

A repercussão alcançada por Francis Fukuyama com seu trabalho *O Fim da História* exigiu que ele ampliasse e fundamentasse suas idéias dentro do que se poderia chamar de tradição da filosofia política ocidental. Do esforço nasceu *O Fim da História e o Último Homem*, inédito no Brasil, do qual publicamos este trecho.

FRANCIS O FIM DA HISTÓRIA E O ÚLTIMO HOMEM FUKUYAMA

No que apostam os povos do mundo inteiro, da Espanha à Argentina, da Hungria à Polônia, ao vencer a ditadura e instaurar uma democracia liberal? A resposta é, em certo sentido, negativa, além de fundada nos erros e nas injustiças da ordem política anterior: os povos querem se desembaraçar de odiosos coronéis e chefes de partidos que os oprimiam ou, ainda mais, viver sem a ameaça de uma prisão arbitrária. Aqueles que vivem na Europa do leste ou na União Soviética esperam alcançar a prosperidade capitalista, pois a consideram estreitamente relacionada com a democracia. Mas a prosperidade é possível sem a liberdade, como demonstram os casos da Espanha, da Coreia do Sul ou de Formosa sob regimes autoritários. Sem dúvida, nestes países a prosperidade não foi suficiente. Toda tentativa de restringir o impulso fundamental que provocou as revoluções liberais do final do século, e também as anteriores, a algo puramente econômico seria totalmente incompleta.

O fracasso de uma explicação econômica da História nos remete, mais do que a Marx, à visão não-econômica do processo histórico de Hegel. Tal como o interpretou Alexandre Kojève, Hegel nos permite repensar a democracia liberal moderna em termos muito distintos dos da tradição anglo-saxã fundada por Hobbes e Locke¹⁾. Os princípios liberais aí coincidem com a enunciação de um mal-estar, a denúncia de um produto típico desta sociedade: "o burguês"; mal-estar que nos remete a um simples fato moral: "o burguês" só se preocupa com o seu bem-estar material, sem virtudes próprias nem preocupações com a comunidade que o cerca, nem com o bem público. Em suma, trata-se de um egoísta.

Hegel, ao contrário de Hobbes e Locke, oferece uma concepção da sociedade liberal a partir da parte não egoísta da personalidade, a qual considera o núcleo do projeto político moderno, concepção que parece uma explicação mais precisa para as aspirações dos indivíduos contemporâneos quando proclamam sua vontade de liberdade e democracia. Para Hegel, a História está construída sobre a "luta pelo reconhecimento", expressão que pode ser entendida no marco da explicação que dá do começo da História, comparável àquelas do "estado de natureza" dos primeiros teóricos do liberalismo: Hobbes, Locke e Rousseau.

Hegel não aceitava uma teoria sobre o estado de natureza e havia rejeitado a idéia de uma natureza humana permanente e imutável. Não obstante, há em seus textos uma teoria semelhante à de um "estado de natureza". Na *Fenomenologia do Espírito*, descrevia um "primeiro homem" primitivo que viveu no início da História e que possuía os atributos fundamentais da humanidade anterior à sociedade e ao desenvolvimento da História. O "primeiro homem" compartilha com os animais certas necessidades naturais básicas como a alimentação, o sono, o abrigo e sobretudo a auto-conservação, mas difere radicalmente destes na medida em que não deseja só objetos reais e tangíveis, mas também objetos "não materiais". Tem, acima de tudo, desejo do desejo de outros homens, isto é, ser reconhecido por outra consciência humana. Mas também difere em um segundo aspecto, muito mais fundamental. Não deseja só ser reconhecido por outros homens, mas sê-lo "enquanto homem". É o que constitui a identidade de um homem enquanto tal — a característica mais exclusivamente humana — é sua capacidade de arriscar a vida. Assim, o encontro do "primeiro homem" com outros homens leva a uma violenta luta na qual cada um busca impor ao outro que o "reconheça", colocando para isto em jogo a própria vida. Em outros termos, os homens são vaidosos, e seu orgulho os leva a uma sociedade que não é pacífica, mas a uma luta de morte apenas pelo prestígio.

