

## A denúncia da injustiça e seu papel no nascimento da liberdade política

Juliette Grange\*

Tradução: Osmar Medeiros Souza

**Resumo:** O artigo visa mostrar que a noção de justiça não é o inverso da injustiça. Discute o progresso político moderno como resultado de uma série de denúncias contra a injustiça. Tais denúncias, apesar de muitas vezes minoritárias têm um papel no desenvolvimento da consciência humana. Os casos Calas e Dreyfus são apresentados como exemplos de erros jurídicos resultantes de julgamento baseado em preconceito religioso e anti-semita. A partir dos dois casos discute a noção de injustiça.

**Palavras-chave:** injustiça; preconceito; casos Calas; caso Dreyfus.

**Abstract:** *Denunciation of injustice and its roles in birth of political freedom. This article aims to show that the notion of justice is not the opposite of injustice. It discuss the modern political progress as the result of a series of denunciations against injustice. These denunciations, although often minorities, have a role in the development of human consciousness. Calas' and Dreyfus' cases are presented as examples of juridical errors resulting from judgment based on religious and anti-semitic prejudice. It discusses the notion of injustice from these two cases.*

**Keywords:** *injustice; prejudice; Calas' case; Dreyfus' case.*

É de propósito que, ao evocar lembranças da infância, nomeasse o injusto e não o justo... Nosso primeiro ingresso na região do direito não foi marcada por um grito: é injusto!?. Este grito é o da indignação, cuja perspicácia, às vezes, causa confusão, medido pela vara das hesitações dos adultos que forçados, seriam ordenados a pronunciarem-se sobre o justo em termos positivos. (RICOEUR, Paul. 1995)

A noção de injustiça não deve, malgrado a aparência, ser definida como o inverso da justiça, que a tradição filosófica, de Platão e Aristóteles até Raws, dá uma tão alta importância. Mostraremos neste artigo que o progresso político moderno pode ser lido através de uma série de denúncias contra a injustiça. Calas ou Dreyfus, com efeito, não foram vítimas de erros judiciais ordinários. Aquele (Voltaire ou Zola) que denuncia a negação da justiça com toda a independência, sem autoridade nem mandato, em nome da verdade e da humanidade, exerce uma função política essencial. O que ele exprime com sua pena, de maneira solitária, fora das multidões e dos partidos, não é, no entanto, uma posição minoritária ou a da elite filosófica. Indivíduo apelando à consciência de todo homem face à negação da justiça que atinge um só homem, clérigo secular, sem autoridade e sem poder, ele traça com seus escritos, cujo destinatário somos todos e cada um de nós, a figura nova da opinião pública.

## **Calas**

Sabe-se que em março de 1762 um comerciante de Toulouse, protestante, Jean Calas, foi executado pelo suposto assassinato de seu filho que estava prestes a se converter ao catolicismo, o que quis impedir por

meio do assassinato. Ainda que nada nos fatos incriminasse o pai, a histeria da opinião pública, irritada ao máximo, e da Igreja (que enterraria com grande pompa o suposto convertido), fez com que os juízes o condenasse à pena capital e à execução. O crime foi essencialmente religioso e a investigação foi mal e apressadamente concluída. E os habitantes de Toulouse, naquele ano, celebraram, com maior fausto que o costumeiro, o bicentenário de um massacre de protestantes perpetrado em 1562 (em 17 de maio).

Voltaire realizou uma verdadeira investigação e concluiu que os juízes fizeram perecer por um suplício terrível, um pai de família inocente. Finalizou assim: “Nunca, desde o dia de São Bartolomeu, nada desonrou mais a natureza humana. E que se grite!” (carta de 4 de abril de 1762). “É preciso levantar a Europa inteira, e que seus gritos explodam trovões nos ouvidos dos juízes” (carta de 6 de julho de 1762).

O combate foi difícil e Voltaire não tinha legitimidade para conduzi-lo, pois os direitos da defesa ou a presunção de inocência eram desconhecidos na época. Aliás, o veredicto escandalizou a opinião pública, por ter sido considerado muito moderado. A justiça sumária era a regra e a França estava atrasada com respeito às práticas judiciais inglesas que reconheciam o *habeas corpus*. Voltaire não poupou suas forças: mais de quinhentas cartas em três anos foram enviadas para arregimentar as autoridades políticas. Seu talento com a pena tornou indefensável os golpes dados com a barra de ferro ao velho amarrado na roda sobre a qual agonizou.

