

CONSIDERAÇÕES SOBRE O ARTIGO “DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET DE SON USAGE DANS L’HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES”, DE LUCIEN JAUME

CONSIDERATIONS ABOUT THE ARTICLE “DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET DE SON USAGE DANS L’HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES”, BY LUCIEN JAUME

Manoel Coracy Saboia Dias¹

Universidade Federal do Acre, Rio Branco, AC, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v2i1.72> Recebido em: 11.07.2024 Aceito em: 25.07.2024

Resumo: O artigo aborda a questão da utilidade da filosofia política na atualidade e sua relação com a história das ideias políticas. Lucien Jaume responde às perguntas de Nicolas Tenzer, explorando a natureza da filosofia política e sua relevância contínua. Jaume argumenta que a filosofia política é uma preocupação permanente, nascida com a filosofia em si. Ele rejeita a ideia de que sua historicidade seja mal colocada, afirmando que seu status de “utopia” deve ser reivindicado e explicitado. A filosofia política não é apenas uma resposta às preocupações presentes, mas também uma abordagem que requer reflexão metodológica na interpretação de textos e na compreensão da história das ideias políticas. Não obstante, por que existe uma atividade designada como Filosofia Política? A resposta de Lucien Jaume será sob uma luz negativa e positiva: na primeira, a filosofia política surge quando outros recursos (religiosos, ciência positiva do governo, ideologias) são considerados insatisfatórios para explicar a sociedade; na segunda, a filosofia política visa dar razão a um indivíduo (o filósofo) por pertencer a uma comunidade. Ela busca responder a questões sobre como viver em comunidade, justificar crenças e determinar a melhor maneira de viver. Em resumo, Lucien Jaume é um estudioso dedicado à análise crítica do liberalismo e à compreensão das complexidades da política e da linguagem. Suas obras oferecem “insights” valiosos para quem deseja explorar a evolução das ideias políticas e filosóficas ao longo da história, com ele bem explicita em “De la Philosophie Politique et de son usage dans l’histoire des Idées Politiques”.

Palavras-chave: Filosofia política. Utopia. Historicidade. Reflexão metodológica. Comunidade. Liberalismo.

Abstract: The article addresses the question of the usefulness of political philosophy today and its relationship with the history of political ideas. Lucien Jaume answers Nicolas Tenzer’s questions, exploring the nature of political philosophy and its ongoing relevance. Jaume argues that political philosophy is a permanent concern, born with philosophy itself. He rejects the idea that its historicity is misplaced, stating that its status as “utopia” must be claimed and made explicit. Political philosophy is not only a response to present concerns, but also an approach that requires methodological reflection in interpreting texts and understanding the history of political ideas. However, why is there an activity called Political Philosophy? Lucien Jaume’s answer will be in a negative and positive light: in the first, political philosophy arises when other resources (religious, positive science of government, ideologies) are considered unsatisfactory

¹ Professor Associado II da Universidade Federal do Acre. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Docente Permanente do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), Núcleo UFAC. Endereço para acessar o CV, o Diretório de Grupos de Pesquisa e os Indicadores da Produção: ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9920141504285314>; Pesquisador: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhorh/9920141504285314>; Orcid iD ? <https://orcid.org/0000-0001-5588-5676>



to explain society; in the second, political philosophy aims to justify an individual (the philosopher) for belonging to a community. It seeks to answer questions about how to live in community, justify beliefs and determine the best way to live. In short, Lucien Jaume is a scholar dedicated to critically analyzing liberalism and understanding the complexities of politics and language. His works offer valuable insights for those who wish to explore the evolution of political and philosophical ideas throughout history, as he explains very clearly in “De la Philosophie Politique et de son usage dans l’histoire des Idées Politiques”.

Keywords: Political philosophy. Utopia. Historicity. Methodological reflection. Community. Liberalism.

O artigo de Lucien Jaume intitulado *De la Philosophie Politique et de son usage dans L’Histoire des Idées Politiques* [Da Filosofia Política e seus usos na História das Ideias Políticas], foi publicado na revista *Le Banquet*² (vol. 1, nº 17, 2002), com um sugestivo tema: *La philosophie politique peut-elle encore nous éclairer sur la politique?* [A Filosofia Política ainda pode nos esclarecer sobre política?].

