

Silvio Luiz de Almeida

# SARTRE: DIREITO E POLÍTICA

Ontologia, liberdade e revolução



© Boitempo, 2016  
© Silvio Luiz de Almeida, 2016

*Direção editorial* Ivana Jinkings

*Edição* Isabella Marcatti

*Coordenação de produção* Livia Campos

*Assistência editorial* Thaisa Burani

*Preparação* Mariana Tavares

*Revisão* Thais Rimkus

*Diagramação* Antonio Kehl

*Capa* David Amiel

Sobre foto de Liu Dong'ao, Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre na cerimônia do 6º Aniversário da República Popular da China, Pequim, praça da Paz Celestial, 1º out. 1955, Xinhua News Agency (1ª capa) e de Kok Leng Yeo, estátua da Justiça no tímpano do antigo edifício da Suprema Corte, Singapura, 13 out. 2007 (4ª capa).

*Equipe de apoio*

Allan Jones / Ana Yumi Kajiki / Artur Renzo / Bibiana Leme / Eduardo Marques /  
Elaine Ramos / Giselle Porto / Iam Oliveira / Kim Doria / Leonardo Fabri / Marlene Baptista /  
Maurício Barbosa / Renato Soares / Thaís Barros / Túlio Candiotti

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

---

A449s

Almeida, Silvio Luiz de

Sartre: direito e política : ontologia, liberdade e revolução / Silvio Luiz de Almeida. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7559-498-8

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2. Direito - Filosofia. I. Título.

---

16-33398

CDU: 340.12

---

É vedada a reprodução de qualquer  
parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: julho de 2016

BOITEMPO EDITORIAL  
Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373  
05442-000 São Paulo SP

Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3875-7285

[editor@boitempoeditorial.com.br](mailto:editor@boitempoeditorial.com.br) | [www.boitempoeditorial.com.br](http://www.boitempoeditorial.com.br)

[www.blogdaboitempo.com.br](http://www.blogdaboitempo.com.br) | [www.facebook.com/boitempo](http://www.facebook.com/boitempo)

[www.twitter.com/editoraboitempo](http://www.twitter.com/editoraboitempo) | [www.youtube.com/tvboitempo](http://www.youtube.com/tvboitempo)

## LEGALIDADE E VIOLÊNCIA

A análise do problema da violência em Sartre não se deve apenas a um desejo de ordenar tematicamente a exposição de sua filosofia. A compreensão do tema da violência é fundamental para a correta apreensão do status ocupado pelo direito em sua obra. Em suma, o tratamento dado pelo autor à questão da violência revela-se em um sentido profundamente jurídico.

Sartre entende a política fora do direito e mesmo contra ele, o que é plenamente coerente com uma filosofia da liberdade que se opõe a qualquer forma de determinação do homem. A liberdade não é jurídica. Ora, como uma verdadeira filosofia da liberdade poderia pensar o ser humano determinado por uma norma? Mais ainda, como tal filosofia poderia conceber a própria liberdade como determinada, tal qual faz o liberalismo? Para o filósofo francês, a política é o caminho concreto da construção dos projetos engendrados pela liberdade, sendo, portanto, o campo do conflito, da alienação e da transformação, mas também o campo no qual a liberdade se concretiza.

A tematização da violência é encontrada inicialmente em *Cadernos para uma moral*. Alguns autores observam, porém, que o tema é colocado por Sartre como prolongamento da descrição fenomenológica das relações humanas, ontologicamente conflituosas, conforme visto em *O ser e o nada*. Já em *Cadernos*, o autor dá início ao que se pode considerar uma descrição “ontológica” e “sociopsicológica” da violência. Como veremos, ele estabelece uma vinculação entre esta última e o direito.

Mais adiante, tal relação será vista sob o contexto da ação política e da história. Esse tipo de abordagem se torna possível justamente no momento em que o acento histórico predomina na filosofia sartriana. Suas reflexões sobre o direito e a violência a partir dessa perspectiva podem ser encontradas em *Crítica da razão dialética* e em seus escritos políticos. Aqui, iniciaremos a análise por *Cadernos*

*para uma moral*, obra em que a relação desses elementos é observada por um viés principalmente *existencial*.

## LEGALIDADE E VIOLENCIA EM *CADERNOS PARA UMA MORAL*

A violência é caracterizada por um aspecto negativo, destrutivo e exterior à legalidade, diz Sartre<sup>1</sup>. Partindo dessa premissa, ele distingue *força* e *violência*: a primeira, ao contrário da segunda, é positiva, conforme à legalidade e à “natureza das coisas”<sup>2</sup>. “Há força quando a ação é conforme a uma legalidade, e violência quando a ação é exterior à legalidade”, explica<sup>3</sup>.

A relação entre direito e força é uma constante ao longo dos *Cadernos*. Para o autor<sup>4</sup>, “sem uma situação de força, não haveria direito, já que, na hipótese de uma sociedade harmoniosa e igualitária, o direito desaparece”. Para ele, o direito nasce do conflito e só ganha forma em períodos de injustiça e desigualdade. No entanto, ele não é a força, mas sua *justificativa posterior*. Essa situação de conflito e de opressão da qual emerge o direito é ressaltada pelo modo com que Sartre faz uso das palavras “vencedor” (*vainqueur*) e “vencido” (*vaincu*) para se referir ao estabelecimento de uma relação jurídica<sup>5</sup>.

O vencedor não se contenta em impor determinada função ao vencido, fazendo de sua vitória um *fato puro*. Para Sartre, a situação de opressão passa pelo reconhecimento de uma situação jurídica entre essas duas figuras.

O vencedor impõe uma forma particular de função: ele poderia contentar-se. Mas ele quer ser reconhecido. Ele não pode suportar que sua vitória seja puro fato, ele quer justificada. Ele reconhece, então, para ser reconhecido. Mas isso que ele reconhece não é a liberdade concreta, é a liberdade abstrata. Ao mesmo tempo, ele reconhece a situação de vencido como situação de direito para que o vencido reconheça a propriedade do vencedor. Por exemplo, ele reconhece e legitima a propriedade do vencido porque ela é mínima, para que o vencido reconheça a propriedade do vencedor, que é imensa. O direito parte sempre de um *statu quo* que nos comprometemos a não mudar.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris, Gallimard, 1983), p. 179.

<sup>2</sup> “A força obtém efeitos positivos agindo conforme a natureza das coisas. Ou seja, é a unidade transcendente dos momentos de uma operação positiva, ou ainda, considerada em sua positividade.” Ibidem, p. 178.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 179. Sartre diz ainda: “Se abro a garrafa, é força – se quebro o gargalo, é violência”.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Idem.

Sartre ressalta aqui o *aspecto ideológico do direito*, que, mais do que a justificação do uso da força, tem o papel de desmobilizar o vencido ao exigir dele o “engajamento moral”. O oprimido tem os mesmos direitos que o opressor; eles “são iguais enquanto pessoas morais”<sup>7</sup>, diferenciando-se apenas pela quantidade de bens. Desse modo, se o direito define todos como abstratamente livres e iguais, a violência concreta é algo não definido por ele.

O opressor trata o oprimido simultaneamente como pessoa moral abstrata e como objeto a título concreto. Em outros termos, no momento em que ele o considera como transcendência transcendida ou como corpo, e que exerce sobre ele, a este título, uma violência concreta, mas negativa, ele nega de outra parte a realidade dessa situação de fato ao lhe conferir uma liberdade abstrata e universal por suas próprias exigências. A liberdade é abstrata, a violência concreta não é definida no direito. Alguém é livre a partir do *statu quo*, isto é, em uma situação social definida.<sup>8</sup>

Para Sartre, a mudança da situação dos oprimidos passa pela negação do direito de propriedade e, portanto, pela recusa da legalidade. Assim, ele conclui que “o direito é uma rejeição absoluta da violência que não pode servir senão ao opressor, porque a violência de onde o direito saiu é anterior ao estabelecimento dele e porque a desigualdade concreta está totalmente fora da esfera jurídica”<sup>9</sup>. *A lógica do direito é a lógica do opressor.*

Sartre<sup>10</sup> dá o *crime* como exemplo. Definido negativamente pelo direito positivo, ele é uma *violência contra a matéria*, um ato que rompe a ordem de uma situação de fato. Entretanto, sendo o direito de propriedade universal, uma vez que existe quem não tenha bens, esse direito é ridículo (*dérisoire*)<sup>11</sup>. Portanto, se um indivíduo pretende mudar tal iníqua situação de fato, é possível o uso da violência contra o direito de propriedade de outrem; uma ação como esta, porém, é considerada *criminosa*, pois representa um ataque frontal à máxima kantiana de tratar a pessoa como um meio, e não como um fim. Eis que Sartre aponta a mistificação do direito: ao mesmo tempo que obriga secretamente o oprimido a reconhecer a desigualdade material, o direito reconhece a liberdade e a igualdade formais<sup>12</sup>. O resultado é que, no plano material, tem-se a violência concreta e, no plano jurídico, a liberdade abstrata<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Nos *Cadernos*, Sartre identifica o direito com o que chama de “liberdade abstrata”, como se vê neste trecho: “O reconhecimento da liberdade abstrata (direito) se faz sem que a opressão cesse.

Ninguém é *formalmente* impedido de ser proprietário; inadmissível, no âmbito jurídico, é a *violência formal*. O assédio moral, por exemplo, é juridicamente inaceitável, considerado ato de violação dos direitos humanos etc. Contudo, “esca” ao direito e aparece na fórmula mística da “autonomia da vontade” o fato de que o aumento da produção, acompanhado pelo *aumento de salário inexpressivo ou inexistente*, é feito com o uso da violência sob as mais diversas formas contra o trabalhador. As leis sobre assédio moral não pretendem (nem poderiam) dar fim a ele – elemento de violência essencial à extração do mais-valor –, mas tão somente criar o já falado “reconhecimento da liberdade” do oprimido pelo opressor, em que ambas são pessoas abstratamente morais. Assim, completa-se o quadro por meio do qual Sartre ressalta a ligação entre o direito – chamado por ele, a exemplo de Hegel, de “direito abstrato ou pessoal” – e a opressão<sup>14</sup>.

Por conta dessa ligação, o filósofo francês entende que a união dos oprimidos ocorrerá pelo uso da violência contra o opressor e, em razão disso, ela sempre entrará em choque com o direito existente<sup>15</sup>.