Três anos após a execução, em maio de 1762, o supliciado foi reabilitado e o fanatismo foi derrotado fragorosamente. Voltaire, o defensor de Calas, tornou-se mais célebre que a figura do escritor ou do filósofo. Ele não

defendeu o protestantismo (escreveu de bom grado que certos protestantes se comportavam como fanáticos), mas sim a laicização da justiça, a tolerância e a verdade. O mesmo fez Zola, que não defendeu o judaísmo, mas sim estes mesmos valores. Foi a exigência de clareza, do ensino da dúvida, do respeito pelos fatos, que importava, únicos bastiões contra o fanatismo.

### **Dreyfus**

O capitão Dreyfus foi preso em 1894, julgado secretamente por um tribunal militar e condenado à deportação perpétua. Foi acusado de ter fornecido informações de interesse da defesa nacional para a embaixada da Alemanha e de inteligência com o inimigo. A acusação não tinha provas, mas o estado-maior forneceu aos juízes peças secretas que não foram comunicadas à defesa. Após um segundo processo, que limpou a situação do verdadeiro traidor, em janeiro de 1898, Zola publicou o “*J'accuse*” no jornal *Aurore*, de seu amigo Clemenceau. Será arrastado à justiça, condenado por injúria ao Presidente da República e deverá deixar a França por um período, para escapar da prisão. Após numerosos artigos na imprensa, discussões violentas e peripécias e mais o segundo processo, que confirmou o resultado do primeiro apesar das provas contrárias, o presidente agraciou Dreyfus. Em seguida, foi o Supremo Tribunal que anulou em última instância as sentenças dos tribunais da justiça militar, Dreyfus e seu defensor foram finalmente reabilitados. Como a questão religiosa, no caso Calas, a fantasia do complô e de conluio com o estrangeiro foram tornados o alvo da opinião.

Anatole France diria a propósito de Zola (discurso pronunciado frente a sua tumba): “Invejemo-lo: ele honrou sua pátria e o mundo com uma obra imensa e um grande gesto. Invejemo-lo, seu destino e seu coração fizeram-lhe granjear a maior de todas as sortes. Ele foi um momento da consciência humana” (1992).

### **Os traços comuns. Dois erros jurídicos sob um fundo político**

Nos dois casos, o motor se embasou sobre um conjunto de opiniões religiosas e de representações populares dominantes. Em Toulouse, na época em questão, supunha-se sem provas, desde há algum tempo, que os protestantes, por fanatismo, eliminavam os convertidos que deixassem sua religião. O anti-semitismo era muito virulento na opinião popular, na última década do século XIX, e Léon Daudet descreveu o delírio da multidão e sua alegria quando foram arrancados os galões do “náufrago do gueto” no caso Dreyfus.

Tratou-se de julgamentos sem provas: para Calas, as provas foram inconcludentes (pois se baseavam em interrogatório sob tortura). No caso Dreyfus, elas foram forjadas em todos os detalhes. O poder judiciário, como instância independente da autoridade política, foi o objeto da queixa de quem protestou contra a injustiça. Esta queixa ateve-se à própria existência *de julgamentos sem provas ou de confissões extorquidas sob tortura*, e isto, em nome de princípios superiores, de natureza extrajurídicos, fossem religiosos ou militares. Foi o direito de ser julgado equitavelmente que estava em jogo.

O apelo que um indivíduo, escritor ou homem de cultura, lança à opinião, em nome da verdade e de princípios intangíveis, define a injustiça como negação de justiça. Este apelo dirige-se a todo homem, e antes se dirige à inteligência que ao coração. Aqui há um apelo público, com o rosto descoberto, por uma pessoa que diz “eu”. Mas não em nome da emoção (as emoções individuais se apagam frente à convicção fria, à defesa da liberdade e da justiça). A concepção de injustiça que emerge daqui opõe-se às definições emocionais, ao sentimento de injustiça. A natureza pública do apelo também é uma recusa ao segredo (de religião, do exército).

