

Boron, Atilio A. **Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx.** *En publicación: Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

Disponible en la World Wide Web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/filopolmpt.pdf>

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

ATILIO A. BORON
[ORGANIZADOR]

Filosofia política moderna : de Hobbes a Marx / compilado por
Atilio A. Boron - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales - CLACSO ; San Pablo: Depto. de Ciência
Política - FFLCH - Universidade de São Paulo, 2006.
448 p. ; 16x23 cm. (Biblioteca de ciencias sociales dirigida por
Atilio Alberto Boron)

Traducido por: Celina Lagrutta

ISBN 987-1183-47-X

1. Teoria Política. 2. Filosofia Política. I. Atilio A. Boron, comp. II.
Lagrutta, Celina, trad. III. Título
CDD 320.5

Outros descritores estabelecidos pela Biblioteca Virtual do CLACSO:
Teoria Política / Filosofia Política / Liberalismo / Utilitarismo
Contratualismo / Liberdade / Poder

Não é permitida a reprodução total ou parcial deste livro, nem seu
armazenamento em um sistema informático, nem sua transmis-
são em qualquer formato ou por qualquer meio eletrônico, mecâ-
nico, fotocópia ou outros meios, sem a autorização do editor.

A responsabilidade pelas opiniões expressadas nos livros, arti-
gos, estudos e outras colaborações incumbe exclusivamente os
autores firmantes, e sua publicação não necessariamente reflete
os pontos de vista da Secretaria Executiva do CLACSO.

COLEÇÃO BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

DE HOBBS A MARX

ATILIO A. BORON
[ORGANIZADOR]

RENATO JANINE RIBEIRO

TOMÁS VÁRNAGY

ALEJANDRA CIRIZA

MARILENA CHAUÍ

EDUARDO GRÜNER

ROBERTO GARGARELLA

MIGUEL ANGEL ROSSI

RUBÉN R. DRI

GABRIEL COHN

CICERO ARAÚJO

ATILIO A. BORON

SABRINA T. GONZÁLEZ

LILIANA A. DEMIRDJIAN

ANDRÉ SINGER

INÉS POUSADELA

SERGIO MORRESI

DANIEL KERSFFELD

JAVIER AMADEO

BÁRBARA PÉREZ JAIME

EDGARDO GARCÍA



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Biblioteca de Ciencias Sociales

Director Fundador Mario R. dos Santos (in memoriam)
Director de la Colección Atilio A. Boron, Secretario Ejecutivo de CLACSO

Traducciones Celina Lagrutta
Edición en Portugués Sérgio Duarte Julião Da Silva

Area de Difusión y Producción Editorial

Coordinador Jorge A. Fraga
Edición Florencia Enghel
Revisión de Pruebas Mariana Enghel / Ivana Brighenti
Diseño Editorial Miguel A. Santángelo
Marcelo Giardino / Jimena Durán Prieto
Divulgación Editorial Marcelo F. Rodríguez
Sebastián Amenta / Daniel Aranda / Carlos Ludueña

Arte de tapa Miguel A. Santángelo

Programa de Publicaciones en Portugués

Editor Académico del Programa Javier Amadeo
Divulgación Editorial en Brasil Gonzalo A. Rojas

Rua Artur de Azevedo 736, Pinheiros, São Paulo, Brasil
Telefone (55 11) 3082 7677 / Enderço eletrônico <publicarbr@campus.clacso.edu.ar>

Impresión Cromosete Gráfica e Editora Ltda

Primera edición en español abril de 2000
Primera edición en portugués *Filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*
(Buenos Aires/San Pablo: CLACSO/DCP-FFLCH, julio de 2006)

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Av. Callao 875, piso 3° C1023AAB Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel (54 11) 4811 6588 - Fax (54 11) 4812 8459 - e-mail <clacso@clacso.edu.ar> - web <www.clacso.org>

ISBN-10: 987-1183-47-X / ISBN-13: 978-987-1183-47-0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723 Departamento de Ciência Política



Departamento de Ciência Política

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo

Chefe Cicero Araújo
Suplente Rafael Antonio Duarte Villa

Comissões Pós-Graduação

Coordenador Álvaro de Vita
Vice-Coordenador Marta Tereza da Silva Arretche

Graduação

Coordenador Amâncio Jorge Silva Nunes de Oliveira
Vice-Coordenador Eduardo Cesar Marques

Editorial

Coordenadores Cláudio Vouga / Gabriel Cohn / Eduardo Kugelmass

Coordenadores de Seminários

Do Departamento Fernando de Magalhães Papaterra Limongi
De Área Rafael Antonio Duarte Villa

Departamento de Ciência Política

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - 2º andar sala 2047 - Cid. Universitária - São Paulo - SP
CEP 05508-900 - tel/fax: 3091-3754 E-mail: <fflchfp@edu.usp.br>

ÍNDICE

CICERO ARAÚJO PREFÁCIO À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS	11
ATILIO A. BORON PRÓLOGO	15
RENATO JANINE RIBEIRO THOMAS HOBBS, OU: A PAZ CONTRA O CLERO	19
TOMÁS VÁRNAGY O PENSAMENTO POLÍTICO DE JOHN LOCKE E O SURGIMENTO DO LIBERALISMO	45
ALEJANDRA CIRIZA A PROPÓSITO DE JEAN JACQUES ROUSSEAU: CONTRATO, EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE	81
MARILENA CHAUI ESPINOSA: PODER E LIBERDADE	113

EDUARDO GRÜNER O ESTADO: PAIXÃO DE MULTIDÕES ESPINOSA VERSUS HOBBS, ENTRE HAMLET E ÉDIPO	145
ROBERTO GARGARELLA EM NOME DA CONSTITUIÇÃO O LEGADO FEDERALISTA DOIS SÉCULOS DEPOIS	169
MIGUEL A. ROSSI APROXIMAÇÕES AO PENSAMENTO POLÍTICO DE IMMANUEL KANT	189
RUBÉN R. DRI A FILOSOFIA DO ESTADO ÉTICO A CONCEPÇÃO HEGELIANA DO ESTADO	213
GABRIEL COHN TOCQUEVILLE E A PAIXÃO BEM COMPREENDIDA	247
CICERO ARAÚJO BENTHAM, O UTILITARISMO E A FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA	267
ATILIO A. BORON FILOSOFIA POLÍTICA E CRÍTICA DA SOCIEDADE BURGUESA: O LEGADO TEÓRICO DE KARL MARX	287
ESTUDOS TEMÁTICOS:	
LILIANA A. DEMIRDJIAN E SABRINA T. GONZÁLEZ A REPÚBLICA ENTRE O ANTIGO E O MODERNO	331
ANDRÉ SINGER MAQUIAVEL E O LIBERALISMO: A NECESSIDADE DA REPÚBLICA	347
INÊS M. POUSADELA O CONTRATUALISMO HOBBSIANO (OU DE COMO PARA ENTENDER DO DIREITO É NECESSÁRIO PENSAR DO AVESSO)	357