Em um sentido, ela será sempre culpável e punível. Se é vitoriosa, ela estabelecerá um outro direito, ou, mais exatamente, a situação se transformará automaticamente em situação de direito, porque o homem é, por essência, jurídico, isto é, ele não é somente uma força, mas uma liberdade, e o que ele opera pela força deve poder ser considerado também como expressão da liberdade.<sup>16</sup>

Há pontos nessa passagem que devem ser esclarecidos. As afirmações de que a vitória dos oprimidos acarretará um novo direito e de que o homem é essencialmente jurídico soam contraditórias, pois parecem ir de encontro à filosofia do próprio Sartre, ao atribuir uma “essência” ao indivíduo. Duas observações podem contribuir para uma melhor compreensão desse tema.

A *primeira observação* diz respeito ao referido acento ontológico e sociopsicológico predominante nas descrições jurídicas dos *Cadernos*. O autor certamente não

---

Ela é puramente negativa e formal. A passagem do particular ao universal se faz, assim, pela uniformização do modo de produção e, portanto, dos costumes”. Idem.

<sup>14</sup> Sartre dá o seguinte exemplo: “O proprietário de um lugar público impede a entrada de um judeu estadunidense. Ele explica sua conduta nestes termos: este lugar me pertence, eu sou livre para receber aqueles que me forem convenientes. Ao impedir o capitão judeu de entrar, ele praticou violência, mas sobre o plano material; ele o considera na sua particularidade corporal (judeu), e não como liberdade de aproveitar o que ele possui, seja o que for. O raciocínio é clássico nos Estados Unidos. Foi empregado pelos escravagistas no século XIX. Quanto ao proprietário, ele não usa violência formal contra o capitão porque não o impede de possuir o que ele tem, de ir onde ele queira (salvo neste lugar público que não pertence ao capitão etc.)”. Idem.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Idem.

defende a abstração moderna do *homo juridicus*. Ele deseja ressaltar que o homem não apreende seus atos como “fatos brutos”, mas, sim, como valores que se manifestam enquanto produto de sua liberdade. Daí dizer que a força “deve poder ser considerada também como expressão da liberdade”. Já a *segunda observação* é relativa ao uso feito por Sartre da palavra “direito” (*droit*), que sofre certa flutuação em seu emprego como sinônimo ora de legalidade (*legalité*), ora de determinada exigência no plano ético-político. No caso, um “novo direito” não é necessariamente uma nova legalidade, entendida como a relação entre *sujeitos de direito*, potencialmente proprietários, abstratamente livres e iguais; o que ele implica de fato são exigências renovadas no plano ético-político em vista da nova ordem criada a partir da recusa da anterior.

O contexto da obra sartriana não nos permite concluir que a afirmação da “esência jurídica” do homem, juntamente com aquela que vaticina um “novo direito” surgido da violência revolucionária, seja o indício da adesão do filósofo à eternidade da forma jurídica. Entretanto, deve-se reconhecer – motivo pelo qual se falou em duas ênfases no pensamento jurídico de Sartre – que essas aparentes contradições, a falta de clareza da distinção entre direito e ética e até certo idealismo<sup>17</sup>, são o resultado do acento predominantemente ontológico das descrições que jamais será totalmente abandonado, mesmo quando houver mais atenção ao aspecto histórico. Assim, nota-se aqui uma preocupação com a face ideológica do direito, sua relação com a ética, bem como seus vínculos ontológicos e sociopsicológicos com a violência e a opressão. Já em um segundo momento, a ênfase histórica deixará evidente a concretude da forma jurídica e sua relação com o modo de produção econômico (como visto em *Crítica da razão dialética*).

De acordo com Sartre, o direito abstrato ou pessoal “não é a primeira forma do direito”; ele é “somente direito puro e sem conteúdo”, “pura negatividade formal”<sup>18</sup>. O autor afirma<sup>19</sup>, no entanto, que, como toda formação do espírito, o direito aparece com um conteúdo concreto do qual originalmente não se distingue. Qual seria,

<sup>17</sup> A proximidade de Sartre com a filosofia do direito de Hegel (o “direito abstrato” e a recorrência à dialética do senhor e do escravo são exemplos disso) é uma explicação bastante plausível desse idealismo que, nos *Cadernos*, ainda não permite uma apropriação mais clara da especificidade da forma jurídica, embora o autor manifeste uma agudeza ímpar na análise das contradições do direito no plano ideológico-político, chegando a conclusões praticamente impossíveis para a maior parte dos teóricos liberais da área. Como se viu, Sartre jamais abandona o hegelianismo, mesmo quando seu diálogo com o marxismo se intensifica; ele vê em Hegel uma forma de “superação” do “marxismo oficial” e de resgate do pensamento dialético de Marx. Aliás, pelos mesmos motivos, a resurreição de Hegel foi o recurso utilizado por grande parte do chamado “marxismo ocidental” – que o diga György Lukács, de quem Sartre discorda ferrenhamente, mas com quem concorda quanto às raízes hegelianas do marxismo. Pode-se dizer que nisso estão a dor e a delícia advindas da originalidade da obra desses homens – sem sombra de dúvida, dois dos maiores pensadores do século XX.

<sup>18</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris, Gallimard, 1983), p. 152.

<sup>19</sup> Idem.

então, esse “conteúdo concreto do direito”? “O estado presente da sociedade considerada como dever ser.” Assim, o filósofo reforça sua crítica à ideologia jurídica, tão presente nos *Cadernos*. O direito é considerado “o *status quo* como negação de todo desenvolvimento histórico, ou seja, como negação da temporalidade”<sup>20</sup>.

Para Sartre, no fundo, o direito, em sua estrutura fundamental e original, “é exatamente o inverso do valor”, porque este último distingue “cuidadosamente” o ser do dever-ser. Nesse ponto, o autor diz concordar com Hegel: o dever-ser é aquilo que jamais será, pois “a moral realizada se evanesce”. No mundo jurídico, porém, considera-se que “o que é dever-ser”, afastando todos aqueles que negam ou queiram negar a exigência de conservação do mundo contida na norma jurídica. Tal redução do ser ao dever-ser só é possível mediante o uso de meios violentos que reprimam as consciências contrárias ao atual estado do mundo que o direito quer conservar. “Se todos concordam com o que é, o direito desaparece, resta apenas o fato”, afirma<sup>21</sup>.

Portanto, o direito é, “em uma sociedade opressora, a exigência que os opressores formulam *vis-à-vis* os oprimidos: que eles reconheçam o ser sob a forma de dever ser”<sup>22</sup>. Enfim, tem-se a mais completa objeção ao futuro, pois *no direito o não ser jamais pode vir a ser*<sup>23</sup>; em nome da plena positividade, o pensamento negativo é peremptoriamente recusado, decretando a total rendição à facticidade. Não por acaso, o pensamento jurídico contemporâneo, contra os perigos da história, aderiu ao *juspositivismo*<sup>24</sup>. Embora a evolução do direito vá “do concreto ao abstrato”, segundo Sartre, “seu senso permanece o mesmo”, na medida em que sua concretude está na exigência endereçada às consciências para delas demandar o reconhecimento de uma situação de fato, do *status quo*, surgindo, por exemplo, o “direito divino” ou o “direito nazista”<sup>25</sup>. O autor também destaca que o *status quo* produz

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> “Isso significa reciprocamente que eles devem considerar da mesma maneira o não ser como não devendo ser. O que significa que o ser é a medida do dever-ser. Mas, inversamente, a razão de ser do ser é seu dever-ser. Nós estamos em presença da *causa sui*. Uma sociedade formula seu direito se capture a si própria como sendo-porque-deve-ser.” *Ibidem*, p. 152-3.

<sup>24</sup> “O juspositivismo, em termos quantitativos, é aquele que mais alcança a prática do jurista e do teórico do direito contemporâneo. A maioria dos profissionais do direito, pela limitação teórica, pela prática e pelas estruturas institucionais do direito contemporâneo, exerce um ofício cujo pensamento é adstrito às normas jurídicas do Estado. [...] E, tendo por eixo apenas aquilo que já é dado como direito na sociedade capitalista contemporânea – seja com desconto, seja com justeza ou com exacerbação, em cada uma de suas vertentes –, o juspositivismo é uma doutrina filosófica de posição política conservadora, ainda que em variados matizes de conservadorismo, desde o mais reformista até o mais frio e indiferente a qualquer horizonte social diverso.” Alysson Leandro Mascallo, *Filosofia do direito* (São Paulo, Atlas, 2010), p. 313-4.

<sup>25</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 153.

uma espécie de servidão (*asservissement*) de categorias concretas de pessoas que são “servos do direito [*asservies de droit*] (juízes, escravos, colonizados etc.)”<sup>26</sup>.

Ao colocar juízes e escravos nessa mesma categoria, Sartre<sup>27</sup> considera que ambos são produtos de uma determinação violentamente imposta pelo direito, resultante do fato de que só é possível a justificação ou a legitimação da violência na medida em que há o reconhecimento da liberdade do Outro. Isso nos remete à *dialética hegeliana do senhor e do escravo*, na qual o primeiro exige, por meio da violência, que o segundo assuma sua condição, algo admissível apenas se o escravo for livre e se sua liberdade for entendida como ameaça constante à manutenção da relação de opressão<sup>28</sup>.

Contudo, o reconhecimento de uma “situação jurídica” implica a determinação do indivíduo, o que consiste precisamente em tratá-lo como objeto. Tem-se o que o filósofo<sup>29</sup> chama de “ardil dialético” (*ruse dialectique*): o direito se universaliza quando se converte em uma forma abstrata da liberdade. Em nome da preservação dessa liberdade formal, tão cara à ordem existente, é frequente o recurso à violência ou ao *não direito*. A realidade social de violência e opressão encontra-se, portanto, fora do direito:

Assim, a sociedade real desliza para fora da esfera jurídica. Não se diz que ela é boa, mas simplesmente que é proibido mudá-la. Isso se endereça ao oprimido enquanto tal. Aí está a mistificação. O direito do liberalismo é, então, a mistificação na sua forma mais pura.<sup>30</sup>

Como recusa do mundo, enquanto desejo de ruína, a violência faz com que o homem violento opere no nível do “direito puro”<sup>31</sup>. Assim, ela é “uma metamorfose do universo no sentido de que a violência vem do direito”; disso conclui-se que toda violência é também a afirmação de um direito e, reciprocamente, todo direito sustenta inexoravelmente o embrião da violência<sup>32</sup>.

Se Sartre atribui um interesse específico à relação da violência com o direito, é para demonstrar que existe uma inter-relação estreita entre esses dois conceitos; porque é o direito que confere oficialmente o estatuto legal à força. A violência, por sua vez, implica uma ruptura com a natureza das coisas e, consequentemente, uma violação do direito no sentido da legalidade.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> Idem.