O intelectual engaja integralmente sua pessoa. Sua abordagem é solitária, ele exerce sua função crítica afastado da vida política propriamente dita. Espontaneamente, torna-se o advogado de quem é tratado com injustiça, e ao fazê-lo, não prega nenhum programa político. Se ao fazê-lo, ele apela para a verdade face à injustiça, ele não detém nenhuma verdade, não é partidário de nada. Ele somente diz: *essa injustiça é insuportável*. Ao fazê-lo, ele torna-se um vetor de progresso, como institucionalização da liberdade.

O povo tem um papel ambivalente. A turba lincha e ri frente ao suplício injusto, mas, ao mesmo tempo, é a opinião pública que fará pressão contra a injustiça. Por exemplo, para Zola, por exemplo, foi a “imprensa imunda que lançou a opinião contra Dreyfus”. Mas, ao mesmo tempo, ele precisa dela “para agir sobre a opinião para curá-la da demência”. E é bem à Voz pública que Voltaire vai apelar. “A Voz pública ergueu-se – não entendo como Voz pública a do populacho, que é sempre absurda, não é

voz nenhuma, é um grito de bruto – eu falo desta Voz de todos os homens de bem reunidos, que refletem e que, com o tempo, são portadores de um julgamento infalível” (*La Méprise d’Arras*). E mais tarde, depois da revisão do processo Calas, escreveu: “Eis bem aqui uma ocasião em que a voz do povo é a voz de Deus” (*Lettre à Paul Claude Moultu*, de 12 de março de 1763). Esta ambivalência está presente, do princípio ao fim, do caso Dreyfus: “sem *L’Aurore* e sem Zola, Dreyfus talvez tivesse permanecido na prisão dos forçados. Mas, sem Drumont e o jornal *La Libre Parole*, teria ele ido para lá? (J. D. Bredin, *L’Affaire*).

Ainda que não tenha reclamado justiça para si mesmo, e bem que não tenha empreendido nenhuma ação propriamente dita, o escritor que denuncia a injustiça é frequentemente arrastado na lama, às vezes é preso e perseguido, mas o acusador da injustiça persiste. Zola fugiu da prisão e se refugiou em Londres. “O encaminhamento da prova, a verdade em marcha”, “progressão lógica da verdade”, “minha verdade de homem honesto” (Zola, *Lettre au Président de la République*, 13 de Janeiro de 1898). Os dois casos envolveram os intelectuais e o jornalismo engajado na via da polis. Uma das dimensões essenciais do republicanismo foi se estabelecendo, do século XVIII ao século XIX, enfrentando diretamente os costumes despóticos do exército e da igreja e as esperanças de uma volta à “França tradicional”. Foi um episódio de uma guerra civil que ainda não se apagou, muito pelo contrário.

### **A injustiça não é o infortúnio nem é a ausência de justiça**

A injustiça não é a infelicidade, que cai sobre alguém ou a diferença natural, ainda que forte, (não mais que o acidente ou a deficiência enquanto tais, que não são, propriamente falando, injustiças). Na nossa definição de injustiça, tampouco encontrar-se-ia a distribuição de bens que não visasse a uma justa repartição. Ou ainda a discriminação social. Aquele que fosse injustamente tratado não seria um atingido pela infelicidade como seriam as vítimas. Tampouco seria aquele que simplesmente fosse desigualmente tratado. Ou mesmo ainda aquele que fosse objeto de um mal funcionamento ou de erro judicial. Nem mesmo seria o economicamente lesado.

A injustiça política, tal como nós vamos tentar defini-la, não é o “não-justo” no sentido de uma privação de direitos já enunciados, escarncidos pela corrupção dos juízes ou por sua ausência de discernimento. A injustiça é a iniquidade flagrante, devido a uma situação política particular.