Lucien Jaume³ trata de responder às perguntas elaboradas por Nicolas Tenzer⁴, que não novas, mas, permanecem importantes para a compreensão da filosofia política, “um rótulo que é bastante impreciso hoje, como se o despertar espetacular desse modo de pensamento tivesse que ser acompanhado por uma imprecisão tolerante” (JAUME, *op. cit.*, p. 1), ou seja, pretende demonstrar nesse artigo que “a filosofia política é uma preocupação permanente, no sentido de que nasceu com a filosofia, e explicar o que aos meus olhos constitui sua abordagem” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 1). Ou seja, “de onde parecerá que a questão de sua “historicidade” não está bem colocada” (JAUME, *op. cit.*, p. 1). Vale dizer, “seu status de “utopia”, que seria melhor dizer ideia da razão (Kant), deve ser, portanto, reivindicado desde que seja explicitada e tomada em boa parte” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p.1).

Ora, o questionamento de Nicolas Tenzer “gira em torno da natureza “útil” da filosofia política na cidade de hoje (e em seus espaços mais amplos: Europa, mundo dos Estados e Nações), que induz e enquadra a resposta a historicidade desse modo de pensar: renovação de acordo com as preocupações presentes, ou fechamento em “comentários preciosos e aprendidos”, que constituem “variações infinitas do mesmo” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p.1).

A resposta de Lucien Jaume a Nicolas Tenzer é a seguinte: primeiramente, “sempre

2 *Le Banquet* é uma revista publicada pelo Centro de Estudo e Reflexão sobre Ação Política (CERAP) fundada e presidida por Nicolas Tenzer, nascido em 25 de fevereiro de 1961, formado pela *École Normale Supérieure* (1980-1982), *Sciences Po* (1980-1982) e pela *École Nationale d’Administration* (1984-1986).

3 Nascido em 4 de novembro de 1946, é um cientista político francês. É diretor de pesquisa emérito do CNRS, no CEVIPOF (Centro de Estudos da Vida Política Francesa) da *Sciences Po*. Leciona na Escola de Jornalismo *Sciences Po* e no Instituto Católico de Paris (ICP), além de na Itália e na China. Membro do conselho editorial de várias revistas da Europa (Itália, Espanha, Grã-Bretanha, França), especialista em várias publicações, incluindo a *American Political Science Review*, ele exerceu vários mandatos (o terceiro atualmente) no escritório da Associação Francesa de Direito Constitucional (AFDC). Publicou ou editou doze livros: sobre Hobbes, jacobinismo, direitos humanos, a especificidade do liberalismo na cultura política francesa ou na história da filosofia, a ideia de “regeneração” no contexto revolucionário. Ele recebeu o Prêmio Guizot da Academia Francesa de Tocqueville: as fontes aristocráticas da liberdade (2008). Trabalhou como avaliador no Ministério de Pesquisa da Itália e da França. Atualmente na AERES. Sua pesquisa atual se concentra na formação de um “senso comum europeu”, nos fundamentos da sociologia na França (momento de Durkheim) e em seus desafios, até hoje, para a ideologia republicana (Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Lucien_Jaume).

Ele também é corresponsável pela edição das *Obras Completas de Benjamin Constant* (Max Niemeyer, Tübingen, em francês) e membro cofundador (setembro de 2008) da Sociedade Europeia para a História do Pensamento Político (IUE, Florença)

4 Provavelmente, Lucien Jaume esteja se referindo aos artigos e livros de Nicolas Tenzer publicados até 2001, como, por exemplo: *Political Philosophy*, P.U.F., 1994, 2ª ed., 1998 (traduzido para o espanhol); *An History of the Political Doctrines in France*, P.U.F. (*Que sais-je?*), 1996, entre outros, haja vista que não há nenhuma referência nem no corpo do texto, tampouco nota de rodapé e bibliografia (*Vide* “Site personnel” de Nicolas Tenzer: <https://sites.google.com/site/nicolastenzer/Home>).

necessitamos de “comentários”, pois sem eles não pode haver renovações, exceto se acreditarmos que coisas novas, novos fenômenos na vida social despertam, por necessidade e epigenese, um “novo pensamento” (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p.1); em segundo lugar, é necessário “dedicar um desenvolvimento ao possível uso da filosofia política para a interpretação de textos” (JAUME, *op. cit.*, p. 1) ao qual chama de “intervenção política”, ou seja, uma “abordagem que pretende escapar da conjuntural, mas, requer uma reflexão do método em termos de interpretação de textos e uma certa concepção da história das ideias políticas, outra disciplina com caráter muito vago” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 1).