SERGIO MORRESI

PACTOS E POLÍTICA

O MODELO LOCKEANO E A OCULTAÇÃO DO CONFLITO

| 373

DANIEL KERSFFELD

ROUSSEAU E A BUSCA MÍTICA DA ESSENCIALIDADE

| 393

BÁRBARA PÉREZ JAIME E JAVIER AMADEO

O CONCEITO DE LIBERDADE

NAS TEORIAS POLÍTICAS DE KANT, HEGEL E MARX

| 405

EDGARDO GARCÍA

ESPAÇO PÚBLICO E MUDANÇA SOCIAL

PENSAR A PARTIR DE TOCQUEVILLE

| 425

CICERO ARAÚJO*

PREFÁCIO À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

É COM GRANDE SATISFAÇÃO que o Departamento de Ciência Política da USP patrocina, em comunhão com o Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (Clacso), a presente coletânea sobre o pensamento político clássico moderno. Esta coletânea (já publicada em espanhol), cabe lembrar, foi a primeira iniciativa de intercâmbio acadêmico que colegas brasileiros e argentinos têm empreendido desde o ano 2000, do qual resultaram três simpósios e duas outras publicações, sem contar mais uma que se encontra no prelo.

O copatrocinio nos parece significativo não só por expressar uma salutar disposição para uma ação coletiva de natureza intelectual –o que em si é uma conquista– mas pelo objeto mesmo do empreendimento. Pois ela é também o sinal do revigoramento da teoria política que ambas as instituições cooperantes têm promovido, em especial através de uma retomada do pensamento político clássico. Quem conhece a paisagem internacional da Ciência Política contemporânea sabe que tais iniciativas nem sempre são bem recebidas. Paira sobre os que se dedicam a estudar a história do pensamento político o estigma do antiquarismo estéril. Quentin Skinner, um dos mais destacados es-

* Chefe do Departamento de Ciência Política/FFLCH-USP.

tudiosos dessa área, registra esse estigma em sua própria obra: “Entre meus críticos –um grupo inquietantemente numeroso– alguns chegaram ao ponto de me acusar de incorrer em ‘antiquarismo acadêmico’, de não perceber que tal abordagem pode esperar satisfazer apenas ‘o mais empoeirado interesse de antiquário’” (Quentin Skinner *Liberdade antes do liberalismo*). O curioso quanto a essa acusação é que Skinner, embora naturalmente o retruque, reconhece o ponto com um questionamento muito pertinente para todo investigador do campo, mesmo para aqueles que não compartilham os mesmos métodos de sua escola: “Deveríamos, creio eu, estar dispostos a nos perguntar bem agressivamente o que se supõe ser o uso prático, aqui e agora, de nossos estudos históricos [...] A acusação de antiquarismo é, em suma, uma acusação que me incomoda profundamente e à qual todos os historiadores profissionais deveriam, acho, estar dispostos a responder, ao menos para a satisfação de suas próprias consciências”.

Creio que nenhum dos autores da presente coletânea se reconheceria como historiador profissional. Talvez neste aspecto poderiam se declarar livres da suspeita de antiquarismo. Contudo, suas contribuições mesmas revelam um profundo interesse pela história de seu *métier* (pensar a política). É como se declarassem a impossibilidade de pensar o “aqui e agora” sem fazer um recuo no tempo. Mas o que é fazer um “recuo no tempo”? Muitas vezes, e até com pouca consciência, imaginamos que o tempo passado significa um caminho já traçado, como que asfaltado pela natureza. A rigor, aceitamos com mais facilidade que o futuro seja indeterminado, nele havendo vários caminhos alternativos. Raramente nos ocorre que, de outros modos, o passado também seja indeterminado, e que haja uma relação significativa entre ambas as indeterminações. Recuar no tempo é também o fruto de uma escolha, muitas vezes tremendamente difícil. E se conseguimos, de alguma forma, fazê-lo, é porque antes de nós, pretensos pensadores da política do presente, outros nos antecederam deixando atrás de si aquele famoso fio que evita que nos percamos dentro da caverna escura daquele igualmente famoso monstro. Mesmo o pensamento mais original e rupturista não pode dispensar essa orientação. Projetar-se para o “novo tempo” não deixa de ser o enfrentamento do monstro. Mas como, então, sair da caverna? Desse ponto de vista, estudar “clássicos” exprime uma genuína necessidade do intelecto –a começar “teórica”–, e não uma mera postura reverencial.

Pensando bem, contudo, talvez haja mais do que isso. Skinner, no mesmo livro já citado, fala do estudioso da história do pensamento político como um arqueólogo obcecado por “tesouros intelectuais enterrados”. A imagem, inadvertidamente, parece reintroduzir o problema do antiquarismo. Na verdade, coloca em nossa conversa uma outra obsessão, de sabor mais filosófico: o problema da permanência

ou da perenidade na história, supostamente o lugar da contingência. “Tesouro” evoca a imagem de um valor duradouro, que acreditamos cada autor clássico, a sua maneira, teria sido capaz de descobrir e polir. Mas evoca algo mais: a dimensão estética do pensamento político. Pois é dessa forma que a tradição se apresenta não apenas como a bússola, mas como o resgate do belo que inspira, coloca sangue nas veias e até mesmo (o leitor há de desculpar o tom “Novo Testamento” do verbo) ressuscita. Enfim, coisas que não são nada irrelevantes para um tipo de pensamento que, como o político, é vocacionado para a ação.

Por falar nisso, e para concluir, não resisto citar os versos de Shakespeare que Hannah Arendt dedicou a Walter Benjamin, que de alguma maneira exprimem, e infinitamente melhor, tudo o que tentei dizer:

*“A cinco braças jaz teu pai,
De seus ossos fez-se coral,
Essas são pérolas que foram seus olhos.
Nada dele desaparece
Mas sofre uma transformação marinha
Em algo rico e estranho”*

São Paulo, fevereiro de 2006

ATILIO A. BORON

PRÓLOGO

COM A PUBLICAÇÃO DESTE LIVRO damos continuidade a um esforço que iniciamos há pouco mais de um ano, destinado a promover o estudo da filosofia política na Argentina. A impressionante acolhida que teve o primeiro volume desta série, *A Filosofia Política Clássica. Da antigüidade ao renascimento*, do qual a esta altura já foram publicadas três edições, nos convenceu da importância de nossa iniciativa e da necessidade objetiva que existe em aportar materiais e antecedentes que facilitem o trabalho de todos aqueles interessados em se aproximarem da disciplina. Nesta oportunidade organizamos um volume dedicado ao que convencionalmente denomina-se como “filosofia política moderna” e que se propõe ao exame de uma série de autores que começa com Hobbes e se encerra com Marx.