No *Tratado dos Deveres*<sup>1</sup>, Cícero nos indica que a injustiça se alimenta de uma espécie de vício cívico, de mal político particular: a *indiferença* dos cidadãos, o mal governo. Reciprocamente, cada um provoca o outro. Os injustos então seriam, nem tanto aqueles que seriam os artesãos da negação da justiça, ou os que se beneficiassem dos atos injustos: mas, em primeiro lugar, seria a opinião pública, os cidadãos que se deixassem zombar, manipular, influenciar. Os injustos também seriam os governos, em que a participação cívica e a integridade não fossem favorecidas. Presa das emoções, tendo esquecido o esforço da vigilância política prescrito



pela razão, este é o incívico, quer seja o indiferente ou o manipulado. Aqui está o verdadeiro vetor da injustiça. Vê-se que esta injustiça política, definida assim, pode estar presente nas democracias constitucionais.

### **Da injustiça, não podemos ter a experiência**

Denunciar a injustiça é um ato de cidadania, não de humanidade ou de caridade. É manifestar sua cólera, não sua simpatia<sup>2</sup> (ARISTOTELES, 1125b-1126b). A denúncia de injustiça não repousa sobre um sentimento<sup>3</sup> (SHKLAR,2004). No caso dos textos de Voltaire, é uma série de fatos e de provas que são expostos. A justiça política repousa no envolvimento cívico, cuja energia se origina na razão e na reflexão e não na compaixão. Quanto aos sentimentos do torturado que agoniza ou do justo que se tornou prisioneiro num campo de trabalhos forçados, nada podemos saber sobre eles. A vítima da injustiça tem uma forma superior e outra de humanidade. Aliás, por este motivo é que a reparação é irrisória quando ela é possível. Pela mesma razão, no século XX, as vítimas da Shoah não poderiam ser objetos de simpatia ou de piedade. Elas reclamam uma justiça mais elevada.

Aqui nos opomos a Rousseau que parece fazer originar a denúncia política da injustiça a partir de nossa própria dor frente à afronta injusta. O sentimento da injustiça, sendo para ele natural, seria uma espécie de disposição humana universal, que tocaria fundo sobre uma espécie de espontaneidade na percepção e na denúncia da injustiça.

“[...] cada desigualdade social [...] suscita em nós reviravoltas emocionais que terminam por nos tornar tanto autores quanto vítimas da injustiça” (SHKLAR,2004)<sup>4</sup>, porque os sentimentos de justiça e de injustiça são inatos. Quando eles não envolvem apenas as ofensas de que somos vítimas, é por empatia que nós sentimos a negação de justiça de que um outro é vítima. Dessa forma se concebe como o sentimento natural de injustiça supostamente fundaria a institucionalização da justiça, do direito.

Se, para Rousseau – a constatação que todo homem é consciente espontaneamente da injustiça de que ele mesmo ou outro é vítima, prova que os homens são seres morais – ao contrário, na concepção republicana da injustiça que nós defendemos, um trabalho de razoamento e de investigação, de tomada de distância com respeito às emoções, fundamenta sua apreensão.

A noção política de injustiça não é então, em Rousseau, senão a conceituação de um sentimento, a generalização da piedade. É esta que vai ancorar a justiça política na intimidade de uma injustiça ressentida (quer ela seja sofrida, como no episódio do pente das *Confessions*, quer ela seja infligida a outro, como no episódio do furto da fita nesta mesma obra).

### **Denunciar a injustiça antes que enunciar a justiça**

Estamos num quadro mais deontológico que teleológico. Se realmente há uma norma, se se pode conceder que “há uma lei da natureza que comanda as paixões individuais, que é obrigatória para todos os homens, que lhes proíbe de se destruírem e de se subjugarem uns

aos outros” (*Contrato social*), sua expressão e sua atualização política e jurídica não é suscetível de ser estabelecida de forma compreensiva, unânime ou definitivamente determinada. É bem então do Justo que aqui se trata e não do Bem. Por isso, conseqüentemente, recusaremos uma doutrina substancialista do justo e do injusto e diferenciaremos as concepções políticas das concepções morais ou religiosas da injustiça.

Frente a uma situação apresentada como um fato consumado, sem apelação, a denúncia da injustiça que os literatos e artistas foram os pioneiros a fazer, apresenta algumas características próprias. Não se trata de evocar valores, de pronunciar grandes discursos morais, tampouco se trata de mexer com imagens ou com a emoção, mas de, ainda que se atendo a situações ou pessoas concretas, partindo daí apelar para a consciência de cada homem, para assim fazer surgir o que terá um verdadeiro peso político: um movimento popular de protesto quanto à sorte da pessoa injustamente tratada.