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>33</sup> Arno Münster, *Sartre et la morale* (Paris, L’Harmattan, 2007), p. 56.

## VIOLÊNCIA E TOLERÂNCIA

Sartre dá destaque à relação entre violência e legalidade quando comenta no “Apêndice II” dos *Cadernos* a situação dos negros nos Estados Unidos e a dos trabalhadores na Europa. Para ele, a opressão é a destruição “institucionalizada” em que a legalidade legitima o opressor, enquanto os oprimidos obedecem às leis e as reconhecem implícita ou explicitamente por seu comportamento. Dessa forma, a opressão é institucional e conforme à legalidade, motivo pelo qual a estrutura do espírito original do opressor é a do “espírito de seriedade e a boa consciência”<sup>34</sup>.

É esse espírito que encarna na maioria dos juristas, objetivando-se em seus arazoados, nos rituais forenses, no respeito entre as partes e no acato às decisões das autoridades, tudo em nome da urbanidade, da democracia, da dignidade humana e, para os mais sofisticados, da razão. Tal pureza da boa consciência não tem outro motivo senão encobrir a violência original e constitutiva do direito, além de todas as contradições que Sartre tão bem apontou.

A ideologia da defesa da liberdade formal, da igualdade em prol da paz e da tolerância, que está na base do jusnaturalismo moderno, não foi abandonada quando do advento do positivismo jurídico. Kant e a “paz perpétua”, de um lado, e Voltaire e sua intransigente defesa da tolerância, de outro, são exemplos do “espírito de seriedade e a boa consciência” que invadem o direito. Escreve Kant em um célebre texto:

A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais, no entanto, se resolveria a realizar o experimento com semelhantes custos – essa revolução, afirmo, depara todavia, nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano.<sup>35</sup>

Ao mesmo tempo que condena a violência de toda revolução e diz que um homem “bem pensante” jamais realizaria novo levante (ainda que pudesse ter êxito), Kant declara que a Revolução Francesa justificou-se moralmente, pois fez triunfar o direito e, por consequência, a razão. Para ele, contradicoriatamente, a razão e o direito se *afirmam* pela violência, mas também a *repudiam*:

A causa moral aqui interveniente é dupla: primeiro, é a do direito de que um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como ela se

<sup>34</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 579-80.

<sup>35</sup> Immanuel Kant, *O conflito das faculdades* (Lisboa, Edições 70, 1993), p. 101.

lhe afigurar boa; em segundo lugar, a do fim (que é ao mesmo tempo dever), de que só é em si legítima e moralmente boa a constituição de um povo que, por sua natureza, é capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva – tal não pode ser nenhuma outra a não ser a constituição republicana, pelo menos segundo a ideia, por conseguinte, apta para ingressar na condição graças à qual é afastada a guerra (fonte de todos os males e corrupção dos costumes), e assim se assegura negativamente ao gênero humano, em toda a sua fragilidade, o progresso para o melhor, pelo menos, não ser perturbado na progressão.<sup>36</sup>

Nesse sentido, é curioso que nem o juspositivismo, cujo empenho maior foi o de tratar o direito como um fato e livrá-lo de todo valor, tenha escapado a essa contradição, resultante da tentativa de expurgar a violência do campo jurídico. O principal ícone do positivismo, Hans Kelsen, envidou esforços para criar “uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da legalidade específica de seu objeto”<sup>37</sup>. Ele segue afirmando que a “ciência do direito” tem como objeto o direito ou, mais especificamente, as “normas jurídicas”, não as “condutas humanas”, que são objeto da “ciência do direito” apenas na medida em que são “determinadas nas normas jurídicas”<sup>38</sup>.

Por si só, essas passagens de *Teoria pura do direito* revelam o encobrimento da violência real pelo direito. Mas Kelsen vai além. No livro *O que é justiça?*, o autor, liberal<sup>39</sup>, indica o motivo político de sua negação da universalidade do justo e de seu clamor por um “direito puro”: a tolerância. Ele se mostra convencido da irracionalidade da ideia de uma “justiça absoluta”, pois o juízo por meio do qual algo é declarado como justo “nunca poderá ser emitido com a reivindicação de excluir a possibilidade de um juízo de valor contrário”<sup>40</sup>. A única solução que garante a “paz social como valor maior” é a de compromisso, que, segundo Kelsen, seria a “mais justa”<sup>41</sup>. Assim, ele conclui que uma justiça da paz é uma justiça relativa.

Seria mais do que presunção fazer meus leitores acreditarem que eu conseguiria aquilo em que fracassaram os maiores pensadores. De fato, não sei e não posso dizer o que seja justiça, a justiça absoluta, esse belo sonho da humanidade. Devo satisfazer-me com uma justiça relativa, e só posso declarar o que significa justiça para mim: uma vez que a

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> Hans Kelsen, “Prefácio”, em *Teoria pura do direito* (trad. João Baptista Machado, São Paulo, Martins Fontes, 1998), p. XI.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>39</sup> Sobre a complexidade e a polêmica do “liberalismo kelseniano”, ver Carlos Miguel Herrera, “Kelsen et le libéralisme”, em *Le droit, le politique autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt* (Paris, L’Harmattan, 2000).

<sup>40</sup> Hans Kelsen, *O que é justiça?* (trad. Luís Carlos Borges, São Paulo, Martins Fontes, 2001), p. 23.

<sup>41</sup> Idem.

ciência é minha profissão e, portanto, a coisa mais importante em minha vida, trata-se daquela justiça sob cuja proteção a ciência pode prosperar e, ao lado dela, a verdade e a sinceridade. É a justiça da liberdade, da paz, da democracia, da tolerância.<sup>42</sup>

Para Kelsen, a tolerância é o princípio moral que fundamenta uma doutrina relativista de valores. Tal relativismo não resulta em um direito à tolerância absoluta, mas “somente à tolerância no âmbito de um ordenamento jurídico positivo, que garanta a paz entre os submetidos a essa justiça, proibindo-lhes qualquer uso da violência, porém não lhes restringindo a manifestação pacífica de opiniões”<sup>43</sup>. Segundo o autor, a democracia é a forma de governo mais justa, porque privilegia a liberdade, “e liberdade significa tolerância”. Todavia, em defesa da liberdade, é certo que um governo democrático proteja-se, inclusive lançando mão da força para evitar “tentativas de derrubá-lo com uso da violência”. Kelsen considera que o exercício desse direito – o de utilizar a violência contra os opositores do regime democrático – não entra em contradição com os princípios da democracia e da tolerância<sup>44</sup>.

O que o autor não explica é quem decide o que é uma manifestação pacífica e como a “tolerância” pode abrigar um desejo de mudança. Ele ressalta o fato de que a tolerância liberal é intolerante com reivindicações de transformação na ordem política e econômica; essa dificuldade é admitida quando afirma que, “por vezes, pode parecer difícil traçar um limite claro entre a propagação de certas ideias e a preparação de uma insurreição revolucionária”. Para Kelsen, a democracia deve arcar com os perigos envolvidos na busca desse limite – se ela não puder assumir esse risco, “não será digna de ser defendida”<sup>45</sup>.

Aqui, os elementos se encaixam: na visão kelseniana, uma “ciência” do direito só é possível na democracia liberal, ambiente em que a tolerância e a liberdade prosperam.

Uma vez que democracia, de acordo com sua natureza mais profunda, significa liberdade, e liberdade significa tolerância, nenhuma outra forma de governo é mais favorável à ciência que a democracia. A ciência só pode prosperar se for livre; ela será livre não somente quando o for externamente, ou seja, quando estiver independente de influências políticas, mas também quando o for interiormente, quando houver total liberdade no jogo do argumento e do contra-argumento. Nenhuma doutrina pode ser reprimida em nome da ciência, pois a alma da ciência é a tolerância.<sup>46</sup>

A contradição entre a tolerância – garantida pelo ordenamento jurídico positivo – e o uso da força seria apenas aparente. “A força é empregada para impedir

<sup>42</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>46</sup> Idem.

o uso da força”, diz Kelsen<sup>47</sup>. Enquanto “técnica social”, o direito não exclui a violência, mas “organiza” seu uso, estabelecendo condições e reservando-a a certos indivíduos e circunstâncias. Segundo o autor, o direito “faz uso do uso da força, um monopólio da comunidade”, e, precisamente por fazê-lo, pacifica-a.

Uma comunidade, afinal, é possível apenas se cada indivíduo respeitar certos interesses – a vida, saúde, liberdade e propriedade de todos os outros –, isto é, se cada um se abstiver de intervir pela força nessas esferas de interesse alheias. A técnica social que chamamos de “Direito” consiste em induzir o indivíduo, por meio específico, a se abster de intervenção à força nas esferas de interesse alheias; no caso de tal intervenção, a própria comunidade jurídica reage com uma intervenção similar nas esferas de interesse do indivíduo responsável pela intervenção anterior. [...] O direito é uma ordem segundo a qual o uso da força é proibido apenas como delito, isto é, como condição, mas é permitido como sanção, isto é, como consequência.<sup>48</sup>

Logo, a teoria pura do direito é uma teoria da violência, mas enquanto “violência pura” do “homem puro” no mundo liberal. Para Sartre, o homem violento é o “homem puro, o homem que recusa o mundo, que recusa o outro e que recusa a si mesmo”<sup>49</sup>. Segundo ele, a “violência pura” e o “direito puro” se equivalem:

O homem puro é aquele que oscila perpetuamente entre a recusa do mundo e a recusa do homem. Praticamente, ele recusa ter nascido entre outros no mundo. Ele, portanto, está, no fundo, sobre o plano do direito puro. O mundo não deveria existir, os homens não deveriam existir, eu não deveria existir (violência é negação do ser). [...] A violência pura e o direito puro não são mais do que um.<sup>50</sup>

Herbert Marcuse compartilha da opinião de Sartre: *a tolerância é a eliminação do outro e, portanto, é violência*. No texto *Tolerância repressiva*<sup>51</sup>, Marcuse analisa a chamada *tolerância abstrata* ou *pura*, princípio no qual se apoia o pensamento liberal. A tolerância pura, que o pensador chama de “tolerância destrutiva”, “serve em suas mais eficazes manifestações à causa da opressão”<sup>52</sup>.

Sob a forma de medidas retaliatórias contra a guerra nuclear, de ação policial contra a subversão, de ajuda técnica na luta contra o imperialismo e o comunismo, de métodos de pacificação nos massacres neocoloniais, a violência e a repressão são

<sup>47</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 232.