Tal como indicamos no primeiro livro desta série, a publicação destes trabalhos de nenhuma maneira pode ser considerada como um substituto à imprescindível leitura dos clássicos. Nenhum comentarista, por mais brilhante que seja, pode substituir a riqueza contida nos textos fundamentais da tradição da filosofia política. O objetivo a que nos propomos com este texto é modesto mas por sua vez útil: proporcionar uma bússola que oriente a inevitável navegação que os jovens estudiosos terão que efetuar no oceano, por momentos tormentoso, da filosofia política moderna. A bússola não é uma representação –muito menos uma síntese– do mar, de suas correntes e dos acidentes marinhos, mas sim

um instrumento que serve para nele se orientar e para chegar ao porto desejado. Esse é precisamente o objetivo fundamental de nosso livro.

Ao contrário do primeiro texto dessa coleção, o atual incorpora a obra de outros autores latino-americanos, brasileiros, em um esforço encaminhado para enriquecer a discussão filosófico-política existente na Argentina com aportes originados fora de nossas fronteiras mas dentro do âmbito latino-americano. Estamos convencidos de que uma reflexão sobre os autores compreendidos neste livro efetuada a partir de uma realidade tão dinâmica como a do Brasil –sede do maior partido de esquerda, do sindicalismo mais pujante e do movimento camponês mais formidável da região– seguramente contribuirá para refinar algumas de nossas interpretações sobre diversos aspectos das teorias aqui analisadas.

Este livro nos propõe recorrer as principais referências teóricas da filosofia política moderna. Converteu-se em lugar comum afirmar que esta distingue-se da filosofia política clássica porque na primeira a reflexão sobre a vida política realiza-se à margem de todo tipo de consideração ética ou moral. Se nos tempos antigos a pergunta sobre a política ia indissoluvelmente ligada a uma exploração de caráter moral, o que ocorre com o advento da modernidade é que dita amálgama descompõe-se e a análise política torna-se totalmente independente do juízo ético. Esta visão convencional, que encontramos repetida em numerosos textos e tratados introdutórios à teoria política, é perigosamente simplificadora e, por isso mesmo equivocada. O que efetivamente aconteceu com a filosofia política moderna é que as preocupações éticas do período clássico passaram para um segundo plano, mas não desapareceram. Produziu-se, então, uma rearticulação entre a reflexão centrada no “ser” e aquela encaminhada a desentranhar o “dever ser”, mas de nenhuma maneira isso se traduziu em um divórcio entre ambas preocupações, ao menos se consideramos as principais cabeças na história da filosofia política moderna. Divórcio que, como o prova a falida tentativa de Max Weber de elaborar uma ciência social “livre de valores” no começo do século XX, está irremediavelmente condenado ao fracasso independentemente do calibre intelectual de seus proponentes. De fato: como entender Hobbes sem sublinhar o papel central que em sua teorização desempenha a obsessiva busca de uma ordem que ponha fim ao perigo da morte violenta? Como dar conta da obra de Locke, Rousseau ou Spinoza à margem de suas preocupações sobre a boa sociedade? Como compreender Marx sem reparar no papel que em sua construção teórica joga o horizonte utópico da sociedade comunista? Esta suposta disjunção entre uma reflexão centrada no “ser” e no “dever ser” da política, verdadeiro grito de guerra da ciência política positivista, tem impreteríveis implicações conservadoras que devem ser rechaçadas com total intransigência. Em outro texto desta mesma coleção também organizado por nós, *Teoria e filosofia política. A tradição*

clássica e as novas fronteiras, tentamos apontar alguns elementos críticos do saber convencional e explorar algumas vias que nos permitiriam recuperar e recriar o valioso legado analítico e axiológico da teoria política à luz dos novos desafios que nos propõe a época atual. Se a filosofia política fracassar em sua tentativa de por fim à cisão positivista entre “ser” e “dever ser” corre o risco de degradar-se até converter-se em uma mera justificativa do existente. Confiamos que este volume aporte alguns elementos valiosos para impedir tão infeliz desenlace.

Da mesma forma que seu predecessor dedicado à filosofia política clássica, este livro é também um projeto coletivo cuja autoria corresponde à totalidade da cátedra de Teoria Política e Social I e II da Carreira de Ciência Política da Universidade de Buenos Aires. Daí meus agradecimentos, uma vez mais, a seus integrantes pela dedicação e cuidado posto na preparação dos textos que aqui se incluem: Rubén Dri, Tomás Várnagy, Miguel Angel Rossi; e a Javier Amadeo, Liliana Demirdjian, Edgardo García, Sabrina González, Daniel Kersffeld, Sergio Morresi, Bárbara Pérez e Inés Pousadela. Agradecimento que fazemos extensivo àqueles que não pertencem à nossa cátedra, como Eduardo Grüner, mas que durante mais de dez anos formou parte da mesma; a Alejandra Ciriza, professora e pesquisadora da Universidade Nacional de Cuyo e do CRICYT de Mendoza; a Roberto Gargarella, da Universidade de Buenos Aires e da Universidade Torcuato Di Tella e, por último, a nossos colegas brasileiros Renato Janine Ribeiro, Marilena Chaui, Gabriel Cohn, Cícero Araújo e André Singer, da Universidade de São Paulo, Brasil.

Ao terminar a preparação deste livro não posso deixar de mencionar a nova dívida de gratidão contraída com Florencia Enghel e Jorge Fraga, e com Javier Amadeo, Liliana Demirdjian, Sabrina González e Miguel Angel Rossi. Os primeiros por seu auxílio na árdua tarefa de correção editorial, desenho e composição de um livro que quisemos não fosse excelente apenas teoricamente, mas também belo e prolixo editorialmente. Minha dívida com Amadeo, Demirdjian, González e Rossi origina-se na impagável ajuda que me prestaram em toda a fase de preparação deste livro e, como se o anterior não fosse suficiente, por sua participação na redação dois dos capítulos temáticos do mesmo. A todos meus sinceros agradecimentos.

Buenos Aires, 22 de março de 2000

RENATO JANINE RIBEIRO*

THOMAS HOBBS, OU: A PAZ CONTRA O CLERO

HÁ MUITAS MANEIRAS de iniciar um artigo sobre Hobbes. A mais óbvia consistiria em começar pelo estado de natureza, que em nosso autor é o estado de guerra de todos contra todos, passando então ao contrato que institui a um só tempo a paz e um Estado forte, no qual os súditos não têm direito a se opor ao soberano. Outra estratégia residiria em resumir, sucessivamente, a física, a psicologia e a política hobbesianas. Pois evitarei ambas, que uma leitura –sem intermediários– do *Leviatã* ou do *Do cidadão* supriria com facilidade. Principiarei evocando algo que costuma ser desprezado, a religião do filósofo –melhor dizendo, o papel que recebe a religião em Hobbes¹ (Janine Ribeiro, 1999; Hobbes, 1968; Hobbes, 1992).