Logo, uma injustiça não é um infortúnio com o qual se possa simpatizar e que apelaria para a caridade ou a solidariedade. A injustiça apela para a reflexão e para a atividade política. Quanto a isso a vigilância é uma construção social (JUDITH SHKLAR) que evolui com a educação. Daí advém a necessidade de, incansavelmente, se ensinar a história moderna e contemporânea.

A politização moderna da opinião por certos homens de letras, por filósofos, que investiram fundo na missão de denunciar a injustiça, é determinante. O que se opõe à injustiça é a verdade. Aqui, a figura do justo condenado (Calas, Dreyfus) é forte e estruturante. Tanto mais que seus

próprios defensores assumem o risco de padecerem a mesma sorte, ao denunciarem a injustiça em nome da verdade. Esta paixão pela verdade, esta paixão pelo ideal político está na origem da filosofia política.

Entre outras coisas, Sócrates, este velho que eu queria tanto – e do qual, talvez não corasse, ao dizer que ele foi o mais justo dos homens desta época – eles o mandaram atrás, com alguns outros, de um dos nossos concidadãos, para levá-lo à força, com o fim de matá-lo. Foi um meio deles tornarem nosso amigo cúmplice de suas manobras! Mas ele, em lugar de obedecer-lhes, preferiu correr o risco de tudo suportar, antes que de associar-se a seus atos criminosos. Mais tarde, eu não sei qual infeliz circunstância fez com que alguns homens influentes se determinassem a levar a um tribunal meu amigo de que vos falei, Sócrates. E lançaram contra ele a mais iníqua das acusações: aquela que, entre todas, justamente, menos se aplicaria a Sócrates! Com efeito, foi pelo crime de impiedade que eles o convocaram em justiça. Os outros votaram contra ele e assim fizeram perecer o homem que não consentira em tomar parte de uma detenção iníqua, aquela da de um de seus amigos... (PLATÃO, *Lettre 7*)

Sócrates foi condenado por impiedade, quer dizer, por sua crença numa divindade que não era a da cidade. Dito de outra forma: por ter querido razoar de maneira autônoma sobre as questões de virtude, pois, com efeito, foi em nome da razão que julgava justo ou injusto tal ou qual ordem ou costume.

### **Da recusa pública da injustiça à justiça política**

É nisso em que se apóia Voltaire, é sobre isso que se refere Zola: a verdade que se possa verificar, a reflexão, o razoamento. Zola (*Lettre au Président de la République*, 13 de Janeiro de 1898) invoca a “progressão lógica da verdade”, “minha verdade de homem honesto”, “o encaminhamento da prova”, a “verdade em marcha”. É de fato a prudência no exame dos fatos, a vontade de *judgar* que são essenciais: “usar de sua razão,

é sempre fazer o mesmo ato simples e individual que se chama julgar” (ALAIN, 1901)<sup>5</sup>. Duvidar, confrontar, refletir são procedimentos da razão individual e coletiva.

No horizonte da denúncia da injustiça está: o civismo republicano de cada cidadão, a não-indiferença refletida. Passa-se assim da denúncia da injustiça por um só, à afirmação pública das liberdades. A vigilância frente à injustiça e aos direitos formais são insuficientes. Cícero nos ensina então, justamente, que a justiça é a virtude de todo cidadão na sua atividade cívica. Esta, na modernidade, assumirá a forma de erigir a crítica e a discussão como médium da vida cultural e política. A justiça não é um estado dado das leis e dos costumes, mas sim uma luta constante levada a cabo *contra a injustiça*.

Externo ao campo político propriamente dito, a partir da troca de ideias e da cultura, independentemente de todos os poderes estabelecidos, mas de forma pública, um poder sem poder vai denunciar a injustiça e, em seguida, vai criticar as leis e os julgamentos, os lugares comuns e as tradições, em nome de uma ideia da justiça que não é explicitada, mas que sempre é visada.

