartes et les physiocrates", in *Revue de Synthèse*, t. XXVII, nouvelle série, juillet-décembre, 1950

MAYER, J., *Diderot, homme de science*, ed. Imprimerie Bretonne, Rennes, 1959.

- MOLES, A. A., *As ciências do impreciso*, ed. Civilização Brasileira, tradução. G. C. Lins, 1995.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, tomo 3, Kraus Reprint, 1992
- MONZANI, L. R., *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, ed. Unicamp.
- NASCIMENTO, M., M., *Opinião pública e revolução*, São Paulo, Edusp- Nova Stella, 1989.
- MORAL, T., "Introducción", in *Bosquejo de un cuadro historico de los progessos del espíritu humano*, Madri, ed. Nacional, p 1980.
- PARRET, H. "Introduction", in *On Believing, Epistemological and Semiotic Approaches...*
- PASCAL, B. *Pensées*, L. Lafuna, Paris, ed. Seuil, 1963.
- _____, "De l'art de persuader", in *De l'esprit géométrique. Écrits sur la grâce et autres textes*, Paris, - GF-flammarion, 1985.
- PATY, Michel, "d'Alembert et les probabilités", in *Sciences à l'époque de la Révolution française*. Librairie Scientifique et Technique Albert lanchard, 1988.
- PEREIRA, O., P., *Vida comum e ceticismo*, ed. Brasiliense, 2ª ed., 1994.
- PERTUÉ, Michel, "La censure du peuple dans le Projet de Constitution de Condorcet", in *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe et homme politique*, ed. Minerve.
- PHILONENKO, A. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976.
- _____, *J-J Rousseau et la Pensée du Malheur*, Paris, vrin, 1984.
- PICAVET, E., *Choix rational et vie publique*, Paris, PUF, 1996.
- RAPOPORT, Anatol, *Lutas, jogos e debates*, trad. Sérgio Duarte, ed. Universidade de Brasília, 1980.
- RASHED, R. "Commentaire", in *Condorcet, mathématique et société*, Hermann, 1974.
- RAWIS, J., *Uma teoria da justiça*, ed. Universidade de Brasília, 1981.
- RICOEUR, P., "La problematique de la croyance: opinion, assentiment, foi", in *On Believing, Epistemological and Semiotic Approaches...*
- ROBINET, N., *Condorcet, sa Vie, son Oeuvre*, Slatkine Reprints, Genève, 1968.

- ROGER, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Arman Colin, 1971.
- ROMANO, R., *Silêncio e ruído. A sátira em Denis Diderot*, Campinas, Editora da Unicamp, 1996
- ROSANVALLON, P. *Le sacre du citoyen, histoire du suffrage universel en France*, Paris, ed. Gallimard, 1992.
- ROUSSEAU, J.-J. "Le contrat social", *Oeuvres*, Paris, Gallimard, vol. III, 1964.
- ROQUEPLO, P., *Penser la technique*, Paris, Seuil, 1983.
- SERRES, M., *Hermès I. La communication*, Paris, Minuit, 1984.
- SIMONE GOYARD-FABRE, "Le réformisme de Montesquieu: progrès juridique et histoire", in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 1985, n. 7, C.P.U. CAE
- SOE, R., "Actualité paradoxale de la réflexion de Condorcet sur l'instruction por tous les ages de la vie", in *La lection de Condorcet...*, Paris, l'Harmattan, 1994.
- STAROBINSK, *Montesquieu*, trad. Tomas R. Bueno, São Paulo, Companhia Das Letras, 1990.
- SUMI, Yoichi "Autour de l'image du jeu d'échecs chez l'auteur du Neveau de Rameau", in J. Proust (org.) *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*, Genève Droz, 1972.
- THIROUIN, *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991.
- TURGOT, *Correspondance inédite de Condorcet et Turgot*, Slatkine Reprints, 1970.
- VIGUERIE, J., *Histoire et dictionnaire des temps des Lumières*, Paris, R. Leffont, 1995.