Por que existe uma atividade designada como Filosofia Política? A resposta de Lucien Jaume será sob uma luz negativa e positiva.

Vejamos à luz negativa:

Aplicando-se a um determinado domínio, que também é uma dimensão insuportável da existência humana, vivendo em comum, existe uma filosofia política, porque um certo número de recursos é considerado insatisfatório: o recurso religioso, o recurso de uma ciência positiva do governo, recurso de ideologias com o objetivo de explicar o que é a sociedade (como no comunismo ou no nacional-socialismo) (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 1-2).

Sob a luz positiva:

[...] a filosofia política visa dar razão a um indivíduo (o filósofo) por pertencer a uma comunidade, cujo exame ele gostaria de julgar a própria comunidade. Ele fala por esta comunidade razoável, mesmo que isso signifique ser refutado. Em que acreditamos como comunidade e podemos justificá-la o que devemos fazer, qual é a melhor maneira de viver: essas são as questões da filosofia política, antiga ou moderna. Além disso, é verdade que as religiões, ideologias e técnicas de poder pretendem responder a elas, ou mesmo que o último caso nos poupe desse problema.

Como na filosofia em geral, é uma atividade de pensamento que é exercida na primeira pessoa; como na filosofia moral, a relação com os outros é tomada como objeto, mas é o significado (e as razões particulares e até nacionais) do coletivo como um coletivo que aqui é examinado de uma maneira específica (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2).

Por considerar que essa obrigação sentida pelo filósofo de dar razão à sua filiação pode ocorrer através de, pelo menos, *duas abordagens*, que se tornaram clássicas: a primeira abordagem consistirá na realização de “um questionamento dos princípios e referências que os próprios atores políticos usam para legitimar sua prática” (Nicolas Tenzer) (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2); a segunda abordagem pela qual o filósofo procura descobrir a qual sociedade ele acredita pertencer é igualmente clássica: “a abordagem do contrato, ou seja, a reconstrução das vontades individuais razoáveis de um poder legítimo” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 3). Vejamos:

Primeira:

Já existe política, esse é o fato e a prática, ou seja, “alguns liderando a ação, estão nos olhos de seus contemporâneos que deveriam saber o que estão fazendo: serão questionados sobre seu conhecimento” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2). É o que Sócrates faz, encerrando um texto eminentemente político, *Apologia*, que “relata a pesquisa realizada entre artesãos, poetas

e políticos” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2). Em um julgamento político (Sócrates, inimigo da cidade, duvidando da existência dos deuses e corrompendo a juventude, deve ser sentenciado), o acusado explica por que ele continuará a obedecer às leis de Atenas (cf. também o *Criton*); no entanto, ele foi acusado por cidadãos maliciosos, julgados por juízes (os quinhentos) que aceitam boatos, opiniões, medos sociais por preferencial não intencional e não escutam (pelo menos de acordo com a maioria relativa) o raciocínio de um acusado que não quer se defender de acordo com os costumes usuais (gemendo, trazendo seus filhos, recrutando um orador popular etc.) (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2).

Por conseguinte, há três elementos importantes nesse cenário: 1) “a relação com a verdade (através do deus de Delfos que *Kairéphon* buscava), 2) a responsabilidade da cidade na educação dos jovens, 3) a questão dos valores em geral, que Sócrates submete à atenção da democracia restaurada após o episódio dos Trinta Tiranos; tudo levando ao fracasso, pelo menos no instante de sua aprovação e morte (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2). Há, por um lado, uma mensagem de Sócrates, que visivelmente se refere à filosofia política, e, por outro, é inegável o caráter histórico do texto escrito por Platão. Contudo a mensagem de Sócrates escapa às condições históricas: “o comportamento do político democrático, o papel da opinião na sociedade, o problema do respeito às leis, conflitos entre justiça e bem-estar são todos “temas” que imediatamente nos dão alimento para o pensamento na sociedade atual” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2).

Porém, há uma quarta questão.

Há de fato uma historicidade diferente de Platão, Hobbes ou Maquiavel? Essa é a raiz do problema?