A afirmação da justiça política através da denúncia da injustiça não arrincona a filosofia tão só ao papel da denúncia crítica. Por aí é que ela vai enunciar o que deveria ser a ordem jurídica e política, quer dizer, o que deveria estar constantemente presente, ainda que de um modo específico: a ideia de justiça. É por aí que o escândalo da injustiça do julgamento de Calas ou de Dreyfus tem um sentido político – não foi nem um

simples erro judiciário nem uma infelicidade ou infortúnio que os atingiu. Foi precisamente por esta razão: houve um conflito, houve uma proposta de emancipação, e este foi o pano de fundo. Tratou-se ali de se exigir, através da reconsideração do caso particular, uma nova marcha da justiça. O laço decisivo entre a expressão da liberdade moral interior daquele que denunciou a injustiça e a liberdade exterior, ou seja, a política, foi feito não na teoria, mas na prática: na própria história.

Assim poder-se-ia observar, com traços grosseiramente simplificados, a continuidade de uma sociedade em que o caso Dreyfus não teria nunca terminado, se renovando cada vez que a razão de Estado detivesse quem lhe desagradasse, judeu, cristão, árabe, cada vez que o juiz condenasse sem provas um presumível culpado. Mas o caso Dreyfus, considerado dessa forma, não se situa nem num lugar nem num tempo determinado. O combate do indivíduo contra a sociedade, da Verdade contra a mentira erigida em dogma, não é próprio da França nem do fim do século XIX. Alfred Dreyfus é o testemunho para milhões de inocentes perseguidos, como eles também lhe prestam testemunho. Que a revisão de seu processo tenha sido possível, poderia mesmo – no mundo de hoje em que três quartos da humanidade estão subjogados – ser visto como um anacronismo, como um luxo de uma sociedade liberal. Foi preciso haver uma imprensa livre. Foi preciso haver uma Justiça que não fosse domesticada. Foi preciso a pressão da classe operária, o direito de greve, a liberdade sindical, a representação parlamentar. Foi preciso haver eleições democráticas que pudessem assegurar uma maioria a favor de Dreyfus. Foi preciso haver também a energia indomável como a de Mathieu Dreyfus, as virtudes sem falhas, como as do coronel Picquart (BRENDIN, 1992).<sup>6</sup>

A turba então se transformará em público e, o povo, tornando a si mesmo povo, ao denunciar a injustiça, clamará por justiça. Aqui se misturam a razão ordinária, aquela que tem todo sujeito educado e autônomo e os apelos daqueles cuja independência de raciocínio é carregada pelo manejo das ideias: os intelectuais.

## **A garantia da liberdade**

O republicanismo, que é a doutrina política que considera que a vigilância cívica define a cidadania, este republicanismo é então otimista sobre a capacidade do conjunto dos cidadãos de fazerem uso, publicamente, de sua razão. Ele tem por condição o trabalho de instrução, que realizará, em cada um, esta capacidade. Este otimismo é moderado e não se confunde com a crença na capacidade espontânea do povo para razoar, ou, para a sociedade, de ser democrática. Tampouco se confunde, na expressão da sua liberdade natural, como sendo expresso pelo sufrágio universal. Há uma tensão entre o racionalismo político e a ideia de vontade soberana do povo. Esta tensão é irreduzível.

O espaço público não é o lugar de uma justaposição de pontos de vista, tampouco é o lugar da agonística das convicções absolutas, mas sim é o lugar do confronto de pontos de vistas individuais tendo em vista um acordo temporário. Trata-se aqui, propriamente falando, de laicidade. Laos em grego significa “população indivisa”. “É laico, neste sentido, aquilo que concerne a todo o povo, independentemente das diversas crenças que o dividem”, lembra oportunamente Henri Pena-Ruiz (2005, p.16,17)<sup>7</sup> “Diversidade dos homens e unidade da comunidade política de direito, que permite assegurar sua coexistência, devem ser conciliadas” (PENARUIZ, 2005).<sup>8</sup> A laicidade abarca a própria definição da vida pública, este equilíbrio entre o uno e a expressão das divergências. Logo, ela não deve ser considerada só como liberdade de consciência ou de separação entre o público e o privado.

A liberdade de opinião é o bem político maior. Mas o instrumento da existência de uma opinião pública razoável apóia-se na formação de juízos individuais, tarefa que nunca está definitivamente realizada.