* Professor titular de Ética e Filosofia Política na Universidade de São Paulo, Brasil. Mestre pela Sorbonne, doutor e livre-docente em Filosofia pela USP. Autor de *A Marca do Leviatã* (São Paulo, Ática, 1978), *Ao leitor sem medo* (Belo Horizonte, 2a edição, Editora UFMG, 1999) e *La última razón de los reyes* (Buenos Aires, Colihue, 1998).

1 Minha principal obra sobre Thomas Hobbes é *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, 1999. Como será uma referência constante neste artigo, não a citarei todas as vezes em que a pressuponho.

Nas partes III e IV do *Leviatã*, ou seja, na metade final do livro, Hobbes se dedica à política cristã. Para ser exato, a terceira parte trata do Estado cristão, e a última do poder que a Igreja católica romana pretende exercer. Por isso, na III ele fala do que é certo, e na IV do que a seu ver é errado. São partes pouco lidas da obra de Hobbes. Geralmente, quem as lê fica chocado. Houve e ainda há reações fortes contra as quase blasfêmias que nosso autor, na parte IV, dirige contra o papado. Já a parte III impressiona o leitor com alguma formação cristã, por nela ler uma teologia tão heterodoxa. Seguramente, é esse caráter pouco usual das doutrinas religiosas de Hobbes que facilita considerá-lo como ateu. De suas idéias uma, talvez a mais importante de sua teologia, é a da mortalidade da alma: esta última não passa de sopro, e por isso, quando exalamos o último suspiro, vai-se toda a vida que temos. Nada sobrevive. Somente no dia do Juízo Final é que seremos ressuscitados –de corpo inteiro, porque a carne nada é sem o sopro, nem o sopro sem a carne– para um julgamento definitivo. Depois desse, os eleitos terão a vida eterna, e os condenados sofrerão segunda e final morte.

Mas essa tese é, na verdade, menos chocante do que parece. O que Hobbes faz é articular várias teses que circulavam nos meios religiosos do século XVII. Tratava-se de idéias heterodoxas, talvez heréticas em face dos poderes estabelecidos, mas que foram bastante veiculadas na Inglaterra da Revolução Civil. Delas não se pode inferir um possível ateísmo de nosso autor. O que impressiona são, na verdade, duas coisas. A primeira é que nessas teses Hobbes se encontra, eventualmente, com a “esquerda” de sua época. Assim, enquanto sua vontade de preservar a ordem e sua simpatia (cada vez mais pessoal e menos expressa nas conclusões de suas obras) pela monarquia o aproxima da “direita”, e seu recurso ao contrato e aos interesses como fundamento para a teoria política, afastando-o do direito divino, situam-no mais perto de uma posição republicana, ou seja, de um “centro”, é na religião que nosso autor mais se achega ao que poderíamos chamar a “esquerda” de seu tempo.

Falar em direita, centro e esquerda antes da Revolução Francesa –quando esses termos passaram a ter aplicação política, a partir da distribuição dos deputados no recinto da Assembléia Constituinte– soa anacrônico. E em alguns casos o é. Contudo, o conflito político inglês do século XVII autoriza uma leitura que assim o recorte. Temos os defensores do poder do Rei e dos Grandes do reino, à direita; no centro, os que os contestam a partir da pequena e média propriedade, ou do capital; e, na esquerda, uma reivindicação mais radical, dos não-proprietários.

As posições políticas que assim evoco são aquelas que Christopher Hill se dedicou, ao longo de sua obra de historiador, a esclarecer. A grande história da Revolução Inglesa redigida no século XIX, sob o impacto do presente *whig* e do passado puritano, valorizou os oposito-

res de Carlos I como puritanos, ancestrais dos liberais décimo-nônicos, mas deixou de lado os movimentos sociais, os radicais no meio da oposição, aqueles que punham em xeque os dois lados, indo mais longe que uma oposição de proprietários. Somente Hill, a partir de sua *Revolução Inglesa de 1640*, escrita para o tricentenário da mesma, vai recuperar o lugar e papel daqueles rebeldes. Entre eles, sobressaem-se os *levellers*, niveladores, que querem uma igualdade social e, sobretudo, os *diggers*, cavadores, ou *true levellers*, verdadeiros niveladores, os únicos a proporem a supressão da propriedade privada da terra cultivada. Pois é neste meio que um *leveller*, Richard Overton, publica um *Mans Mortalitie*, “Mortalidade do homem”, que em muito se encontra com as teses hobbesianas. Em síntese, a idéia dos mortalistas é que nossa alma é tão mortal como nosso corpo; não existe uma eternidade de tormentos, sendo que a vida eterna está reservada aos bons e, portanto, só pode ser uma eternidade beatífica, jamais uma imortalidade de dores. Inferno, pois, não há (Hill, 1977; Hill, 1987; Overton, 1968).

Ora, o resultado político dessa concepção é bastante claro. Se não há condenação eterna, mas apenas a salvação eterna ou então a morte definitiva, não se prejudica em nada a recompensa aos bons, mas se reduz –em larga proporção– o castigo dos maus. Quem almeja a salvação da alma nada perde. Mas quem teme a condenação eterna pode abrir mão desse temor. Naquela época, como mostrou Keith Thomas, não eram poucos os que mostravam escasso interesse em ir para o Paraíso, mas temiam acabar no Inferno; ora, se esse temor perde a razão de ser, o que se segue é uma redução do medo. Diminui com isso o medo que se tem ao clero, que detém as chaves do acesso ao Céu e ao Inferno. Dizendo mais claramente: dos territórios do Além, o mais importante é o Inferno. Diz um bispo anglicano –Bramhall, de Derry, na Irlanda, que se envolve em polêmica com Hobbes– que o pior não é o que ele faz ao céu, mas ao inferno. Hamlet, na peça de Shakespeare, menos de 50 anos antes do nosso autor, cogita o suicídio, no célebre monólogo “Ser o no ser”; ora, o que o faz suportar os males atuais, em vez de pôr-lhes fim com “un simple puñal”, é o medo daquelas coisas que nos aguardam após a morte, “ese ignoto país” –o Além– “de cuyos confines ningun viajero vuelve”. Os medievais tinham uma certa noção do que haveria depois da morte; relatos eram publicados, de almas do purgatório que visitavam seus parentes, de almas que vinham contar de sua beatitude no Paraíso ou de seu sofrimento no Inferno; com a modernidade, essas viagens cessam. Perde-se o conhecimento que os anteriores alegavam ter do Além (Thomas, 1971; Shakespeare, 2000; Hobbes, 1839; Janine Ribeiro, 1999).