A resposta de Lucien Jaume é a seguinte: “Se a filosofia política não é confundida com uma ideologia social (a expressão de um modo de civilização desapareceu para sempre), ela não pode ser um objeto histórico simples: ela nos arma “subjektivamente” para pensar em nosso mundo” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2). É, por isso, que as críticas de Leo Strauss à abordagem historicista da filosofia mantêm seu valor (Cf. JAUME, *op. cit.*, p. 2).

Portanto, hoje, “a filosofia política consistirá, em parte, em questionar “especialistas”, “estudiosos”, profissionais sobre o que fazem; estudar como eles dizem o que fazem, para apreciar a habilidade e a classificação que afirma assumir!” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 2).

Segunda:

Lucien Jaume considera que embora a primeira abordagem “tenha começado a partir da existência da política e questionado aqueles que têm uma experiência especializada, ela começa abstratamente a partir da natureza do homem, ou, em qualquer caso como Rawls, a partir de um certo número de pré-requisitos” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 3). Ora, essa abordagem “é tão crítica quanto a anterior (a teoria é um padrão crítico), mas parece ser menos concreta” (JAUME, *op. cit.*, p. 3). No entanto, ainda é necessário concordar com o suposto “concreto”, isto é, “uma análise da soberania, a lei natural ou o secularismo é uma coisa “concreta” para (e na) sociedade de hoje, porque essas são de fato questões - que o filósofo tem a liberdade e o privilégio de organizar elucidação” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 3), o que “seria um mal julgamento incriminar a natureza de sua abordagem” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 3). Portanto,

“indubitavelmente, o político “profissional” reclamará desse caráter abstrato: é uma censura que não é nova, é necessário manter firmemente o fato de que o filósofo político não é um fornecedor de kits de ação” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 3).

Outra objeção, que Nicolas Tenzer ecoa, diz respeito ao caráter não científico da filosofia política: “parte da ciência política é baseada em observações empíricas incontestáveis” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 3). No entanto, vamos admitir a ideia de que qualquer filosofia política se presta a ser contraditórias, que a argumentação é exposta à contra-argumentação sem autoridade para decidir. Ora, “seria muito sério que a filosofia política gerasse uma feliz unanimidade, aquela sonhada há cinquenta anos pelo maravilhoso ‘diamat’ dos filósofos stalinistas! Imaginamos uma comunhão sobre o utilitarismo de John Stuart Mill (que se contradiz várias vezes), ou sobre o problema da justiça em Rawls (que depois se refuta em Justiça e democracia)?”. Pelo contrário, “a filosofia política supõe a liberdade de pensar em comum (o que a torna inseparável da democracia), para mentes que precisam de confronto racional, quem sabe que “em comum” é a forma e o horizonte de sua abordagem, não um fundo substancial improvável de verdades “adquiridas para sempre” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 3). Vê-se, portanto, mais uma vez, que “ciência, religião e ideologia são modos de explicação que não podem ser confundidos com a própria filosofia, entendida como “ciência rigorosa” no sentido de Husserl, nem, *a fortiori*, com a filosofia política” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Dito de outra forma, “é todo o treinamento em razão democrática (questão altamente política) que é responsabilidade da filosofia política, em seu desenvolvimento e em seu ensino; pois, há de fato, o ponto de inserção concreta da filosofia política, em uma sociedade que tem uma grande necessidade de exigir reflexão, em um momento além disso, quando o horizonte da guerra está voltando a aparecer e onde os valores fundadores devem ser reexaminados” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4). Nessa perspectiva, a Filosofia Política deve ser lembrada? Afinal, “uma maneira de pensar que contrasta com a enxurrada de artigos jornalísticos e “opiniões livres” onde, como todo mundo experimenta, aprendemos quase anda” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4), e, como “há muito dinheiro falso na filosofia (mas esse tem sido o caso desde o início), é importante deixar claro o caminho correto” (JAUME, 2002, *op. cit.* p. 4).

Dessa forma, Lucien Jaume, considera ter respondido às perguntas elaboradas por Nicolas Tenzer, e, em particular até a última: sim, é claro, o filósofo tem algo a dizer sobre “a vida política concreta da cidade”, mas, cabe a ele formular as perguntas sobre o que a cidade diz, para não fingir que receber toda atitude feita que alimenta os múltiplos debates da mídia e os torna tão vazios (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Todavia, Lucien Jaume questiona.