<sup>49</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 184-5.

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> Robert Paul Wolff, Barrington Moore Jr. e Herbert Marcuse, *Crítica da tolerância pura* (trad. Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Zahar, 1970).

<sup>52</sup> Herbert Marcuse, “Tolerância repressiva”, em ibidem, p. 87-94.

promulgadas, praticadas e defendidas a um só tempo por governos democráticos e autoritários.<sup>53</sup>

Marcuse denuncia uma “totalização repressora”, cujo único propósito é a anulação de qualquer tipo de oposição – *a neutralização do outro*<sup>54</sup>. Isso estaria presente na unificação repressora entre civilização e cultura (invalidando o caráter revolucionário da arte, por exemplo); entre subjetividade e objetividade (o positivismo na ciência é um exemplo); entre signo e significado (“o teor pré-concebido e preconcebido da linguagem”). Enfim, o mundo torna-se unidimensional, vez que não há mais espaço para vontades irrealizadas, para utopias revolucionárias<sup>55</sup> nem para transformações sociais; *o mundo é aqui e agora, e todos os desejos podem ser concretizados*. De fato, podem: a tecnologia está aí exatamente para isso. Sob a égide da unificação repressora, não haveria alternativa senão a tolerância indiscriminada. Uma tolerância desumana<sup>56</sup>, condescendente com a miséria, a desigualdade, a violência juridicamente legitimada, o pensamento dominante.

A não violência “não é apenas normalmente pregada, mas exigida dos fracos”. Por isso, estabelece uma distinção em termos de função histórica entre violência “revolucionária” e “reacionária”, entre violência “praticada pelos oprimidos” e “praticada pelos opressores”. Ambas “são desumanas e más”, pondera Marcuse, para em seguida perguntar: “Desde quando é a história escrita de acordo com os padrões éticos”<sup>57</sup>? O autor propõe que a violência seja entendida enquanto fator de recusa da opressão; de reação à proibição de todo pensamento não dominante que inferioriza negros, mulheres e pessoas LGBT; de reação à utilização do aparato jurídico contra os movimentos sociais. Conclui-se que ele, na esteira de Sartre, considera a

<sup>53</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>54</sup> A unificação repressiva a que Marcuse alude atinge todos os aspectos da sociedade, e o jurista não escapa disso. No seu caso, isto afeta uma dimensão trágica, já que sua atividade propicia legitimação para a reprodução da violência repressiva que se volta contra os grupos não absorvidos pela “tolerância”. Não se trata apenas de uma questão de intenção: até mesmo a forma de pensar do jurista estaria comprometida com a ditadura do unidimensional, e o positivismo jurídico, que o acompanha desde os bancos escolares, é a confirmação epistemológica desta submissão. O próprio Marcuse aponta o positivismo como a versão teórica da repressão da sociedade industrial. Soma-se a isso a linguagem, cujos signos estão pré-interpretados e correspondem quase que automaticamente a uma atitude da polícia ou à sentença do juiz: “negro”, “favelado”, “muçulmano”, “terrorista”, “ex-presidiário”, “sem-terra”, “prostituta”, “sindicalista”, “índio” etc. Ver idem, *Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional* (trad. Giasone Rebuá, Rio de Janeiro, Zahar, 1967).

<sup>55</sup> “A atividade revolucionária é violência enquanto é negação da negação. Ela porta em si os elementos de falha, que lhe sobrevêm e que ela simultaneamente nega (já negação de si mesma), e da própria natureza de seu trabalho (destruição-negação).” Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 172.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>57</sup> Herbert Marcuse, “Tolerância repressiva”, cit., p. 107.

violência como a rejeição da ordem jurídica e dos sustentáculos éticos de uma vida social que se desenvolve sob o signo da repressão.

A suspensão da tolerância para com os movimentos regressivos antes que eles possam tornar-se ativos, intolerância até mesmo para com o pensamento, a palavra, e finalmente intolerância na direção oposta, isto é, com conservadores autoproclamados, a direita política [...]. Tolerar a propaganda da desumanidade vicia as finalidades não só do liberalismo, mas também de todas as filosofias políticas progressistas.<sup>58</sup>

Mais uma vez, não é à toa que Kant aposta todas as fichas na autonomia e na unidade do sujeito transcendental. A *tolerância pura* do liberalismo político é uma derivação da *razão pura*.

A mistificação parece evidente: a opção moral se suprime e revela uma opção política. Mas há aí uma mistificação? A escolha de se determinar em função somente da ética (e de uma ética cujas normas são propriamente americanas) não pressupõe ela mesma uma abstenção política ou, o que dá no mesmo, um deixar-fazer que beneficia a política em vigor? E a tolerância como virtude cívica dos americanos – aquela que aparece, em outro lugar, como a universalidade de seu valor – não é ela mesma uma norma permanente, condicionada pela diversidade dos grupos que constituem a nação e, consequentemente, conservadora? Notaremos, por exemplo, que no período revolucionário a intolerância torna-se normativa: no momento em que uma sociedade remaneja suas estruturas profundas (e, singularmente, suas relações de produção), todo opositor, como diz Merleau-Ponty, torna-se um traidor. A tolerância é, então, a norma de um regime estável e que deseja manter-se ao preço de uma integração sempre impulsionada com mais força pelos grupos mais bem posicionados.<sup>59</sup>

“A violência é *a priori* o exercício puro da liberdade” e a “afirmação incondicional da liberdade”, diz Sartre. Portanto, nem toda violência se equipara<sup>60</sup>. Segundo ele, a resposta a uma agressão ou o esforço para livrar-se do *poder legal opressor* não

<sup>58</sup> Ibidem, p. 114 e 123.

<sup>59</sup> Jean-Paul Sartre, “Morale et histoire”, *Les Temps Modernes*, Paris, v. 632-4, jul.-out. 2005, p. 298.

<sup>60</sup> “Consideramos aqui a violência ofensiva. Consideraremos agora a violência defensiva. Um tratado da violência deveria comportar três descrições: 1) violência ofensiva; 2) violência defensiva (enquanto defesa violenta contra a não violência); 3) contraviolência. O que denomino violência defensiva distingue-se da contraviolência no sentido de que esta é uma resposta a uma agressão ou o esforço para sacudir um jugo mantido pela força (Estado), enquanto que a violência defensiva é o recurso à violência contra processos não violentos.” Sartre dá como exemplo de violência defensiva a ruptura unilateral de um contrato tácito. Se eu interrompo uma conversa, negando-me a responder às questões formuladas pelo meu interlocutor, oponho uma impossibilidade de fato ao que antes parecia um reconhecimento recíproco de liberdades: “Lá onde o seu argumento era exigência frente à minha liberdade, ele resta desarmado, já que encontra um mudo e um surdo.” Idem, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 216-7.

*é violência, mas contraviolência.* Esta é um direito inalienável à revolta por parte dos oprimidos contra todas as formas de exploração e de opressão.

Não é verdade, porém, que Sartre seja um “apologista da violência”. O que ele faz é reconhecê-la como um modo de relação do homem com o mundo e, por isso, sujeito às ambiguidades da vida. Evidentemente, o autor condena a bestialidade de certas formas de violência, como a tortura e a fabricação maquinal de cadáveres nas câmaras de gás nazistas; nessas situações, “a liberdade se volta contra si mesma”, sendo possível estabelecer uma distinção entre as *liberdades opressora e oprimida*<sup>61</sup>. A contraviolência ganha uma justificativa ética quando é um movimento de libertação, algo admitido até pelo liberalismo sob a forma do *direito de resistência*<sup>62</sup>. Sartre aponta que a violência não é “natural”<sup>63</sup>; ela é humana e, como tal, uma expressão da liberdade.

Reconheço que a violência, sob qualquer forma que se manifeste, é um fracasso. Mas um fracasso inevitável, pois vivemos num universo de violência; e se é verdade que o uso da violência contra a violência implica o risco de perpetuá-la, é verdade também que é o único meio de detê-la. [...] como fazer para recusar qualquer participação indireta nas violências? Se não disser nada, você se colocará necessariamente a favor da continuação da guerra: sempre se é responsável por aquilo que não se tenta impedir. Mas se você conseguir que ela cesse de imediato, e a qualquer preço, você estará na origem de vários massacres e cometerá uma violência contra todos os franceses que têm interesses na região. Não estou falando, entenda-se bem, de compromissos, pois exatamente de um compromisso que nasce a guerra. Violência por violência, é preciso escolher. [...] Assim, não é somente em teoria, mas em cada caso concreto que devemos meditar sobre o problema moderno do fim e dos meios.<sup>64</sup>

A violência não é a escolha do meio visando o fim, mas a deliberação de atender ao fim, não importa por qual meio<sup>65</sup>. De tal modo que há uma “profunda ambiguidade” na fórmula vista como a síntese da violência: “os fins justificam os meios”. Para Sartre, o sentido disso varia se o fim é considerado em relação aos meios “na

<sup>61</sup> Ibidem, p. 345.

<sup>62</sup> “Quem quer que use a força sem direito, como todos fazem em uma sociedade sem leis, põe a si mesmo em um estado de guerra contra aqueles contra quem ele a usa, e nesse estado todos os antigos laços são cancelados.” John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), § 232 [ed. bras.: *Dois tratados sobre o governo*, trad. Julio Fischer, São Paulo, Martins Fontes, 2005].

<sup>63</sup> “É visível a violência aos organismos vivos, às ferramentas, aos estabelecimentos humanos e aos homens. Mas não há violência à vida a não ser no nível em que é possível assimilá-la ao humano.” Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 180.

<sup>64</sup> Idem, *Que é a literatura?* (trad. Carlos Felipe Moisés, São Paulo, Ática, 2004), p. 211-2.

<sup>65</sup> Idem, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 180.

exterioridade da indiferença” ou enquanto “unidade orgânica de meios”<sup>66</sup>. No primeiro caso, a violência é justificada a tal ponto que nem mais se pode considerá-la como “violência”. No segundo caso, porém, ela “é alteração da série total de meios e, portanto, do fim”<sup>67</sup>. Isso significa que a violência, entendida como negação da legalidade e destruição do mundo, torna-se um modo de afirmação do homem e, por isso, carrega sua própria legitimização. No universo da violência, há, assim, uma inversão da relação fim-meio, em que o meio é que justifica o fim.