AQUELE DESEJO DE SER RECONHECIDO

Ao contrário do anglo-saxão Hobbes, que definia a liberdade como ausência de opressão física, Hegel a concebe como a ausência de determinação natural, isto é, a capacidade do homem de superar ou negar sua natureza animal, violando assim as leis da natureza. Em uma palavra, é capaz de uma "eleição moral", isto é, a opção entre duas ações possíveis que não responde à maior utilidade de uma ou de outra, mas tem por fundamento a liberdade metafísica inerente à criação e adaptação às próprias leis. A "dignidade" própria do homem não está na capacidade de cálculo superior, mas nesta capacidade de eleição moral livre, manifesta como desejo de reconhecimento.

Ao arriscar sua vida o homem prova que pode agir de maneira contrária a seu instinto mais poderoso: o instinto de conservação. É por isto que é tão importante que a batalha primordial no começo da História ocorra simplesmente por prestígio ou por uma bagatela aparente, como uma medalha ou uma bandeira, as quais significam o reconhecimento. A idéia que subjaz ao "reconhecimento" não foi

inventada por Hegel. É tão antiga quanto a filosofia política ocidental e se refere a parte muito conhecida de nossa natureza.

Não houve um termo constante na História para designar o fenômeno psicológico do "reconhecimento". Platão falava do *thymos*, termo intraduzível cujo sentido aproximado é ardor espiritual; Maquiavel, do desejo de glória; Hobbes, de vaidade e orgulho; Rousseau, de amor-próprio; Hamilton, de amor à fama; Madison de ambição; Hegel, de reconhecimento; Nietzsche descrevia o homem como "a besta de faces vermelhas". Expressões que remetem a esta parte do homem que se torna visível na necessidade de outorgar valor a tudo: a si mesmo e às pessoas, ações e coisas que o cercam. É a fonte fundamental da vaidade, cólera e vergonha. A primeira análise extensa do reconhecimento aparece, na tradição ocidental, na República de Platão.

No livro 4, Sócrates explica a célebre divisão tripartite da alma, distinguindo, em princípio, o desejo e a razão como fenômenos separados. O desejo leva o homem a apoderar-se das coisas que estão fora dele: a comida, a bebida. A razão pode sobrepujar a vontade em alguns casos, como no de um homem faminto que se proíbe comer uma fruta sabendo que está envenenada. A vontade e a razão são suficientes para explicar o comportamento humano? Sócrates relata a história de Leontios, que passa por um monte de cadáveres de criminosos recém-executados e trata de não olhar para eles. Após uma luta interior cede ao desejo de contemplá-los e em seguida lamenta ter agido assim. Pode-se interpretar isto como o combate entre dois desejos: o de contemplar os cadáveres e o de não contemplar, devido à repugnância natural de ver o corpo de um homem morto. Isto se adaptaria à psicologia mecanicista de Hobbes, para quem a vontade é simplesmente "o último apetite que fala", mas não explica a cólera de Leontios contra si mesmo. Sem dúvida, não ficaria furioso se tivesse se dominado e teria experimentado uma sensação também ligada a tal luta: o orgulho. A cólera de Leontios não pode derivar da parte da alma que deseja, nem da parte calculadora, mas de uma terceira parte que Sócrates denomina *thymos*, que aparece também vinculada ao valor que cada um se atribui, algo que poderíamos chamar imagem de si ou auto-estima.

SENTIMENTO DE JUSTIÇA

Leontios pensava poder atuar com certa dignidade e domínio de si; ao não conseguir isto, violenta-se. O *thymos* devolve ao homem o sentido inato da justiça. As pessoas pensam que têm certo mérito e o fato de os outros agirem não apreciando tal mérito em seu justo valor as deixa coléricas. A relação semântica íntima entre a auto-estima e a cólera é percep-



Francis Fukuyama: visão não-econômica do processo histórico de Hegel.