Deveria “ter uma posição na divisão entre a esquerda e a direita?” Não, essa divisão é constituída sobre uma ilusão de ótica como Michel Foucault havia ilustrado em seu tempo, quando os tempos são *pipé* (turvos), é necessário continuar construído locais abertos “em outros lugares”. E “no debate entre a nação e a Europa?” O filósofo pode engajar em uma reflexão sobre as condições de formação e/ou desaparecimento da soberania, questão absolutamente essencial. Parece-me haver um problema de traduzir filosofia política em uma vida política concreta (na luta eleitoral e no programa partidário)? De fato, e isso toca no elo ambivalente que a filosofia mantém com a democracia; “Traduzir” é uma tarefa impossível porque mal concebida, devemos,

no entanto, tentar falar, porque há uma necessidade de entendimento entre nossos concidadãos, acima de tudo, devemos pensar nas instituições para elas preservem um espaço para o treinamento da razão democrática. De acordo com Kant e Alain, eu diria que nada é mais útil para um Estado do que a liberdade filosófica e que se ensino no ensino médio (que pratiquei catorze anos), em francês, é um requisito que não está desatualizado. A atual mistura de religiões, caridade e despolitização, a explosão de direitos, a perspectiva de uma nova forma de guerra onde as modalidades removeriam qualquer conteúdo político tornam essa filosofia a política pode “ainda mais” nos ensinar sobre política (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Isso posto, Lucien Jaume propõe chegar a outra maneira pela qual a *filosofia política* possa lançar luz sobre a *política* (considerada em seus termos mais concretos) e, assim, implorar por um tipo de pesquisa que, na França, não tem um reconhecimento eficaz: *História das Ideias Políticas*.

Vejamos os argumentos:

Em primeiro lugar, “não há como identificar a filosofia política e a história das ideias políticas, pois o objetivo do conhecimento não é o mesmo e a abordagem também”. Em um caso, o filósofo expressa avaliações (para falar com Leo Strauss) sobre a sociedade à qual pertence, enquanto, no outro, ele deve entender e interpretar comportamentos dos quais a historicidade permanece constitutiva e que são de alguma forma incorporado nos textos que nos chegam, de acordo com a lógica da estratégia, persuasão e luta pelo poder (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Em seguida, Lucien Jaume chama a atenção para os textos que, inseridos na ação, são puramente instrumentais em relação às concepções do político, mas lhe dão vida e corpo: os “textos de intervenção política”, para distingui-los de obras ou doutrinas ou grandes obras de filosofia política (que, classicamente, são objeto de historiadores de ideias políticas) (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Que textos são esses?

São discursos da Assembleia, na maioria das vezes, mas também artigos de imprensa, manifestos ou panfletos, brochuras mais ou menos densas, possivelmente páginas de Memórias e autobiografias (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Como esses textos de “intervenção política” operam em seus destinatários, que efeito de significado transmitem? Entendendo-se por “efeito de significado” uma estratégia argumentativa (legitimar/deslegitimar, aprimorar/eufemizar etc.) que monetize um conjunto de ideias políticas para tornar certas questões sensíveis, sendo o processo também dependente de uma cultura política precisa (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Nesse ponto, Lucien Jaume considera que a filosofia política recebe um “uso”, um modo de aplicação proveitoso: “não é desenvolvido por si só e não se aplica aos discursos de um tipo filosófico, mas aos usos do fórum”, que desenvolvido por si só, não poderia explicar a eficácia do texto (seu efeito de significado político) ou a realidade sociopolítica em que esse texto trabalha”, como, por exemplo, “as filosofias de Locke ou Montesquieu não podem, por si mesmas, dar conta do debate, como ocorre e como estruturou o liberalismo na França no Século XIX” (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Outro exemplo, se extrairmos de Tocqueville em *A Democracia na América*, uma certa filosofia (uma antropologia, um pensamento de liberdade, uma teoria da opinião), não teremos

dado conta dos problemas do liberalismo em Tocqueville era como eles se expressaram na sociedade onde Tocqueville viveu. Ou seja: “uma coisa é o pensamento de um grande teórico como Tocqueville (ou Benjamin Constant), outra é “a configuração ideológica, institucional e politicamente instalada, que os contemporâneos chamam de “escola liberal” (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4).

Por conseguinte, a filosofia política contribui, mas não substitui o que se chama de “interpretação” (em certa proximidade de Gadamer) dos textos em que um debate historicamente situado é projetado e experimentado (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 4-5).