Ou seja, a negação da legalidade, a destruição do mundo que te deixa em face do fim conhecido como absoluto. Não é o fim que justifica os meios, é o meio que justifica o fim ao lhe conferir pela violência (sacrifício do mundo inteiro por um fim) um valor absoluto. Nesse caso, a violência que tem por fim fazer aparecer o universo é certamente um gênero de afirmação do homem. Não há, como dissemos muitas vezes, um retorno à bestialidade. Sem dúvida, as bestas se matam, mas nós não temos nenhum meio de determinar se os seus combates se localizam em um projeto de violência. Como toda atividade é ao mesmo tempo valor, a violência porta sua própria justificação, o que significa dizer que ela reclama por sua própria existência o direito à violência [...]. O fim é justificado pela violência.<sup>68</sup>

## VIOLÊNCIA E DIREITO EM *CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA*

Nos *Cadernos*, o direito e a violência estão ontologicamente vinculados pelas relações conflituosas que caracterizam a realidade humana. A descrição do “conflito das liberdades” como o sentido original do “ser-para-os-outros” permitiu a Sartre desvelar as contradições encobertas pela ideologia jurídica. Apesar da força e da importância da ênfase ontológica e sociopsicológica que desnudou a violência do direito, ainda faltava ao autor uma apropriação concreta e específica da forma jurídica – problema revelado tanto pela definição imprecisa do direito, referindo-se ora à legalidade, ora ao justo, quanto pelo uso de frases contraditórias, como a que afirma o homem enquanto “essencialmente jurídico”. Ronald E. Santoni aponta as similaridades no tratamento dado por Sartre à violência nos *Cadernos* e, posteriormente, em *Crítica da razão dialética*, destacando o direito como ponto de inflexão das análises:

Já demonstrei algumas das principais similaridades entre as descrições da violência feitas por Sartre nos *Cadernos* e na *Crítica*. Mas há, sem dúvida, outras semelhanças a ser avaliadas de passagem. Se nos *Cadernos* a violência apresenta a si mesma como uma

<sup>66</sup> Idem.

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 181.

“recuperação de um direito” e/ou “criando direito”, na *Crítica* a violência do Terror é criada como um direito (*droit*) “comum”, ao mesmo tempo que cria e garante direitos por meio da promessa ou do juramento. De maneira semelhante, em ambos os trabalhos é dito que a violência apresenta a si mesma – sem exceção na *Crítica* – como contraviolência, como retaliação contra a violência ou a ameaça de violência do Outro, contra a reciprocidade quebrada ou contra o poder alienante da antípráxis ou do anti-humano em nossa situação. Por conta desses últimos apontamentos – isto é, a criação de direitos da violência e a sua aparência como “contra” a violação da liberdade –, a violência em ambas as descrições, mas especialmente na *Crítica*, apresenta a si mesma como justificada: autoafirmação justificada ou afirmação justificada da liberdade contra a liberdade alheia, o “mal” ou o que quer que viole ou degrade a humanidade.

Desse modo, frequentemente na *Crítica* e às vezes nos *Cadernos*, a violência também se apresenta tanto como limpeza quanto como um “processo de restauração” ou regeneração, como “o mal deve ser destruído”, a antípráxis deve ser eliminada.<sup>69</sup>

Santoni também afirma, porém, que as duas obras contêm diferenças que não se resumem simplesmente à mudança de um tom predominantemente ontológico para outro majoritariamente sócio-histórico. Segundo ele, ganha destaque o fato de que na *Crítica* há maior “tolerância” e “aceitação” da violência, em função de o livro esboçar uma compreensão concreta e material da liberdade e das relações humanas.

Santoni tem razão ao apontar tais distinções, mas onde ele vê uma justificativa simplificada, enxergamos um fator essencial: sem a referida “mudança de tom” – do ontológico-existencial para o sócio-histórico – não seria possível conceber as diferenças das duas obras no que tange às análises do direito e da violência. Tal mudança é apreendida não enquanto rompimento com as concepções presentes nos escritos sartrianos iniciais, mas como o aprofundamento delas, em especial no que se refere à fundamentação da liberdade concreta. Por isso, a chave do entendimento da relação entre direito e violência passa pela compreensão de como Sartre, no decorrer de sua experiência intelectual, tentou construir as bases de uma filosofia da liberdade concreta enquanto um caminhar rumo à história.

Contornos mais precisos da forma jurídica são verificados apenas no momento em que o “conflito de liberdades” é inserido no plano da história. A forma das relações humanas, inclusive a violência que delas deriva, é definida na luta contra a escassez. Como se viu na descrição formal da sociabilidade presente em *Crítica da razão dialética*, a violência compõe a dinâmica das séries e dos grupos. Ainda em *Crítica* Sartre aprofunda as relações entre direito e violência, agora sob a influência

<sup>69</sup> Ronald E. Santoni, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent* (Pensilvânia, Pennsylvania State University Press, 2003), p. 46.

do materialismo histórico. Em certa altura do texto<sup>70</sup>, ele se pergunta como é possível unificar na própria reciprocidade negativa as classes “hostis e irreconciliáveis” que constituem a sociedade capitalista; o autor deseja saber de que maneira a razão dialética pode compreender na mesma totalização as contradições entre a ação e as significações produzidas pela práxis<sup>71</sup>.

Sartre entende que, antes de tudo, as relações antagônicas que marcam a dinâmica social devem ser lidas sob a perspectiva da práxis, fora da qual a inteligibilidade da história não é possível. Da mesma forma que não se podem compreender os acontecimentos fora do movimento de totalização da história, não é viável fazê-lo por meio de grandes esquemas conceituais concernentes a pretensos “objetivos gerais” de uma classe. Para demonstrar essa ideia, o autor descreve o *colonialismo*. O contato entre a sociedade francesa, industrializada, e a sociedade argelina, agrícola, deu-se pela violência dos massacres promovidos pelos soldados da França. Assim,

a liquidação das formas de herança próprias das tribos muçulmanas não surgiu de não sei qual interpretação idealista de dois sistemas jurídicos diferentes, mas da circunstância de que corretores de imóveis incentivados pelo Estado impuseram o Código Civil para ficarem em melhor condição de roubá-los.<sup>72</sup>

Portanto, Sartre coloca a imposição das normas do Código Civil – juntamente com os massacres, a dissolução das instituições e a superexploração sistemática<sup>73</sup> – como parte integrante da “violência e da destruição” que caracterizam o processo colonialista. Tal código não é a “garantia civilizatória” nem a “proteção à liberdade” de que falam os juristas, mas “o modo de privar as comunidades indígenas da propriedade do solo e entregar aos recém-chegados”<sup>74</sup>.

A violência é componente da situação, “uma força social” responsável por parir os descendentes tanto do colono quanto do colonizado: ambos são “filhos da violência objetiva que define o próprio sistema como inferno prático-inerte”<sup>75</sup>. Essa violência foi inscrita na matéria pelo indivíduo mesmo contra o qual ela se volta, “como unidade eterna dessa mediação passiva entre os homens”. Por isso, Sartre afirma que estes suportam, em parte, tal “violência-objeto” porque ela foi “violência-práxis no momento da instalação do sistema”. Assim, a violência constitui-se

<sup>70</sup> Jean-Paul Sartre, *Crítica da razão dialética* (trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, Rio de Janeiro, DP&A, 2002), p. 784.

<sup>71</sup> Por exemplo, a contradição que se verifica entre os Estados que, como o Brasil, colocam-se como defensores intransigentes dos direitos humanos, mas admitem a legalidade da demissão sem justa causa.

<sup>72</sup> Jean-Paul Sartre, *Crítica da razão dialética*, cit., p. 790.

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 791.

<sup>75</sup> Idem.

como a objetivação do conjunto prático em um sistema de exploração, cujo funcionamento está essencialmente ligado ao exercício da opressão<sup>76</sup>.

A descrição da violência tem como pano de fundo a história, mas aquela que se desenvolve a partir da relação prática com a materialidade. Nesse sentido, o autor aponta que o processo de exploração característico dos modos de produção tem a escassez como contexto fundamental, a mesma que é *interiorizada e reassumida pelo homem sob a forma de violência*.

Por consequência, ninguém poderá colocar em dúvida o caráter prático-inerte do processo de exploração. Mas não é isso que, por enquanto, nos interessa. O que conta, para nós, é que esse processo estabelece-se *tendo como pano de fundo a escassez* (escassez do carvão para quem faz a demanda, esgotamento rápido demais das galerias de minas, o que obriga o vendedor a escavar novas galerias; escassez do *tempo*, o que leva a utilizar as bombas a vapor) e *por meio de homens* (ou seja, por organismos práticos que interiorizaram e reassumiram a escassez sob a forma de violência maniqueísta). A transformação do proprietário de minas *vem-lhe de fora*, mas é necessário que ele a interiorize e a realize praticamente pela transformação de sua mina e das técnicas de extração, o que implica uma reorganização da mão de obra.<sup>77</sup>

A escassez é interiorizada “como relação mortal do homem com o homem” por meio da “livre superação dialética das condições materiais”<sup>78</sup>. Desse modo, a organização prática do campo será a manifestação da liberdade, apreendida no Outro como “liberdade-outra ou antípráxis e antívalor a serem destruídos”<sup>79</sup>. Isso significa que os conflitos que caracterizam a vida social não resultam de uma “disposição natural do homem” nem do “olhar do Outro que determina meu ser”, mas, sim, das escolhas diante das condições do mundo material. A luta pela vida, adverte Sartre, “não são instintos cegos que se opõem através dos homens, mas estruturas complexas, superações de condições materiais por uma práxis que serve de fundamento a uma moral e persegue a destruição do Outro”<sup>80</sup>. O autor retoma a ideia da “dialética da liberdade”, já vista nos *Cadernos*, quando afirma que tal “destruição” se volta ao Outro enquanto liberdade radicalmente “reconhecida e condenada”, não como objeto ameaçador<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 793. Sartre define exploração e opressão da seguinte forma: “Antes de tudo, a práxis de opressão, que acabamos de descrever, vai ao encontro do *processo de exploração* e confunde-se com ele. Por processo de exploração, entendemos o funcionamento prático-inerte do sistema uma vez instalado [...].” (p. 795). Assim, a opressão seria uma *práxis* que garante a atomização das massas, tão necessária ao processo de superexploração. Ver ibidem, p. 795-802.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 811.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 808.

<sup>79</sup> Idem.

<sup>80</sup> Idem.

<sup>81</sup> Idem.

Portanto, as instituições políticas, o direito, a arte e as ideologias compõem o complexo campo material engendrado pela *livre práxis* frente às contingências do mundo material.