Entende-se que a esquerda, querendo reduzir o poder do clero anglicano e mesmo o dos ministros presbiterianos, se empenhasse em diminuir o Inferno. Mas a mesma posição também é compreensível

num autor nada esquerdista, como Hobbes. Seu problema é eliminar a grande ameaça ao poder estatal. Ora, só uma leitura superficial leva a crer que o Estado esteja ameaçado pelos rebeldes. Quem realmente o submete a enorme estresse é o clero. Não há rebeldia sem manejo das consciências. Pensar a revolta somente pelo uso das armas é um equívoco que nada, em Hobbes, permite. As ações humanas decorrem sempre de opiniões. As opiniões – e esse é um lugar comum da época – governam a ação. Mas com isso não se entendem opiniões no sentido de hoje, isto é, uma fala explícita, divulgada, consciente, mas menos consistente que uma teoria. A *doxa* como hoje a concebemos é um conceito enfraquecido. Mas quando o pensador de inícios da modernidade fala em “opinião”, o que ele entende é algo mais próximo do nosso inconsciente que da nossa fala. A opinião que alguém tem, e que lhe rege as ações, é uma convicção por vezes nem mesmo explicitada. Por exemplo, se alguém acha que o poder soberano está dividido entre o rei e o Parlamento, ou que a soberania, que cabe ao rei, não inclui a representação, que pertenceria ao Parlamento, tal opinião o faz obedecer ora a um, ora a outro. Mas não se trata necessariamente de uma opinião que uma *enquête* permitiria constatar. Pode, simplesmente, consistir no ignorar que o “soberano representante” é o monarca. Ter a opinião assim ao mesmo tempo inclui um poder enorme da opinião e, por outro lado, nem mesmo saber bem de que se trata.

Onde isso fica mais claro é na passagem, talvez, mais significativa da obra hobbesiana inteira. Refiro-me a um momento do capítulo XIII do *Leviatã*. Hobbes acaba de explicar por que ocorre a guerra de todos contra todos. Explicou que, justamente por sermos iguais, sempre desejamos mais uns que os outros. Da igualdade decorre uma concorrência, que na falta de um poder estatal se converte em guerra. Assim, diz, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”. Ora, Hobbes está ciente da dimensão chocante dessa tese radicalmente antiaristotélica. Estamos acostumados a acreditar em nossa natureza sociável. É justamente por termos esta ilusão, aliás, que nos tornamos incapazes de gerar um mínimo de sociedade: Hobbes lida com esse paradoxo, que mais tarde será retomado por Freud, segundo o qual, se queremos ter sociedade, devemos estar atentos ao que é anti-social em nossas pulsões (Freud) ou em nossas posturas e estratégias; se queremos ter amor, devemos ter noção do ódio. Não se constrói a sociedade com base numa sociabilidade que não existe. Para ela ser erigida, é preciso fundá-la no que efetivamente existe, ou seja, nem uma natureza sociável, nem uma natureza anti-social, mas uma desconfiança radicalizada e racional. Aliás, construir a sociedade com base numa sociabilidade inexistente é pior do que simplesmente não a construir; porque a inexistência, no caso, significa que

existe a sociabilidade como quimera, como ilusão e, portanto, dar-lhe crença é multiplicar os problemas. Se tento construir um prédio sem cimento ou tijolos, ele nem se ergue. Não se constrói nada. Mas na vida social, se construo uma sociedade com o auto-engano, engendro uma potência interminável de novos enganos.

De todo modo, Hobbes percebe que acaba de enunciar a mais chocante de suas teses. Por isso, prontamente introduz seu leitor como personagem de seu texto; num recurso raríssimo em sua obra, e em seu tempo, transforma este discreto associado –que somos nós, ou pelo menos o seu contemporâneo– em destinatário *explícito* de seu discurso. E pede que cada leitor (“ele”: é interessante que não use a fórmula óbvia, “you”, vós ou você; eis uma maneira de ainda manter distância de quem o lê) “considere a si mesmo”, quando tranca as portas e mesmo as gavetas em sua casa: “Que *opinião* tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?” (itálico meu). Dois pontos, aqui, a ressaltar. Primeiro: a passagem é estratégica na obra. Hobbes vem dizer aquilo que mais contraria as convicções aceitas sobre a natureza humana, em sua época e possivelmente na nossa. Como observa Leo Strauss, Hobbes e Espinosa são os dois primeiros pensadores a contrariar a tese de que a sociedade efetua a realização da natureza humana: em vez disso, entenderão que a vida em sociedade vai contra o cerne de nossa natureza. Hobbes, aqui, precisa dirigir-se ao leitor porque é obrigado a reconhecer que está dizendo algo pouco aceitável. Mais que isso, ele precisa suspender o protocolo usual do texto filosófico –que consiste em afirmar o que se acredita verdadeiro com tal ênfase que se torna necessário extirpar esse vestígio da retórica, essa memória da persuasão, que é a presença do interlocutor, no caso, o destinatário– porque a simples enunciação do que seria certo ou correto não basta. Se Hobbes não se dirigisse a seu leitor, o texto provavelmente perderia a leitura: é de se imaginar que muitos leitores aqui fechassem o livro, considerando suas teses nada mais que absurdas e não merecedoras de atenção (Strauss, 1971, cap. V; Hobbes, 1968).

Segundo ponto: a opinião aqui referida –do leitor– não é consiente. O leitor que usa chaves em casa não sabe o que significa esse uso, melhor dizendo, não sabe que opinião tem. Hobbes nem precisaria identificar e tentar persuadir tal destinatário, se apenas reiterasse o que este último já sabe. Se a deferência ao leitor se impõe, é porque este próprio não sabe o que faz, ou qual é sua própria crença. Há, portanto, um jogo misto com o leitor. Por um lado, ele alcança a dignidade de ser incluído na obra, como quem a pode avalizar e dar-lhe continuidade. Por outro, e contrapondo-se a essa promoção hobbesiana do leitor, este é delicadamente advertido de que não extrai as conseqüências, ou os pressupostos, de sua ação. Não sabe em que acredita. Desconhece sua

própria opinião. Esta melhor se infere dos atos que pratica. É por aí que a opinião adquire dois traços que mais tarde distinguirão o inconsciente freudiano: ela é desconhecida de quem a tem e justamente por isso governa-o em larga medida. Essa composição de autodesconhecimento e de simétrico poder é o que marca tanto a opinião hobbesiana quanto o inconsciente freudiano.