tível em seu sinônimo "in-dignação". A dignidade remete ao sentido pessoal de cada um quanto a seus méritos, a "in-dignação" surge quando algo o contradiz. E quando constatamos não viver à altura da imagem que fazemos de nós mesmos experimentamos vergonha. Já ao sermos avaliados com justiça, ou seja, de acordo com nossa auto-imagem, sentimo-nos orgulhosos. É instrutivo comparar a versão hegeliana do início da História com a anglo-saxã, seguida pelo liberalismo norte-americano. Ambas diferem na apreciação moral relativa ao *thymos* ou desejo de reconhecimento e na apreciação do desejo de conservação física. As semelhanças entre o "estado de natureza" de Hobbes e a batalha pelo prestígio de Hegel são evidentes. As duas se caracterizam pela extrema violência: a realidade social originária não é nem o amor nem a concórdia, mas uma "guerra de cada homem contra todo homem". Apesar

de Hobbes não utilizar a expressão "luta pelo reconhecimento", a perspectiva desta guerra de todos é a mesma de Hegel. Segundo Hobbes, no *Leviatã*, os homens podem combater por suas necessidades, mas mais freqüentemente o fazem por "banalidades (...), uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente". Em outros termos, enfrentam-se pelo reconhecimento.

INJUSTIÇA DO ORGULHO

Hobbes, o grande materialista, descreve a natureza do "primeiro homem" em termos não muito diferentes dos do idealista Hegel. A paixão primitiva e básica que impele os homens à guerra de todos contra todos não é a busca da segurança; é a satisfação do orgulho e a vaidade de um punhado de ambiciosos.

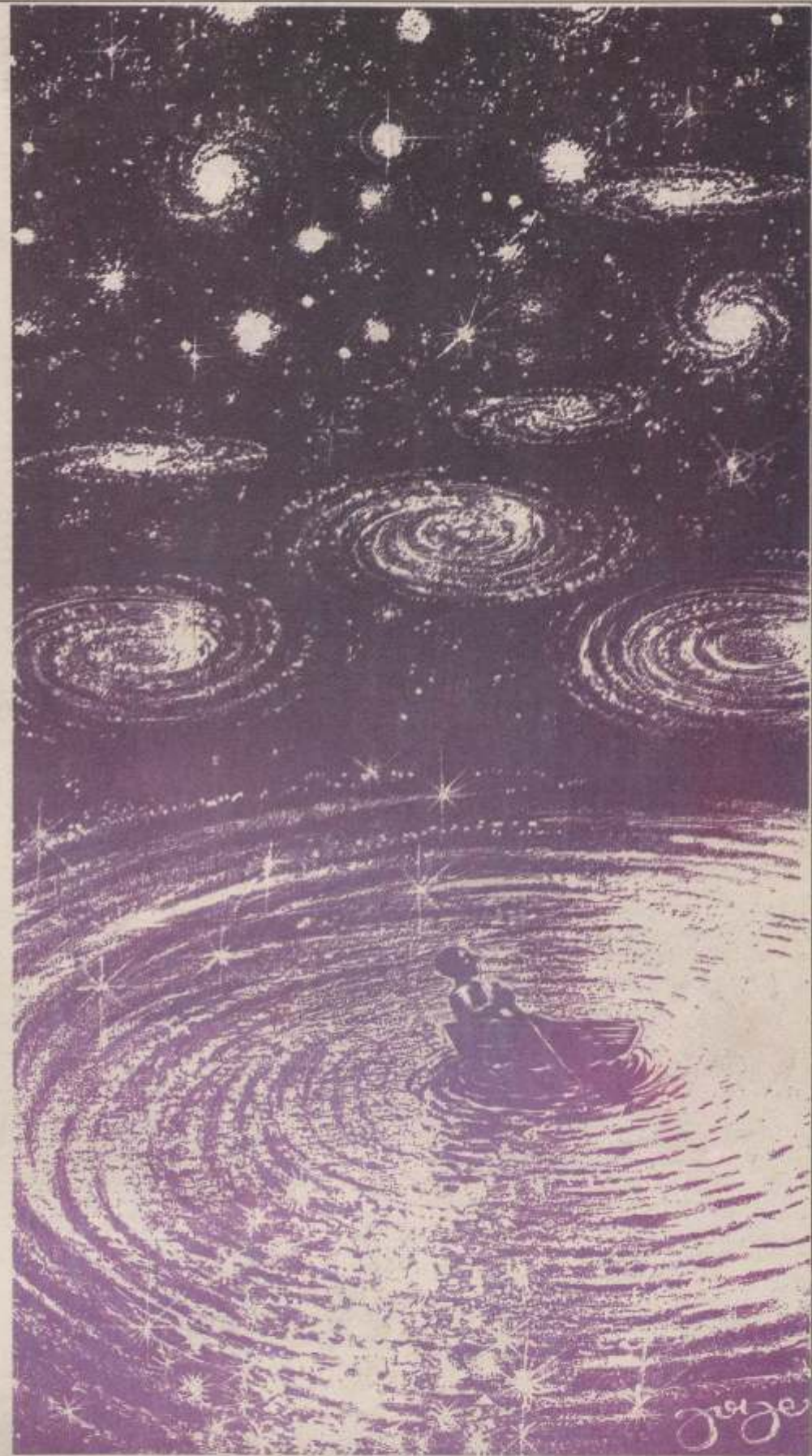
A diferença fundamental entre ambos — em que a tradição liberal anglo-saxã assinala um viés decisivo — reside no peso moral relativo atribuído de uma parte às paixões do orgulho e da vaidade (reconhecimento) e, de outra, ao temor da morte violenta. Hegel acredita ser a aceitação voluntária do risco da morte em uma batalha pelo prestígio o que torna humano o homem, o fundamento mesmo de sua liberdade.