A violência é concebida como ação da “liberdade sobre a liberdade pela mediação da matéria inorgânica”. Logo, a liberdade move-se em dois sentidos: 1) pode destruir ou “colocar entre parênteses” – com “mistificações” ou “estratagemas” – a liberdade do Outro; 2) pode agir contra a alienação, bloqueando a possibilidade de “tornar-se Outro”. Neste segundo caso, tem-se a violência da já citada *fraternidade-terror*, cuja preocupação é impedir o retorno à serialidade<sup>82</sup>. Sartre ressalta, porém, que em ambos os aspectos a violência é “reconhecimento recíproco da liberdade e da negação (recíproca ou unívoca) desta por intermédio da inércia da exterioridade”<sup>83</sup>. Até esse momento da história, o homem é violento “contra o contra-homem (ou seja, contra qualquer outro homem) e contra seu Irmão enquanto esse tem a possibilidade de tornar-se, por sua vez, um contra-homem”. O que determina a violência, enfim, é seu objeto, a própria liberdade que ela quer aniquilar.

Assim, a violência é *terror* quando define o próprio vínculo de fraternidade e *opressão* “quando se exerce sobre um ou vários indivíduos e impõe-lhes um estatuto insuperável em função da escassez”. Sob as pressões desta última, certos grupos decidem constituir “uma comunidade que será definida, ao mesmo tempo, pela obrigação de executar um sobretrabalho e pela necessidade de reduzir-se a um sub-consumo regulado”<sup>84</sup>, característica fundamental dos modos de produção historicamente baseados na exploração. Na dinâmica desse processo, em que as funções sociais são determinadas pelo modo de produção, a liberdade ainda é levada em conta: toda violência opressiva das relações socioeconômicas pressupõe em algum nível uma práxis consciente de si e de seu objeto, e é por isso que as relações humanas são mediadas por complexas estruturas valorativas (direito, política, religião), não pela pura força bruta. Dessa forma, “a obrigação não suprime a liberdade”, *exceto quando ela mata o oprimido*. Para Sartre, a liberdade é transformada em “cúmplice”, o que não dá alternativa ao oprimido, senão a obediência<sup>85</sup>.

Ora, no capitalismo isso é ainda mais evidente: não há um empecilho apenas “ontológico” para o não reconhecimento da liberdade; é imperioso ser “livre”. Importante lembrar que no século XIX os trabalhadores – mesmo os da “evoluída” Europa – tiveram de aprender violentamente o significado da “liberdade”<sup>86</sup>. Desse

<sup>82</sup> Idem.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 809.

<sup>84</sup> Idem.

<sup>85</sup> Idem.

<sup>86</sup> É impressionante a exposição de Marx em *O capital* a respeito da “legislação sanguinária contra os expropriados desde o final do século XV”, que nos mostra o significado real da liberdade jurídica.

modo, a liberdade no capitalismo torna-se cúmplice: ou se é “solto e solteiro, livre de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho”, ou existe a possibilidade de perder a liberdade. Nesse contexto, cabe retomar o que Walter Benjamin disse sobre o vínculo entre direito e violência, em especial no âmbito das *relações contratuais*<sup>87</sup>. No texto *Crítica da violência – crítica do poder*, ele afirma que a primeira função da violência é a *instituição de um direito*, e a segunda, a *manutenção dele*. Para o filósofo alemão, todo poder (*gewalt*<sup>88</sup>) “ou é instituinte, ou mantenedor do direito”<sup>89</sup>; caso contrário, estaria renunciando a qualquer validade. Isso faz com que o direito seja ambíguo sob o ponto de vista ético, de maneira que o autor questiona se existem meios não violentos para a regulamentação de interesses conflitantes.

Com essa ponderação, Benjamin refuta o direito enquanto meio não violento de resolução de conflitos, tal como quer grande parte dos juristas. *O direito é, na verdade, um modo conflituoso de solucionar divergências*. Ele se realiza, portanto, de forma violenta, conforme demonstra o autor ao analisar o instituto do *contrato*:

Sobretudo, é preciso constatar que uma solução de conflitos totalmente não violenta jamais pode desembocar em um contrato jurídico. Embora este tenha sido firmado pelas partes contratantes em um clima de paz, ele leva, em última instância, à possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de reivindicar alguma forma de violência contra o outro, no caso em que este rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o fim, também a origem de qualquer contrato remete à violência.

---

O autor conta como a “liberdade” do capitalismo foi conquistada à custa da vida de muitas pessoas. Aqueles que, no século XVI, foram subitamente expulsos do campo em razão da dissolução dos feudos não conseguiram se enquadrar na “disciplina da nova situação”. “Inteiramente livres”, converteram-se em “mendigos, assaltantes, vagabundos, em parte por predisposição, mas na maioria dos casos por força das circunstâncias”. Nesse contexto, surgiram leis que visavam a punir os que não se adequassem às novas condições impostas; eles eram agora “delinquentes ‘voluntários’”, com a suposição de que dependia “de sua boa vontade que eles continuassem a trabalhar sob as velhas condições, já inexistentes”. Variavam as punições para esses “vagabundos” que não sabiam ser “livres”: açoite, marcação com ferro em brasa, corte de orelhas, escravidão e tomada de seus filhos, que serviriam como “aprendizes”. Karl Marx, *O capital: crítica da economia política*, Livro I: *O processo de produção do capital* (trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2013), p. 805-6.

<sup>87</sup> É fundamental submeter a comparação das posições de Benjamin e Sartre à ressalva feita por Arno Münster: “O ponto de vista de Sartre no que concerne à violência e à relação violência-moral é, então, como vimos, bastante nuançado. Ele difere de outras abordagens do problema da violência na História, como por exemplo a de Walter Benjamin, à medida que não há lugar, no pensamento sartriano, para qualquer violência divina ou teológica”, *Sartre et la morale*, cit., p. 71.

<sup>88</sup> Termo alemão que designa tanto “poder” quanto “violência”.

<sup>89</sup> Walter Benjamin, “Crítica da violência – crítica do poder”, em Willi Bolle (org.), *Documentos de cultura, documentos de barbárie* (trad. Celeste Ribeiro de Sousa, São Paulo, Cultrix, 1986), p. 165-7.

Elá não precisa estar imediatamente presente no contrato, enquanto poder instituinte de um direito, mas está representada nele, na medida em que o poder que garante o contrato jurídico é, por sua vez, de origem violenta, quando não é, no próprio contrato, legitimamente instituído pela violência. Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência.<sup>90</sup>

Quando não é *violência atual*, o direito é *violência latente*. No momento em que um contrato é firmado, tem-se, em ampla perspectiva, dois objetivos imediatos: 1) encontrar critérios para a solução de um possível conflito futuro; 2) encerrar um conflito presente. No primeiro caso, a violência é potencial. Há, de fato, um profundo antagonismo entre os contratantes que se revela até mesmo na linguagem adotada: “as partes”, “de um lado”, “de outro lado”. No segundo caso, a violência já existe por conta de uma divergência; aqui, ela está no ponto de partida do contrato. As partes simplesmente *suspenderam a violência atual e colocaram-na como possibilidade futura*. Desse modo, todo ato jurídico tem origem em um ato violento e carrega consigo uma *violência potencial*.

Por isso, Sartre diz que a violência é “maniqueísta”. Como “livre resposta às exigências da situação”<sup>91</sup>, ela se volta à destruição de toda alteridade. Entre as “exigências” do capitalismo, está a de que seja cultivada a “liberdade absoluta do trabalhador” (“absolutamente necessária”), utilizada (e mistificada) no momento do contrato de trabalho “para acorrentá-la e, em seguida, esmagá-la sob obrigações”. Em *Crítica da razão dialética*, o autor é claro ao descrever o direito não sómente como algo que encobre a violência das relações no interior do capitalismo, mas como a própria objetivação dela.

Assim, a exigência da produção industrial é necessariamente a liberdade do trabalhador braçal ou, por outras palavras, sua humanidade. Mas também, enquanto atividade de cada um, está necessariamente alienada, submersa no campo prático-inerte, torna-se processo a colocação em situação irregular dessa liberdade: com efeito, ela poderia constituir-se através do grupo como negação violenta da atenção. Essa possibilidade é dada *a priori* – mesmo quando não estão reunidas as condições históricas de uma tomada de consciência – pela simples dialética formal, que, sempre e por toda parte, produz o grupo como negação constituída a partir da *práxis* constituinte e de sua alienação [...].<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 167.

<sup>91</sup> “Quando falo de *livre práxis*, não entendo que exista a possibilidade concreta de recusar as transformações exigidas, mas pretendo somente dizer que tais transformações impostas hão de objetivar-se na mina [Sartre refere-se à atividade de exploração de minas de carvão] por uma apropriação calculada dos meios ao fim, assim como por um conjunto de condutas organizadas dialeticamente.” Idem, *Crítica da razão dialética*, cit., p. 811.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 813-4.

Sartre mostra que, ao contrário do que a razão positivista deseja provar, *a relação de classes não é jurídica, mas uma relação de poder constituída sob a forma da violência*. Assim, o contrato de trabalho é feito não *com* o trabalhador, mas *contra* ele. Isso não é algo característico da aparente “incoerência” das empresas individuais nem da “concorrência” predatória do capitalismo; as condições particulares da empresa capitalista não mudam o fato de que o processo capitalista é um coletivo, e todas as corporações contribuem para o “produto total”. Portanto, há uma *coerência serial* nas condutas dos capitalistas, e todas elas descambam na violência, necessária para a constituição de trabalhadores livres que tomem a forma de homens-mercadoria<sup>93</sup>.

Ao escolher importar determinada máquina ou comprar uma em seu país, o industrial contribui enquanto Outro para aumentar a parcela que a sociedade inteira investe nos salários. Mas diretamente, e enquanto ele é o proprietário individual dessa fábrica ou dessa usina, ele provoca por seu ato a demissão e o desemprego de um certo número de operários, talvez sua desqualificação, e a queda de salários daqueles que continuam trabalhando. E a palavra “provocar” é, por sua vez, imprópria porque não se trata de um resultado inesperado de seu ato que seria, de alguma forma, exterior ao objetivo perseguido: de fato, é o *próprio objetivo*. Ou, em outras palavras, é diretamente contra os futuros desempregados que ele compra suas máquinas; não, como foi dito, “sem se preocupar com a sorte deles”, mas mostrando uma preocupação proposital na medida em que cada patrão, na época, tenta constituir um proletariado de reserva ao aumentar o número de desempregados.<sup>94</sup>

Ao retirar a possibilidade real e o poder social do trabalhador, o capitalista exerce sobre ele uma “violência opressora” que, do ponto de vista jurídico, é “irrepreensível”<sup>95</sup>. Ora, observa Sartre, em uma sociedade baseada na propriedade privada, o empregador é livre – tanto quanto o operário, ressalte-se – para “cancelar a renovação do contrato de trabalho”<sup>96</sup>. Essa violência constitui a ação do capitalista a tal ponto que é, ao mesmo tempo, “seu meio, seu resultado objetivo (parcial) e um de seus fins imediatos: a aflição daqueles que vão embora intimida diretamente aqueles que ficam”<sup>97</sup>.