* * *

Nosso parêntese pelo papel da opinião na filosofia hobbesiana explica-se²: se ela não é visível, se nem eu sei em que acredito, torna-se necessário um longo percurso por aquilo que produz as crenças. Fosse Hobbes um autor do século XIX ou mesmo do XX, possivelmente falaria em produção de ideologia. Fosse ele um pensador da segunda metade do século XX, provavelmente falaria em mídia. A seu modo, realizou coisa próxima, pois mostrou como se engendra o erro, mas um erro diferente, em seu alcance, daquele que seu contemporâneo Descartes critica em suas *Meditações Metafísicas* (Descartes, 1968).

O erro cartesiano é muito grave, porque afeta todo o nosso conhecimento do mundo –a ponto de estarmos, quem sabe, lidando com aparências e não com as coisas como seriam; e disso chega Descartes até mesmo a aventar a possibilidade de que esse gigantesco mundo falso à nossa volta seja obra, não de Deus, mas de um gênio maligno. Mas o erro visto por Hobbes é ainda mais grave. Cuidadosamente, já na moral provisória, Descartes evita que o erro transborde para a ação. Quando decide proceder à dúvida hiperbólica e sistemática, que é um dos empreendimentos mais audazes que já ocorreu em filosofia, resguarda dela tudo o que se refira à ação individual ou política, ou seja, o que afete a ética das ações, o respeito ao trono e ao altar. Já para Hobbes, o problema está todo na desobediência ao soberano –e, quando fala em erro, é sempre pelos efeitos que esse possa causar nos atos humanos e na ordem social. Por isso, o erro hobbesiano se alastra extraordinariamente: devastará todo o Estado, o mundo inteiro, não apenas enquanto alvos de conhecimento, mas na sua própria condição de existência enquanto espaços de convívio humano.

Quando se fala em opiniões que causam a dissidência, a revolta, essas são enunciadas como uma série de concepções sobre onde legitimamente está o poder. Trata-se de uma seqüência de proposições sobre o poder e sua alocação. À primeira vista, teríamos então –como causa

2 Aqui e em outros lugares me permito usar os termos –como opinião, verdade– não no sentido que têm em Hobbes, mas naquele que é corrente hoje. O leitor perceberá quando o conceito é utilizado na acepção hobbesiana, e quando recebe um sentido mais permanente, ou mais atual.

da revolta– um discurso errado de filosofia do direito, ou de filosofia política. Contudo, uma leitura mais atenta do conjunto da obra demonstra que o descontentamento com o poder legítimo –que não é necessariamente o do rei, já que Hobbes também aceita a aristocracia e mesmo a democracia, mas tem de ser um poder consistente, soberano, todo ele investido nas mãos de um só, de um grupo só, ou ainda do conjunto de todos– provém em última análise de um manejo das consciências por um sujeito oculto e oposto ao Estado. Em outras palavras, a revolta não surge apenas da ignorância, ou de uma desobediência generalizada; não vem por acaso; ignorância por parte dos súditos, desatenção por parte do governante somente pegam fogo quando a ignição é posta por esse sujeito escondido da política, um sujeito de flagrante ilegitimidade, que é a casta sacerdotal. O erro cartesiano podia ser uma soma mal feita; o erro hobbesiano é um equívoco devastador, na destruição que opera da sociedade, e causado por uma vontade subversiva, sistemática, que é a do clero. Este ocupa, no pensamento de Hobbes, o lugar que seria o do gênio maligno ou grande embusteiro, na filosofia de Descartes.

* * *

Contra o clero, juntam-se assim a preocupação popular, no sentido de coibir a chantagem eclesiástica contra a dissidência, e a hobbesiana, a fim de eliminar a hipoteca clerical sobre o poder de Estado. Embora essa “aliança” hobbesiano-popular seja muito conjuntural, e não impeça nosso filósofo de criticar no *Behemoth*³ os pregadores dissidentes, o fato é que pelo menos em parte a religião hobbesiana se aproxima da esquerda, mais que da direita ou do centro. E isso porque tanto a direita anglicana quanto o centro presbiteriano querem controlar as consciências, e para isso se valem como braço armado da Igreja, de alguma Igreja, enquanto Hobbes receia que esse braço se volte contra o Estado, e a “esquerda” não quer tal tipo de repressão (Hobbes, 1969).

Contudo, justamente essa convergência aparentemente antinatural de Hobbes com a esquerda –aquela esquerda que conhecemos basicamente graças a Christopher Hill– deixa-nos ainda um *puzzle*. Seria um erro supor que a religião de Hobbes seria de esquerda, sua simpatia partidária de direita e sua base política de centro. Tal recorte seria equivocado, antes de mais nada, porque sua religião é compósita. Veja-se um traço fundamental dela, a doutrina das coisas indiferentes, ou

3 Não o impede de criticá-los. Mas ele os critica com bem menos veemência do que dedica aos presbiterianos e aos papistas. Mesmo os anglicanos, que estavam mais perto do poder de Estado, recebem críticas –explícitas ou implícitas– maiores do que os independentes. O *Behemoth* é editado em 1668. Contudo, hoje é praxe utilizar a edição de Ferdinand Tönnies, que data de 1889, à qual remetemos na bibliografia.

adiaphora, que está subentendida ao longo de sua obra⁴. Significa que, em si mesmas, as questões pelas quais as pessoas se matam em matéria religiosa são, em sua maior parte, indiferentes à salvação. O exemplo geralmente fornecido é o das vestimentas ou dos rituais. Tanto faz que a mesa de comunhão, como a chamam os radicais, esteja no centro do templo, ou que fique – com o nome mais solene de altar, o preferido pelos conservadores – numa ponta do edifício, sobre um estrado. Os dois partidos se dividem sobre esse ponto, entendendo – com razão – que a mesa no centro indica que o sacerdote não passa de um *primus inter pares*, ao passo que o altar em posição proeminente lhe atribui autoridade sobre a congregação. Daí que os radicais prefiram uma certa igualdade entre o ministro religioso e os seus fiéis, ao passo que os conservadores optam pela superioridade do clérigo sobre os leigos.

Mas não é assim que pensa Hobbes, seguindo uma linhagem que vem possivelmente de Erasmo e de Melanchthon, além de corresponder muito bem ao entendimento do primeiro Cromwell, Thomas, o ministro que conduziu Henrique VIII à Reforma protestante. O necessário para a salvação é pouca coisa – fé e obediência, afirma Hobbes – e todo o mais não passa de pontos requeridos para a boa polícia dos Estados, mas que em nada afetam o eixo da crença em Deus. Daí que a disposição dos objetos ou das pessoas no templo, e mesmo a maior parte dos artigos de fé, pouco importe em si mesma. Seguiremos, a esse respeito, o que o Estado mandar.