Hobbes não vê nenhuma possibilidade de redenção moral no orgulho do "senhor" aristocrático. É este desejo de ser reconhecido e de combater por "banalidades" a origem de toda a violência e miséria humana no estado de natureza. A paixão humana mais poderosa resulta do medo da morte violenta e o imperativo moral maior — a lei da natureza — é a preservação da própria existência. O instinto de conservação é o fato moral fundamental: todas as idéias de justiça e direito estão baseadas, para Hobbes, na busca racional da autoconservação, dado que a injustiça e o erro conduzem à violência, à guerra e à morte. Para Hobbes e Locke e seus discípulos norte-americanos o único governo legítimo é o que pode proteger a vida de maneira adequada e evitar a guerra de todos contra todos. A sociedade liberal, desde sua perspectiva, implica a seguinte transação: em troca da segurança de suas vidas e propriedades, os homens devem renunciar a seus injustos orgulhos e vaidades. Assim se impõe a subordinação do *thymos* a uma combinação de desejo e razão: o famoso "interesse bem entendido" de Tocqueville.

POR UM ACORDO

Hegel nos fornece explicação alternativa mais nobre e adequada para o liberalismo contemporâneo. A luta pelo reconhecimento não acaba na luta primitiva, continua por toda a História e não se resolve mediante uma sociedade civil, mas num mundo dividido entre "senhores" — que arriscaram suas vidas — e "es-

cravos" — que cederam diante do medo natural da morte. As relações entre senhores e escravos aparecem de múltiplas formas em todas as sociedades aristocráticas designais, de maneira sempre instável, o que não satisfaz afinal nem senhores nem escravos, em quem a sociedade não pode reconhecer-se. Com a Revolução Francesa a distinção foi abolida: antigos escravos se converteram em seus próprios senhores graças à soberania popular e ao reinado da lei. Para Hegel, a sociedade liberal que surge com o fim da História é um acordo recíproco e igualitário entre cidadãos com vistas ao mútuo reconhecimento. Se desde Hobbes ou Locke o liberalismo pode ser interpretado como a construção do interesse racional, o "liberalismo" hegeliano pode considerar-se a consecução do "reconhecimento racional" sobre uma base universal, na qual a dignidade de cada um co-



mo ser humano livre e autônomo é reconhecida por todos.

Para Locke os direitos são os meios de preservar os interesses privados, nos quais os homens buscam a própria felicidade; para Hegel, são um fim em si. O que está em jogo quando escolhemos viver em uma democracia liberal não é simplesmente o fato de ela nos permitir a liberdade de ganhar dinheiro e satisfazer nossa parte que deseja. O mais importante e satisfatório é nos oferecer o reconhecimento de nossa dignidade. O Estado democrático liberal nos avalia de acordo com nossa auto-imagem, satisfazendo tanto as partes "desejantes" da alma como as "thymóticas" do espírito.