Por outro lado, “o filósofo político está particularmente preparado para a interpretação de textos de intervenção política, primeiro porque a atenção à linguagem é o vetor essencial, depois porque a questão é a mesma que exposta anteriormente, enquanto o tratamento e campo diferem” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 5).

Como eles dizem o que fazem? Essa questão leva a valorizar a racionalização do ator em sua própria ação de racionalização, que nos ensina muito sobre o mundo político que é dele e nos leva a perceber, então, a construir problemas relevantes que, na realidade, são reproduzidos na longa duração (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 5).

Por exemplo, o estudo de uma proposta de lei de le Chapelier, em setembro de 1791, sobre sociedades populares, possibilita identificar a aporia curiosa de um projeto de libertação do indivíduo (em relação a qualquer “corpo”), onde era praticamente proibida a liberdade de associação: de 1791 a 1901, a aporia da liberdade associativa continuou na cultura política francesa (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 5).

Lucien Jaume comenta que “isso ocorreu porque a liberdade individual é concebida aqui em relação à Lei e em lealdade ao Estado soberano, não há na relação horizontal de indivíduo para indivíduo (como entre escoceses, em particular)” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 5). Portanto, “é essencial entender por que le Chapelier tem como algo o que ele chama de “corporações”, as mesmas corporações que a Constituição de 1791 destruiu” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 5).

Por conseguinte, por esse ângulo, o que são as “ideias políticas” se não a considerarmos em suas raízes sociais, na linguagem da cidade, na interação que elas estruturam, entre os parceiros da sociedade?

Para aprofundar essa abordagem (que, se se pode dizer, criar “grandes problemas” a partir de “pequenos textos”), “é aconselhável descartar uma alternativa clássica apresentada como uma objeção. Ou então, se dirá: são ideias, conteúdos de pensamento (do tipo doutrinário ou filosófico, ideológico ou religioso): devemos então ir diretamente às ideias e não permanecer no caminho um ator em particular que se expressou em um contexto particular. Afinal, devemos fazer uma história de grandes obras. Ou estamos diante de um texto de circunstância: ele terá que ser tratado como tal e não dar a ele um escopo intelectual que não pode ter, uma vez que as apostas em estratégias políticas são exercidas sobre ele de maneira vinculativa” (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 5).

Nesse sentido, Julien Jaume considera que há sim lugar para uma história dos sistemas, doutrinas ou uma história da filosofia política, mas, achamos que não estamos explicando dessa maneira complexos doutrinários efetivos, como, por exemplo, “catolicismo liberal”, “liberalismo”

(em suma), “republicanismo da Revolução Francesa”, “bonapartismo”, “socialismo” etc. (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 5), uma vez que “esses conjuntos são atravessados por tensões internas e vivem apenas de suas raízes em forças, instituições, uma cultura política”, podemos “reconstruí-los apenas abrindo as controvérsias que foram realizadas: não é uma simples questão de “contexto”, é um problema real de interpretação de um objeto vivo que é pensamento político no trabalho na sociedade”, e, é “baseado em suposições comuns, apostas profundas” (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 5).

Portanto, “parece que é uma contribuição proveitosa do praticante de filosofia política ajudar a questionar discursos de ação, cuja verdade entendida por sua relação com o destinatário” (JAUME, 2002, *op. cit.*, 5-6).

Entretanto, Lucien Jaume tece uma consideração em relação ao uso do termo “discurso de ação porque pode ser confuso. Na verdade, não é (ou muito raramente) o ato de fala (Austin), valorizado pela Escola de Quentin Skinner.

De fato, afirma Lucien Jaume, no que diz respeito aos “textos de intervenção política”, a pergunta: “O que o autor quis dizer (fazer)?” É inapropriado, pois a relação do “autor” (ou melhor, do falante) com seu texto não é uma relação “intencionalista”, uma relação de fim a meio ou a uma ferramenta (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 6). Há nesse ponto um desacordo entre o método de Lucien Jaume e o método de Quentin Skinner.