O homem burguês realiza sua classe como “totalidade soberana” por meio de uma práxis individual de opressão. Por conta do atomismo que marca os empreen-

<sup>93</sup> Ibidem, p. 816.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 817.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 818. Chama a atenção de Sartre o cuidado manifestado pelos patrões da primeira metade do século XIX para com a legalidade, o que os levava, inclusive, a fazer contratos por dia de trabalho.

<sup>96</sup> Idem.

<sup>97</sup> Idem.

dimentos individuais próprios do capitalismo, esse homem não retira seu poder opressor de uma “totalidade em ato”, tal qual faziam os nobres ou os padres nos regimes aristocráticos ou teocráticos; ele retira sua identidade não de uma violência concreta, do puro poder, mas de uma “violência abstrata e regra de opressão”, denominada por Sartre de “humanismo burguês”<sup>98</sup>, que é a substituição da totalidade ausente pela unidade do conceito; *o homem se reduz ao conceito de homem*<sup>99</sup>, que nada mais é do que a exclusão de tudo não conforme com a reprodução serial do capital. O autor aponta para a primeira grande contradição em que recai tal humanismo: o indivíduo “ganha” sua identidade fora de si, pela prática de recusa e exclusão fundada sobre a impotência do Outro.

A outra grande contradição do humanismo burguês está no fato de que, ao mesmo tempo que afirmam a igualdade de todos os homens, as condições da produção transformam o trabalhador em uma mercadoria. É certo que o conjunto das condições para que a produção seja possível “exige um momento de equivalência e solidariedade entre as classes”<sup>100</sup>. Tal equivalência é construída pelo contrato, ato que transforma o operário em mercadoria. Observa Sartre:

Nesse tempo abstrato e fugitivo, o operário está integrado no humanismo: o burguês define-o como seu semelhante pelo próprio ato que o transforma em mercadoria. Mas, no instante seguinte, concretiza-se a contradição, uma vez que a mercadoria humana já não pode manifestar sua liberdade a não ser para negar sua qualidade de mercadoria, portanto, como negadora da ordem humana em que o operário tornava-se livremente operário, ao vender sua força de trabalho ao burguês. Portanto, a liberdade do operário-mercadoria contesta a liberdade humana do operário antes e durante a assinatura do contrato, ou seja, sua realidade de homem (fidelidade aos compromissos livremente contratados etc.).<sup>101</sup>

Sartre conclui, assim, que o humanismo burguês – solo em que nasce o pensamento jurídico contemporâneo – é “ideologia serial” e “violência congelada” que elegerá como “tarefa civilizatória do homem moderno” a defesa dos interesses dessa “humanidade restrita” com a qual a burguesia se identifica.

As contradições do humanismo burguês também são alvo de críticas no prefácio escrito pelo filósofo francês ao livro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon. No texto, datado de 1961, Sartre explica como no século XIX a mesma burguesia que considerava os operários “invejosos” e “brutos, alterados por apetites grosseiros”, tomava todos os cuidados para, apesar disso, incluí-los na “espécie

<sup>98</sup> Ibidem, p. 824-5.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 824.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 825.

<sup>101</sup> Idem.

homem”<sup>102</sup>. Do contrário, pergunta o autor, “se não fossem homens livres, como poderiam eles vender livremente a sua força de trabalho?”. Isso explica a pretensão de “universalismo” do humanismo burguês<sup>103</sup>.

Todavia, não ocorre o mesmo com o trabalho “forçado”. Uma vez que não há contrato, a sutileza é deixada de lado e a opressão logo se mostra. Nesse caso, o objetivo não é apenas controlar o trabalhador, mas o *desumanizar*, algo que Sartre demonstrou ser impossível: a relação de dominação exige um mínimo de reconhecimento da liberdade e, portanto, da humanidade do oprimido. Caso contrário, as teorias científicas que buscam explicar a “inferioridade de certas raças” não teriam sido inventadas. Elas não se dirigem somente ao explorador, cujo poder e violência que dele derivam são *autoexplicativos*; o objetivo principal das teorias eugênicas é legitimar a opressão junto ao oprimido, tentando convencê-lo a aceitar a dominação.

Nem a violência ideológica nem a física apagam por completo a humanidade do oprimido. A lavagem cerebral dos “serviços psicológicos”, a amputação das mãos dos negros no Congo e os cadeados nos lábios perfurados dos angolanos descontentes não se mostraram suficientes<sup>104</sup>. Segundo Sartre, a agressão colonial é interiorizada em um desejo do colonizado de reconquistar a própria liberdade<sup>105</sup>. Essas “apavorantes pulsões” que “sobem do fundo do coração” nem sempre são reconhecidas pelo colonizado, “pois isso não é, primeiro, a violência deles”<sup>106</sup>. A violência do oprimido é contraviolência.

De acordo com o filósofo, em *Os condenados da terra*, Frantz Fanon<sup>107</sup> mostra “perfeitamente” que a reação do colonizado não é uma “absurda tempestade” nem a insurreição de instintos selvagens, tampouco “efeito de ressentimento”<sup>108</sup>. Para Sartre, tal “violência indomável” é “o próprio homem que se recompõe”. Ele diz:

Esta verdade, nós a soubemos, acreditou, e nós a esquecemos: as marcas da violência nenhuma doçura apagará, só a violência pode destruí-las. [...] A arma de um combatente é sua humanidade. Pois, no seu primeiro tempo de revolta, é preciso matar. Abater um europeu é matar dois coelhos com uma só cajadada, suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: restam um homem morto e um homem livre; o

<sup>102</sup> Idem, “Prefácio”, em Frantz Fanon, *Os condenados da terra* (trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães, Juiz de Fora, Editora UFJF, 2005), p. 31.

<sup>103</sup> Idem.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> Sobre o tema da violência em Sartre e Fanon, ver Judith Butler e Ivan Ascher, “Violence, non-violence: Sartre, à propos de Fanon”, *Actuel Marx*, v. 1, n. 55, 2014, p. 12-35.

<sup>108</sup> Jean-Paul Sartre, “Prefácio”, cit., p. 38.

sobrevivente, pela primeira vez, sente um solo *nacional* sob a planta dos pés. Nesse instante, a Nação não se afasta dele, ela se encontra aonde ele vai, onde ele está – nunca mais longe, ela se confunde com a sua liberdade.<sup>109</sup>

É da violência, portanto, que o “filho da violência” retira a própria humanidade. Se o opressor faz-se homem à custa do oprimido, agora o oprimido faz-se homem, “um outro homem, de melhor qualidade”, à custa do opressor, pois “a violência, como a lança de Aquiles, pode cicatrizar os ferimentos que faz”<sup>110</sup>. Para Sartre, é chegada a hora de “enfrentar esse espetáculo inesperado”, o *striptease* do humanismo burguês – “essa ideologia mentirosa” e “refinada justificação da pilhagem” que apenas “caucionavam” as agressões dos exploradores<sup>111</sup>.

Desde o século XVIII, o direito é o campo da liberdade, da igualdade, da fraternidade. Mas esse mesmo direito nunca impediu que o reino dos “bons espíritos, liberais e ternos” convivesse com “um discurso racista, negro sujo, judeu sujo, turco sujo”<sup>112</sup>. Tal “humanismo racista” é consequente ao homem burguês, que só pode fazer-se homem fabricando “escravos e monstros”<sup>113</sup> exteriores à abstração e à universalidade do “gênero humano”. Agora, diz Sartre, quando o Outro se faz homem contra o “homem europeu”, “a elite revela sua verdadeira natureza: uma gangue”<sup>114</sup>.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 38-9.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 42. Sobre os “não violentos”, Sartre diz: “Fazem boa figura, os não violentos: nem vítimas nem carrascos! Vejamos! Se vocês não são vítimas, quando o governo que vocês plebiscitaram, quando o exército em que seus irmãos mais novos serviram, sem hesitação nem remorso, cometeram um ‘genocídio’, vocês são, indubitavelmente, carrascos. E se vocês escolheram ser vítimas, arriscar um dia ou dois de prisão, escolheram simplesmente abandonar o jogo. Mas não o abandonarão: é preciso ficar nele até o fim. Compreendam isto, afinal: se a violência começou esta noite, se a exploração e a opressão nunca existiram sobre a Terra, talvez a não violência ostensiva possa pacificar a disputa. Mas se o regime inteiro e até os seus não violentos pensamentos são condicionados por uma opressão milenar, a sua passividade só serve para situá-los do lado dos opressores”. Idem.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 45. No Brasil, país da “democracia racial” e da “tolerância”, assistimos hoje a uma perplexidade diante de manifestações de preconceito contra nordestinos. É curioso notar que os autores de tais ofensas o fazem em nome do “direito à liberdade de expressão” e do “direito do povo paulista” (!). Sem demonstrar a indigência intelectual destas teses, é importante notar como o liberalismo produz seus próprios monstros. A imprensa que hoje noticia tais casos com tanto alarde é a mesma que representa as “élites” que reagem violentamente a qualquer pauta emancipatória dos explorados, ainda que paliativa, como as ações afirmativas ou os programas de transferência de renda.

<sup>113</sup> Exemplo disso é a figura do “terrorista”, inimigo capital da civilização ocidental, que inspirou a “guerra ao terror” e também gerou, é claro, expressivos lucros para as indústrias de armas, petróleo e de construção.

<sup>114</sup> Jean-Paul Sartre, “Prefácio”, cit., p. 43.

A violência do humanismo, que antes decompunha os Outros, passa a ser decomposta pela reação do oprimido; a violência, que em nome do lucro era chamada de “fraternidade, amor e comunidade”, agora revela seu sentido criminoso. Para Sartre<sup>115</sup>, a reapropriação da liberdade pelo homem explorado faz com que aquilo que o liberalismo denomina de “generosidade” retome seu sentido verdadeiro: *status outorgado*. Para o indivíduo liberto, “ninguém tem o poder nem o privilégio de dar algo a alguém”<sup>116</sup>. “Cada um tem todos os direitos. Sobre todos”, afirma o autor<sup>117</sup>. A constituição do homem não se define pela “soma dos habitantes do globo, mas como a unidade infinita de suas reciprocidades”. Enfim, a humanidade é formada pela unidade sintética da práxis livre de cada homem.