O desejo de reconhecimento está na base das revoluções anticomunistas do Leste do final dos anos 80. A razão fundamental das reformas na URSS e na China é, decerto, econômica. Localizava-se na incapacidade de as economias com direção centralizada responderem às exigências da sociedade "pós-industrial". Não obstante, ainda aceitando esta explicação para a derubada do Comunismo, não se poderá compreender a totalidade do fenômeno sem considerar a exigência de reconhecimento que acompanhou a crise econômica. Os povos não se lançaram às ruas de Praga, Moscou ou Pequim para exigir de seus governos uma economia "pós-industrial". Sua apaixonada cólera nasceu de injustiças que nada tinham a ver com a economia: a prisão ou a morte de sacerdotes, a corrupção dos funcionários, o martírio de um estudante enfrentando a polícia, o fechamento de um jornal, a negativa das autoridades em receber uma petição. Exigiam menos uma economia de mercado do que um governo que reconhecesse seus direitos elementares sob a autoridade da lei: saber a verdade sobre o passado, expressar livremente suas opiniões "thymóticas" sobre o verdadeiro e o falso, e ter um tratamento equivalente ao de adultos capazes de se governarem.

O *thymos* e o desejo de reconhecimento podem prover a conexão que falta entre economia e política liberal. A razão e o desejo bastam para explicar os processos econômicos, mas não as aspirações à democracia liberal, a qual nasce, em última instância, da parte "thymótica" da alma. As mudanças sociais que acompanharam o processo de industrialização, especialmente a educação universal, parecem ter liberado certa exigência de reconhecimento inexistente antes entre os mais desfavorecidos. As pessoas tornaram-se mais ricas e mais bem formadas em uma sociedade que alcançava maior igualdade de condições e não pedia apenas mais riqueza, mas o reconhecimento do status. Se não houvesse necessidade deste reconhecimento, se só fôssemos feitos de desejo e razão, as pessoas estariam felizes por viver na Coreia do Sul sob uma ditadura militar, ou sob um governo tecnocrático ilustrado como o da Espanha ao final do franquismo. Não obstante, os cidadãos destes países têm orgulho e creem na

própria dignidade e exigem o reconhecimento, sobretudo por parte de seu governo.

CRÍTICAS DE ESQUERDA

DEPOIS DE TER EXPOSTO O FINAL DA HISTÓRIA, duas palavras sobre seu possível fim. Alexandre Kojève afirmava não apenas que a luta pelo reconhecimento era o motor da História, mas que as sociedades atuais da Europa e América do Norte "satisfaziam completamente" a aspiração humana de reconhecimento. Afirmção feita com seriedade, deve assim ser considerada, e sua apreciação não depende da observação empírica do progresso da democracia em todo o mundo, mas se sustenta no exame desta pergunta: são nossas sociedades democráticas liberais realmente satisfatórias para o *thymos* humano? Conhecemos duas críticas ao reconhecimento universal. Uma, de esquerda, que sustenta que a democracia liberal continua reconhecendo de forma desigual os homens, apesar de estes serem iguais. O capitalismo gera desigualdades entre ricos e pobres. Sempre haverá diferenças na forma pela qual as pessoas são reconhecidas. Um pedreiro jamais obterá o mesmo respeito que um cirurgião ou um craque do futebol, qualquer que seja o grau de riqueza alcançado por uma sociedade.

A segunda crítica provém de uma direita nietzschiana, para quem o objetivo do reconhecimento universal é errôneo em si mesmo, dado que a democracia reconhece como iguais pessoas são essencialmente diferentes; crítica que parece a longo prazo a mais forte, pois ensina as seguintes perguntas: o reconhecimento universal, recíproco e igualitário pode satisfazer a todos os seres humanos? A satisfação de alguns não depende do reconhecimento por definição não-equitativo? O desejo de reconhecimento não-equitativo não constitui a base de uma vida tranquila e razoável, não só entre as aristocracias mas também entre as democracias liberais modernas? O reconhecimento universal não é o domínio do "último homem" de Nietzsche? O rechaço nascido da perspectiva de converter em iguais estes "últimos homens" não implica que possa apoderar-se dos cidadãos e das classes médias das democracias tranquilas e prósperas? Não há risco de que estas pessoas se tornem "primeiros homens", mas desta vez com armas modernas? Em torno destes problemas gira a possibilidade de um fim da História.

Direitos de publicação cedidos pela agência GRTV Press

NOTA

1) Haverá muitos, especialmente dentro da tradição empirista, que objetarão que Hegel (e portanto Kojève) não era liberal, e sim corporativista, defensor do absolutismo prussiano etc. Não há espaço aqui para defender Hegel de tais acusações, salvo para afirmar ser o reconhecimento universal noção muito adequada para interpretar a realidade das sociedades liberais contemporâneas.