Como tendência, a república permite o livre jogo da razão. No fundamento, ela se nutre dele: então ela produz sua própria base numa circularidade virtuosa. Porque ela é o regime da razão, deixa que as razões se expressem. Porque ela deixa exprimir as razões, ela pode ser o regime da razão. Deste ponto de vista, a república está justificada, menos como um em-si político do que como o espaço de encontro de para-si razoáveis (LETERNE, 2000).<sup>9</sup>

O poder da própria opinião pública não será ilimitado. Liberta das tradições, a opinião moderna tem uma autoridade relativa sobre os indivíduos. “A opinião pública, ela mesma se engendra. Os indivíduos põem-se de acordo ao constatar o acordo de suas inclinações” (STOETZEL, 1943).<sup>10</sup> Uma religião civil do livre exame e o uso crítico dos conhecimentos não deixa os indivíduos na solidão de um livre arbítrio ou de um julgamento.

A razão política será então aquela que se forma lentamente, pela instrução e pelo ensino (e de maneira mais específica por aquele da filosofia – que conviria renovar e estender ao conjunto dos segundos ciclos dos Liceus – mas também da história, das ciências humanas e os cursos das Universidades populares). O civismo não se prescreve. Pode-se esperar seu fortalecimento pela difusão dos saberes, de uma cultura, no sentido clássico da definição da cultura (CASSIRER, 1975).<sup>11</sup>

A república é uma Ideia, uma capacidade para propor e fazer advir, é uma fé laica. Marc Bloch, ainda mais uma vez, o disse brilhantemente: a realidade, não as nuances intelectuais (que não deixam de levar a que se coloque em dúvida suas capacidades) nos conduzem a esta aposta, a esta parcialidade em favor da razão.



Deliberadamente – leia *Mein Kampf* e as conversações com Rauschung – o hitlerismo recusa às massas qualquer acesso ao verdadeiro. Ele substitui a persuasão pela sugestão emotiva. Para nós, é preciso que escolhamos: ou fazer, por sua vez, de nosso povo um teclado que vibre cegamente, em sintonia com o magnetismo de alguns chefes (mas quais? Esses de hoje carecem de ondas), ou formá-lo para ser o colaborador consciente dos representantes que ele mesmo se deu. Na desordem atual de nossas civilizações este dilema não suporta mais o meio termo... A massa não obedece mais. Ela se mexe e anda, porque a puseram em transe, ou porque ela sabe. (BLOCH)<sup>12</sup>

No entanto, podemos designar duas formas de renúncia ao saber e à racionalidade. Uma é aquela que Marc Bloch aponta (partido de massa único, Estado étnico, plebiscito do líder, teocracia) que parece ter sido substituído ou ter operado uma síntese para uma outra forma mais insidiosa de despotismo (aquela da renúncia ao raciocínio pela tranquila indiferença ao político, a do fechamento conformista na felicidade privada e no conforto do consumo). Síntese que se efetua no campo da comunicação de massa. É contra esta síntese que a aposta republicana deve fazer frente com uma política ativa de ensino e de cultura.

### **O que é um intelectual?**

*Pode-se dizer que todos os homens são intelectuais, mas que todos os homens não têm na sociedade a função de intelectual.*

(GRAMSCI)

Papel e definição do intelectual: aquele que denuncia a injustiça, com toda a independência, homem só frente à verdade. Ele exerce uma função política precisa. A expressão é de Maurice Barrès e designa a lista dos primeiros signatários que pediram, em 14 de janeiro de 1898, a revisão do processo do capitão Dreyfus no jornal *L'Aurore*.

Um intelectual é alguém que não se pode prever suas posições políticas. “A filiação política, o pertencimento nacional e as primeiras fidelidades não devem, em nenhum caso, terem a prioriade sobre os critérios de verdade ligados à infelicidade e à opressão” (SAÏD,1994).<sup>13</sup> Total liberdade para aquele que apela, não para as massas, mas para a consciência e para o gosto de verdade do público (no sentido da opinião pública esclarecida). O intelectual não tem outro deus, convicção, pertencimento ou crença senão esta intensa reflexão pessoal, este razoamento frio. Ele está fora das instituições, tradições e partidos.