As posições sartrianas a respeito da situação colonial foram duramente criticadas tanto por Hannah Arendt quanto por Albert Camus<sup>118</sup>. No texto “Da violência”, a filósofa diz que os pontos de vista de Sartre, Fanon e dos movimentos estudantis dos anos 1960 são fruto de uma interpretação errônea de Marx. Para ela, a proposição marxista de que “a violência é a parteira da história” não significa que a violência crie uma nova sociedade, mas que ela a precede<sup>119</sup>. É evidente que essa leitura cheia de contradições tem o intuito de enfraquecer a teoria da revolução de Marx, substituindo-a por uma visão “reformista”. Arendt afirma ainda que a violência demonstrou seu potencial destrutivo no século XX, estando comprovada sua incompatibilidade com qualquer objetivo político. Portanto, Sartre e outros teóricos da “violência revolucionária” estariam severamente equivocados e afastados do cerne do marxismo, uma vez que, quando Marx refere-se ao “homem produzindo a si mesmo”, ele fala do trabalho, “atividade essencialmente pacífica”, não da violência<sup>120</sup>.

Pelo visto, em nome de sua pregação liberal, Arendt fez pouco do que Marx concebia como trabalho e do que o próprio Sartre considerava ser a violência; o primeiro é atividade social, tal qual a segunda, cujo intuito é romper com a ordem vigente. Essa ruptura não se dará sem resistências, a não ser que a autora desconsidere – de fato o fez – outra noção central do marxismo: a luta de classes. Como

<sup>115</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>116</sup> “O revolucionário não é, pois, um homem que reivindica direitos, mas, pelo contrário, um homem que destrói a noção mesma de direito, concebido por ele como produto do costume e da força. Seu humanismo não se funda na dignidade humana, mas, ao contrário, nega ao homem toda dignidade particular, e a unidade em que quer confundir todos seus congêneres e a si mesmo não é a do reino humano, mas, sim, da espécie humana.” Idem, *Materialismo y revolución* (Buenos Aires, Deucalión, 1954), p. 124.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>118</sup> Francis Jeanson, “Para decirlo todo”, em *Polémica Sartre-Camus* (Buenos Aires, El Escarabajo de Oro, s.d.).

<sup>119</sup> Hannah Arendt, *Crises da Repùblica* (trad. José Volkmann, São Paulo, Perspectiva, 2010), p. 100.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 102.

nota Maria Ribeiro do Valle, a filósofa alemã tenta minimizar a importância do estatuto da contradição e do conflito nas teses de Marx a fim de ignorar a filiação marxista das ideias de Sartre sobre a violência na história<sup>121</sup>.

Arendt considera as afirmações sartrianas e as dos demais “empregadores da violência”<sup>122</sup> como “grandiosas e irresponsáveis”. Para ela, é bastante duvidosa a ideia de que os oprimidos queiram se livrar da opressão de forma violenta, até mesmo porque “a raridade das rebeliões de escravos e das revoltas entre os deserdados e humilhados é notória”<sup>123</sup>. Nesse sentido, não passariam de quimeras os sonhos em torno de levantes dos explorados e de união entre homens e mulheres do Terceiro Mundo, este que, aliás, a filósofa não considera uma realidade, mas uma ideologia<sup>124</sup>.

Sartre, com sua grande habilidade com as palavras, deu expressão à nova fé. “A violência”, acredita agora, sob a influência do livro de Fanon, “como a lança de Aquiles, é capaz de curar as feridas que infligiu”. Se isso fosse verdade, a vingança seria a cura para a maior parte de nossos males. Esse mito é mais abstrato, mais distante da realidade, do que jamais o fora o mito de Sorel da greve geral. Rivaliza com os piores excessos retóricos de Fanon, tais como, “a fome com dignidade é preferível ao pão no cativeiro”. Não é necessária qualquer história ou teoria para refutar essa afirmação; o observador mais superficial dos processos que se desenrolam dentro do corpo humano sabe da sua inverdade. Porém, houvesse ele afirmado que o pão comido no cativeiro com dignidade é preferível ao bolo saboreado na escravidão, teria sido perdido o objetivo retórico.<sup>125</sup>

A violência cresce onde não existe o poder, pondera Arendt. O poder, segundo ela, “não precisa de justificativas, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas”, mas necessita de legitimidade<sup>126</sup>. Ele é originado sempre que “um grupo de pessoas se reúne e age de comum acordo”. Assim, o poder retira sua essência, ou seja, a legitimidade, “da reunião inicial, não de qualquer ação que possa se seguir”, o que o torna sempre um apelo ao passado<sup>127</sup>.

<sup>121</sup> Maria Ribeiro do Valle, *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações* (São Paulo, Editora Unesp, 2005), p. 152.

<sup>122</sup> Hannah Arendt, *Crises da República*, cit., p. 107.

<sup>123</sup> Idem.

<sup>124</sup> “Pensar, finalmente, que existe uma tal coisa como uma ‘Unidade do Terceiro Mundo’, a quem se poderia dirigir o novo ‘slogan’ da era da descolonização. ‘Nativos de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos!’ (Sartre) é repetir as piores ilusões de Marx em escala muito aumentada e com consideravelmente menos justificativa. O Terceiro Mundo não é uma realidade, mas, sim, uma ideologia.” Ibidem, p. 108.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>126</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>127</sup> Idem.

O “poder” corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está “no poder”, estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome. No momento em que o grupo, de onde se originara o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparece, “o seu poder” também desaparece.<sup>128</sup>

Por sua vez, a violência é instrumental e não carece de legitimidade. Hannah Arendt diz que ela “está sempre à procura de orientação e de justificativas pelo fim que busca. E aquilo que necessita de justificar-se através de algo mais não pode ser a essência de coisa alguma”<sup>129</sup>. A filósofa admite que a violência seja usada como “último recurso” contra “criminosos e rebeldes” que não se curvem à vontade da maioria:

Homens isolados, sem outros que os apoiem, nunca têm poder suficiente para fazer uso da violência de maneira bem-sucedida. Assim, nas questões internas, a violência funciona como o último recurso do poder contra os criminosos ou rebeldes – isto é, contra indivíduos isolados que, pode-se dizer, recusam-se a ser dominados pelo consenso da maioria.<sup>130</sup>

E se a “maioria” – considerando que se trata de uma questão numérica – estiver decidida por novo pacto, outro início, a criação de um poder legítimo renovado? E se a “minoria” estiver impedindo a “maioria” de alcançar um “novo consenso”? Ao rechaçar a via do socialismo, Arendt afirma que a crise do capitalismo é produto da violação das leis e defende um fortalecimento do poder judiciário tanto para coibir os abusos do poder Executivo quanto para acabar com a impunidade que leva as autoridades a recorrer à força, permitindo que “vadios desclassificados” e “gângsteres” pratiquem a desobediência criminosa<sup>131</sup>. A crise política seria vencida apenas com a retomada dos “valores americanos” estampados na Constituição<sup>132</sup>.

A própria filósofa, contudo, parece não atentar para o potencial de violência contido em sua proposição: o poder Judiciário é, em regra, *reativo*, não *proativo*. Até mesmo pelo princípio da separação dos poderes, tão caro ao liberalismo, há um forte questionamento a respeito da atuação dos juízes ativistas que – quando provocados, diga-se – decidem sobre políticas públicas, cuja atribuição seria do Legislativo e do Executivo. A reação à impunidade toma a forma de pura violência contra aqueles estabelecidos na lei como criminosos, mas o direito ignora as causas

<sup>128</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 79.

da criminalidade; ele só a define quando posta, ou seja, de maneira *positiva*. A miséria, a fome, as condições de trabalho degradantes do mundo contemporâneo, enfim, a falta de esperança que grassa em todo o globo, pertencentes à lógica do sistema, permaneceriam impunes.

No Brasil, essa terrível contradição pode ser vista nas discussões recentes tanto sobre a urgência da reforma do Judiciário e das leis processuais como a respeito da profusão de doutrinas sobre técnicas de interpretação da Constituição. Quanto à retomada dos valores americanos, as crises sociais e econômicas vividas pelos Estados Unidos (“esse monstro supereuropeu”<sup>133</sup>, diz Sartre) não refletem o afastamento do mundo em relação a eles, mas, sim, a aproximação. Mais do que uma crise social, os Estados Unidos experimentam uma crise civilizatória, da qual todo o globo, tão inspirado em seus valores, paga o preço<sup>134</sup>.

A conclusão de Maria Ribeiro do Valle<sup>135</sup> é irrepreensível: a responsabilização que Arendt imputa ao Judiciário é mais uma forma de legitimar a “democracia, o capitalismo e as instituições que o sustentam”. Em defesa do liberalismo, a filósofa alemã realiza leituras *sui generis* de Marx, apagando a luta de classes, a teoria da revolução e o fato de que, nele, a violência opressiva resulta da ordem capitalista, assim como o Estado e o direito nascem em benefício dessa ordem. Enfim, para contrapor-se a Sartre, Fanon e Marcuse – e a Walter Benjamin, por que não? –, Hannah Arendt acusa-os de distorcer o pensamento marxista, quando, na verdade, *ela o faz*, ao restringir a política a um consenso legítimo, no qual os oprimidos dependem da chancela do próprio poder que os opõe para exercer a política.

Assim, é possível dizer que em *Crítica da razão dialética* e nos textos seguintes Sartre mantém-se na direção adotada em *Cadernos para uma moral*, em que permanece a identificação entre direito e opressão. Todavia, há de se notar mudanças importantes que resultam, a partir de *Crítica*, em uma visão mais apurada e contundente sobre o direito, ultrapassando a questão da ideologia jurídica e avançando sobre o problema da forma jurídica. Nos escritos subsequentes ao que aqui se convencionou chamar de “segunda ênfase”, o tratamento da política leva a um questionamento não apenas da ideologia do direito, mas da superação da forma jurídica como consequência de uma ação libertadora.

<sup>133</sup> Jean-Paul Sartre, “Prefácio”, cit., p. 43.

<sup>134</sup> Vale notar que um dos maiores movimentos políticos dos Estados Unidos atualmente é o auto-denominado “Tea Party”. De caráter ultraconservador e feições fascistas, ele diz se posicionar em defesa dos “valores estadunidenses”.

<sup>135</sup> Maria Ribeiro do Valle, *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse*, cit., p. 145.