A idéia de coisas indiferentes, assim, tem um duplo papel. Por um lado, esvazia-se a verdade última desses artigos de fé, rituais ou vestimentas. Não são verdadeiros – nem falsos. A teologia reduz-se, em larga medida, a liturgia. Por outro lado, determina-se a obediência a eles, mas não por seu conteúdo e sim por sua forma ou função. O conteúdo é indiferente. Mas a forma permite regular o serviço religioso. Numa comparação pertinente, é como as leis de trânsito: pouco importa que adotemos a mão inglesa ou não; mas de todo modo guiar à direita ou à esquerda não pode ficar ao arbítrio de cada um. A lei que nos manda dirigir pela direita é arbitrária, mas devemos segui-la, porque nos salva a vida. O que importa não é o conteúdo do que o governante, leigo ou religioso, decidiu, mas o fato de ter ele decidido algo; e esse formalismo das decisões traz, por resultado, que renunciemos, nós todos, a discutir o que é melhor ou pior, especialmente em matéria tão controversa e indecidível como a da salvação da alma.

4 Pelo menos em suas três grandes obras políticas – o *De Corpore Político*, o *De Cive* e, ainda, o *Leviatã* – Hobbes jamais fala em “*indifferent things*” ou em “*adiaphora*”. Mas a idéia está subentendida (Hobbes, 1967; Hobbes, 1992; Hobbes, 1968).

Pressupondo que as coisas sejam indiferentes, Hobbes segue uma via média em matéria religiosa. Nem é radical, nem laudiano⁵: as duas alas extremas da política religiosa lêem, em cada rito ou veste, toda uma doutrina, que elas julgam como verdadeira ou falsa, divina ou herética. Hobbes, ao contrário, dessignifica os ritos, as vestes e mesmo boa parte das doutrinas. Nada disso remete a um referente sacro. Nenhuma prática no templo, nem a maior parte das próprias crenças, vai além de apontar –indiretamente– nossa obediência ao poder existente, aos *powers that be*, ao Estado. Com isso, instaura-se a paz no Estado. Por esse lado nosso autor se filia ao partido da ordem. Mas essa paz não se estabelece como gostaria o partido da ordem: pelo direito divino, pela aliança estreita do trono e do altar, pelo medo fartamente inculcado nas consciências. Em vez do direito divino e da origem direta em Deus do poder estatal, Hobbes apela ao interesse em viver a salvo do medo da morte violenta, e à fundação do poder no contrato. Em vez de um condomínio entre a espada e o báculo, nosso autor subordina o clero ao soberano, que porta mais traços leigos do que religiosos: ele anexa a religião e o clero, mas sob a primazia de um Estado que se irá laicizando ao longo dos tempos. Finalmente, a despeito de toda uma tendência a ler Hobbes como defensor do medo, seu projeto está em regulá-lo, excluindo seu excesso, sua desmedida –o pavor que podemos ter aos tormentos eternos com que o clero chantageia a nós e aos príncipes. Há um temor legítimo, que sentimos em relação ao soberano, que legalmente nos pode punir; e há um pavor ilegítimo, fruto da chantagem clerical.

* * *

Ainda sobre o clero: uma passagem bem conhecida da obra hobbesiana é a frase que praticamente abre a Parte II do *Leviatã*, ali onde diz o filósofo que “*Covenants without the Sword are but Words*”, os pactos sem a espada não passam de palavras. Essa frase causou muitos erros ao ser mal compreendida. O erro consiste em pensar que, não havendo a espada da justiça, isto é, o Estado enquanto poder punitivo (que é o cerne de seu poder), nenhum compromisso que os homens firmem teria validade. Isso provoca um problema lógico que seria muito sério, se não fosse ape-

5 Seguidor do arcebispo Laud, que dirigiu a Igreja Anglicana no reinado de Carlos I, sendo odiado pelos puritanos; foi executado durante a Guerra Civil. A Igreja oficial, até sua época, reunia praticamente todos os ingleses e por isso tolerava diferenças doutrinárias e litúrgicas; com ele no mando, porém, uma clara opção se deu num rumo mais conservador. Sinal de como isso foi interpretado por Roma está na oferta, que lhe fez o Papa, de um chapéu cardinalício, caso se reconciliasse com a Santa Sé. Sua real fé anglicana (como a de Carlos I) se atesta por sua recusa.

nas aparente: como terá valor o primeiro contrato de todos, aquele que cria e funda o Estado, se –por razões óbvias– quando ele é firmado não há ainda a espada do soberano para garanti-lo? Enquanto não existir o Estado, nenhum pacto terá valor, porque ele não pode forçar seu cumprimento; mas, como o Estado mesmo nasce de um pacto, logicamente nunca terá como vir a existir. Seria preciso a espada do soberano antes de se ter o Estado; mas, então, como pensar a fundação do Estado?

A solução para essa dificuldade está em mostrar que ela é só aparente. Na verdade, há pactos que valem mesmo quando não há um poder estatal. Em síntese, não valem os pactos em relação aos quais é razoável e racional supor que possam ser violados pela outra parte; e valem aqueles para os quais tal desconfiança não tem base. Literalmente, diz Hobbes (Hobbes, 1968, cap. XV: 204) que “tanto (*either*) quando um dos lados já fez a sua parte, como (*or*) quando há um poder para fazê-lo cumpri-la... não é contrário à razão” manter a palavra dada⁶. Somente merece descrédito, quando não há poder de Estado, o pacto no qual nenhuma das partes cumpriu ainda o que haveria de fazer. Imaginemos os três casos possíveis. Um primeiro é o contrato em que as duas partes prontamente cumprem o que hão de fazer –quando, por exemplo, dou com uma mão uma maçã e com a outra recebo uma pêra. Aqui, não cabe a desconfiança, simplesmente porque não há futuro. O contrato –no caso, a forma jurídica correspondente ao fato da troca– consumou-se no presente.

Num segundo caso, dou à outra pessoa, digamos, peles de couro, contra sua promessa de amanhã me trazer um casaco. Aqui, eu cumprio de imediato minha parte, mas o outro só o fará no futuro. Esse contrato se baseia na minha confiança nele. Tudo indicaria que, no estado de natureza, seria completamente descabido tal tipo de acordo. Veremos, porém, que é exatamente o contrário.

O terceiro caso está em eu prometer ao outro trazer-lhe amanhã o couro, quando ele também me entregará o casaco. Aqui, os dois estão igualados, como no primeiro caso, mas com a –significativa– diferença de que, enquanto ali só havia presente, aqui só há futuro. Enquanto ali a confiança era desnecessária, aqui ela é imperativa.