O que diferencia o intelectual do líder revolucionário, do expert, do sábio é esta ausência de autoridade constituída, de estatuto sobre o qual se apoiar, de pertencimento a um corpo de doutrina: “é porque eu defino o intelectual como um exilado, um marginal, um amador e, finalmente, o autor de uma linguagem que tenta falar o verdadeiro ao poder” (SAÏD, 1994)

O intelectual só tem um poder indireto, o da República das letras. Ele afirma que a razão é mais verdadeira que o dogma, a liberdade mais desejável que o despotismo, o julgamento equitável superior à razão de Estado. Ele forma a opinião pública numa arte de julgamento que interroga os fatos. Ele foi preparado a este exercício de prática política, menos pelo trabalho científico do que pelo trabalho sobre os textos literários. Misturam-se então justeza de razoamento e prática literária. Essa crítica do presente engaja um futuro.

A liberdade de pensar e de escrever prefigura uma liberdade politicamente construída, no sentido geral e nobre da liberdade política.

## Notas

- \* Doutora em filosofia, professora na Universidade de Nancy 2, França.
- <sup>1</sup> CICERON, *Traité des devoirs*, livre I, ch.7,9,11 livre II, ch. 7.
- <sup>2</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre VII, 1149-ab- et 1125-b, 1126-b. A cólera justificada é o sinal de uma grande alma.
- <sup>3</sup> Opomo-nos aqui a Judith Shklar, “Le sentiment de l’injustice” in *Visages de l’injustice*, trad., Circé, 2004.
- <sup>4</sup> SHKLAR, J., op. cit., p. 127. Com respeito a Rousseau.
- <sup>5</sup> ALAIN, “Le culte de La raison comme fondement de la république”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1901, p. 111 – 118.
- <sup>6</sup> BRENDIN, J.-D., *L’Affaire*, Fayard, 1992, p.726.
- <sup>7</sup> PENA-RUIZ, H., *Histoire de La laïcité, genèse d’un idéal*, Gallimard, 2005, p. 16-17. A escola laica será então aquela de todo o povo, pelo seu público, mas também pelo conteúdo do ensino.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> LETERNE, Thierry, *La Raison politique, Alain et La démocratie*, PUF, 2000, p. 156
- <sup>10</sup> STOETZEL, *Théorie des opinions*, PUF 1943, p. 155.
- <sup>11</sup> “A cultura, tomada no seu conjunto, pode ser vista como o processo da libertação progressiva de si do homem. A linguagem, a arte, a religião, a ciência, são os diversos momentos do processo. Em cada um deles, o homem descobre e adquire um novo poder – o poder de construir seu próprio mundo, um mundo “ideal”.” CASSIRER, *Essai sur l’homme*, trad. Fr. Minuit, 1975, p.317.
- <sup>12</sup> Bloch, Marc. *L’Étrange défaite*, op, cit – p. 178.
- <sup>13</sup> Eduard SAÏD, *Des intellectuels et du pouvoir*, Seuil essais, 1994 pour la traduction française.

## Indicações Bibliográficas

### Textos

- ZOLA, « Lettre à la jeunesse », 14 décembre 1897, Brochure in *La Vérité em marche*, imprimerie nationale, 1992.
- VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, 1763.
- VOLTAIRE, articles Liberté, Égalité, Tyrannie et Torture du *Dictionnaire philosophique*.
- VOLTAIRE, *Recueil des différentes pièces sur l’affaire malheureuse de la famille Calas*, 1762.
- FRANCE, Anatole. 1902. In: <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dreyfus/dreyfus-zola-anatole-france.asp>>.

## Obras

Jean Denis BREDIN, *L’Affaire*, Fayard, rééd, 1993.

Judith SHKLAR, *Visage de l’injustice*, Circé, 1984.

John RAWLS, *Théorie de La justice*, trad. fr. Seuil, 1984.

Ronald DWORKIN, *Justice et droit*,

Van PARIJS, *Qu’est-ce qu’une société juste?*

Paul RICCEUR, *Le Juste*, 1995.

Veronique GUIENNE, « Du sentiment d’injustice à la justice sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, janv-juin 2001, p. 131 et sqq.