Lucien Jaume se referindo a Gadamer, afirma que a hermenêutica contemporânea desistiu da ideia de entender um autor melhor do que ele próprio: é uma questão de “entender o contrário”. Isso é particularmente verdadeiro para os “textos de intervenção política”, nos quais a dependência ideológica e apaixonada é forte onde a estratégia argumentativa e até estilística é estreitamente “costurada com o outro lado, o conteúdo intelectual. Mas, isso permanece verdadeiro, como princípio, para qualquer texto filosófico, incluindo: “O significado de um texto excede seu autor, não ocasionalmente, mas sempre” (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 6). Portanto, “não há soberania de significado, muito menos no mundo político, lugar de opiniões trocadas e confrontadas, lugar de persuasão a ser realizado nos outros e ... em si mesmo” (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 6).

As conclusões de Lucien Jaume são no sentido de que:

Enquanto a história das ideias políticas não examinar melhor esse debate (que mobiliza, é verdade, uma filosofia tanto do texto quanto da ação política), ela continuará sendo vítima de fortes preconceitos: preconceito da transparência do texto, preconceito da transmissão imediata de cima para baixo, preconceito darwinista da seleção dos melhores (o autor que sobreviveu foi na verdade e vice-versa) ao qual devemos acrescentar Foucault que insistiu muito – o preconceito do continuísmo, tão bem que as ideias geram e/ou migram massivamente, ou em segmentos, de uma corrente pra outra: buscamos, por exemplo, um contínuo “jacobino” 1793 a hoje, ou “produzindo” por uma causalidade mágica, um *radicalismo de esquerda* (a plebe), uma *ampliação da direita* (populismo) etc. Na mesma veia vemos capazes de escrever uma história do liberalismo desde a Idade Média até os dias atuais (Harold Laski), ou uma história da “ideia de progresso” etc. (JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 6, grifos nossos).

Essas abordagens “escotomizam” a história, e, assim, “negligenciam” as questões que, de maneira alguma acidentalmente, “magnetizam” em torno delas a organização de um movimento

como, por exemplo, o “liberalismo”. Se este último tem uma unidade, é também, repitamos, composto de tensões muito fortes: podemos apagar os conflitos entre Benjamin Constant e Guizot, esses dois “liberais”, enquanto polêmicos na tribuna da liberdade de imprensa?

Portanto, Lucien Jaume conclui que a história das ideias políticas, cujo projeto esboçou nesse texto - *De la Philosophie Politique et de son usage dans L'Histoire des Idées Politiques* [Da Filosofia Política e seus usos na História das Ideias Políticas] – é ambiciosa porque visa dar conta da História das Ideias Políticas em ação na História Política: “se as ideias não lideram o mundo (ou nem sempre), de qualquer forma, o mundo passa apenas por “ideias políticas”. Admite que a perspectiva desse projeto não esgota as aspirações ou as aplicações da filosofia política, mas, considera, em resposta as preocupações do Banquete, que esse é um de seus “usos” (Cf. JAUME, 2002, *op. cit.*, p. 7).

À guisa de conclusão, farei três observações (provisórias)

Primeira, como nota Javier Fernández Sebastián em *Textos, Conceptos y Discursos Políticos en Perspectiva Histórica* [Textos, conceitos e Discursos Políticos na Perspectiva Histórica (Ayer 53/2004 (1): 131-151), Lucien Jaume considera que “as perguntas próprias do filósofo não são as do historiador das ideias políticas” (SEBASTIÁN, 2004, *op. cit.* p. 142). Concedamos, assim mesmo que “as duas aproximações” podem resultar “complementares”, e, que, sem dúvida, “ambas as partes vem ganhando com o diálogo com o outro”. Ainda assim, seguem sendo certo que se trata de um diálogo difícil, em que frequentemente um se enfrenta a dilemas e disjuntivas incompatíveis, e que se esse debate tem lugar no interior de um mesmo indivíduo o risco de uma esquizofrenia metodológica é provavelmente muito alto” (SEBASTIÁN, 2004, *op. cit.*, p. 142). No entanto, as objeções de Javier Fernández Sebastián referem-se fundamentalmente a diferença entre os respectivos pontos de vista do filósofo e do historiador na hora de abordar os textos do passado. Para isso, Sebastián apresenta sua própria visão de uma história específica do pensamento político, para o qual toma como ponto de partida sua experiência recente como historiador dos conceitos políticos e sociais (Cf. SEBASTIÁN, 2004, *op. cit.*, p. 132).

Segunda, refere-se ao texto de Lucien Jaume intitulado em *La pensée en action: pour une autre Histoire des idées politiques. Un bilan personnel de recherche* [O pensamento em ação: por uma outra História das Ideias Políticas. Um balanço pessoal da pesquisa], citado por Sebastián (2004), [cuja tradução para o espanhol foi incluído no artigo anterior desse dossiê da revista Ayer. Uma primeira versão deste texto foi apresentado no colóquio internacional “*Por uma história dos concertos jurídicos e políticos europeus*” (Nápoles, 20-22 de fevereiro de 2003). Ligeiramente modificado, serviria de ponto de partida para o dia do debate “*Writing the History of Political Thought*” [Escrevendo a História do Pensamento Político], realizado no Instituto Universitário Europeu de Florença em 24 de novembro de 2003 (além de Lucien Jaume, o próprio Javier Fernández Sebastián, participaram também desse seminário Peter Becker, Hans Bodeker, Martín van Gelderen, Iain Hampsher-Monk, Quentin Skinner, Willibald Steinmetz y Bo Strath], publicado sob título: *El pensamiento en acción: por otra Historia de Las Ideas Políticas*, Ayer 53/2004 (1): 109-130, no qual apresenta seu próprio “discurso do método” em história intelectual, distinguindo o que ele chama de “textos de intervenção política” ou “ideopraxias”, por um lado, e textos propriamente teóricos, por outro. Lucien Jaume também faz uma nítida distinção entre «conceitos filosóficos» e “conceitos políticos”, e tece diversas considerações sobre

a linguagem e a política, e, descreve o uso da palavra no âmbito público como um tipo especial de “ação que incita a ação”. Após efetuar um exame de diversas propostas de construção de uma historicidade do pensamento, levanta algumas objeções críticas à metodologia da chamada Escola de Cambridge, e, em particular a certos postulados skinnerianos, para manifestar-se finalmente em prol de “uma pluralidade sem dogmatismos” que seja possível a coexistência e complementariedade da filosofia política com uma renovada história das ideias.

Terceira, o artigo de Breno Mendes e Pedro Henrique Barbosa Montandon de Araújo, intitulado *Quentin Skinner e Paul Ricoeur: do giro linguístico ao giro ético-político na História Intelectual* (Revista de Teoria da História - Journal of Theory of History, v. 16, n. 2, p. 177-196, 13 fev. 2017) é o corolário do elo que faltava para compreender as articulações entre o giro linguístico e o giro ético-político na história intelectual contemporânea por meio de análises dos principais aportes teórico-metodológicos trazidos pela *Escola de Cambridge* por meio de Quentin Skinner (em que pese a posição de Julien Jaume) e pela *Hermenêutica* de Paul Ricoeur (em termos ricœurianos, a passagem do texto à ação), desde que não apague as peculiaridades de cada vertente (Cf. MENDES; ARAÚJO, 2017, p. 20).

Assim como Koselleck em “*Futuro passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*” (2006), os autores retrocitados acreditam que um dos grandes desafios da modernidade é a perda do vínculo entre história e a vida prática depois do enfraquecimento do *topos* da história *magistra vitae* (Cf. MENDES; ARAÚJO, 2017, *op. cit.*, p. 20). Portanto, se de um lado “o contextualismo de Skinner poderia nos auxiliar no aprendizado do passado pela diferença, mostrando a importância de olharmos para um mundo diferente do nosso com outros sistemas de crenças e práticas discursivas” (MENDES; ARAÚJO, 2017, *op. cit.*, p. 20); por outro, “de forma complementar, a hermenêutica ricœuriana aposta no aprendizado pela correlação entre as inquietações do presente e os projetos do passado” (MENDES; ARAÚJO, 2017, *op. cit.*, p. 20).

Referências

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado – contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora PUCRio/Contraponto, 2006

JAUME, Lucien. De la philosophie politique et de son usage dans l’histoire des idées politiques. **Le Banquet**, vol. 1, no 17, 2002.

JAUME, Lucien. El pensamiento en acción: por otra Historia de las Ideas Políticas. **Ayer** 53/2004 (1): 109-130.

MENDES, B.; DE ARAÚJO, P. H. B. M. Quentin Skinner e Paul Ricoeur: do giro linguístico ao giro ético-político na história intelectual. **Revista de Teoria da História - Journal of Theory of History**, v. 16, n. 2, p. 177-196, 13 fev. 2017.

SEBASTIÁN. Javier Fernández. Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva histórica. **Ayer** 53/2004 (1): 131-151.