Como Hobbes se coloca diante desses três casos? O primeiro mal merece sua atenção. Sua pronta execução prática dispensa-nos de qualquer problema jurídico. Mas o interessante é que, ao contrário do que

6 Insisto no “*either... or*”, que deixa claro como qualquer uma das duas condições torna racional o cumprimento da palavra dada. Ver Janine Ribeiro, 1999:166 *et seq.* Note-se que, na passagem citada, Hobbes está respondendo ao “*fool*”, ou néscio, que alega que é racional violar a palavra dada para levar vantagem sempre que não exista perigo de sermos punidos. Na verdade, o “*fool*” me parece ser o nome que Hobbes dá a Maquiavel, a quem não menciona expressamente.

pareceria ao leitor apressado, Hobbes valida o segundo modo mesmo não havendo Estado e invalida o terceiro, a menos que haja um poder comum. A razão é simples –e lança, aliás, uma luz sobre o que é o estado de natureza hobbesiano. Vamos, então, a esse.

Hobbes, no mencionado cap. XIII do *Leviatã*, explica que há três causas de guerra. A primeira ocorre (por “lucro”) quando desejamos aquilo que outro possui: “se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade”. A segunda é um desdobramento da primeira: como daí surge uma “desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação”, ou seja, uma defesa pelo ataque. Como não sei quem competirá comigo, ataco preventivamente todos os que possam vir a fazer-me mal. É essa causa que generaliza a guerra.

Insistamos nessas duas causas. A primeira considera as coisas enquanto objetos de desejo: “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos”. Não é que as coisas sejam escassas, no mundo; o argumento da carência, que obviamente cessaria de valer tão logo uma prosperidade ou abundância reinasse no mundo, não aparece em Hobbes. Basta que dois de nós desejemos a mesma coisa. O desejo, sabe muito bem Hobbes, não se curva a uma razão entre as coisas disponíveis e as necessidades humanas: podemos nos matar por aquilo de que não necessitamos. Mais que isso, porém, a primeira causa considera as coisas do ponto de vista do sujeito “desejante”. O exemplo que Hobbes propõe é o do desprovido que cobiça o bem do industrioso dono ou proprietário (note-se, *en passant*, que mesmo no estado de natureza ele pode dar um exemplo de propriedade, ou quase-propriedade, justamente porque não existe o estado de natureza, como uma substância datada e localizada: o que Hobbes apresenta é a “condição natural da humanidade”, a condição à qual todos nós tendemos, em sociedade ou não, sob um poder comum ou não, tão logo esse poder comum falhe ou desabe). Daí que o estado de natureza não sejam os outros; somos nós mesmos, uma vez que o Estado se esboroe. Ou, como diz Christopher Hill, o estado de natureza hobbesiano é a sociedade burguesa “sem a polícia” (Hill, 1990: 271).

Portanto, apesar de ser muito forte essa primeira causa de guerra, pelo papel que confere ao desejo, ela *não* é generalizável. Sua principal função, parece-me, está em introduzir e justificar a segunda causa: a da desconfiança de quem tem em relação a quem não tem. Como não ter é identificado, na primeira causa, a desejar o que os outros têm, os *have* passam a dispor de um óculo que justifica seu receio de que os

have-not os ataquem, e por isso mesmo legitimam seu ataque preventivo contra estes últimos.

Num primeiro momento, pois, a guerra se desenrolaria movida pelo desejo dos que não têm contra os que têm. Vamos chamar esse “desejante” que ataca de A. Num segundo momento, a guerra se amplia, movida pela razão dos que têm contra os que não têm. Chamaremos de B aquele que desconfia. A guerra é vista, inicialmente, do ângulo, digamos, “popular”, dos desprovidos: de baixo para cima. Nesse plano, ela é desejo. No seu desdobramento, contudo, a guerra passa a ser considerada racionalmente: é razoável quem possui atacar seu possível ladrão ou assassino. Claramente, Hobbes faz seu o olhar mais da segunda causa que da primeira. Ao tratar daquela, era apenas descritivo; aqui, conclui: “esse aumento do domínio sobre os homens [pelo qual quem tem ataca quem não tem, a fim de antecipar a possível agressão deste], sendo necessário para a conservação de cada um, *deve ser por todos admitido*” (itálico meu) (Hobbes, 1968, cap. XIII: 185).

Chegamos ao seguinte ponto. Se Hobbes pautasse a guerra pela primeira causa, estaria dizendo que todos desejamos tudo, e que essa é a razão de o ser humano –movido por uma psique egoísta, gananciosa e agressiva– atacar os outros. Sua tese seria de que temos, ou somos, uma natureza, e de que esta é belicosa. Contudo, se ele considera sobretudo a segunda causa, e a primeira só funciona como ponte para se chegar a ela, qualquer afirmação sobre uma belicosa natureza humana é desnecessária e errada. Basta, e tem mais força, afirmar que dispomos de razões mais que suficientes para desconfiar uns dos outros. É isso, aliás, o que ele pergunta a seu leitor: não se ele deseja tudo o que os demais possuem; mas sim, se ele não desconfia de todos os outros, até dos criados e familiares (o erro de Macpherson consistiu em dar toda a força à primeira causa –aquisitiva, possessiva– e com isso desconsiderar a segunda –que pensa a sociedade como relações de desconfiança, espontâneas, ou de confiança, construídas). Ora, se deslocamos o eixo da primeira causa para a segunda, isso significa que o conflito –pelo menos em seu âmago– está ligado a eu ter razões para desconfiar que o outro me ataque. Se houver uma situação, *mesmo não havendo Estado*, na qual eu não tenha elementos razoáveis para suspeitar do outro, não haverá razão para eu o agredir (Macpherson, 1970, cap. II)

E essa situação existe: é a do segundo caso, de que acima tratei –quando, na negociação entre duas partes, a primeira faz o que deve de imediato, ao firmar o pacto, enquanto a segunda, e só ela, tem o tempo futuro para cumprir o que prometeu. Assim, a primeira não tem por que desconfiar, porque já fez tudo o que devia, enquanto a segunda não tem razões para suspeitar, exatamente porque trata com alguém que nela confiou. É por isso que, mesmo não havendo Estado, por essa for-

ma se inscrevem, na vastidão do estado de guerra, contratos pontuais que é possível firmar e necessário cumprir.

É possível entender o contrato hobbesiano, de instituição do Estado ou de aquisição de domínio, a partir de tal modelo. Quando, por exemplo, o vencedor na guerra decide não matar o prisioneiro, desde que este lhe obedeça, o vitorioso está-lhe dando a vida (já, de imediato) e o vencido lhe promete por todo o futuro a obediência. Quando a mãe adquire domínio sobre a criança, é porque lhe dá a vida (agora, de pronto) e, portanto, é correto o filho prometer-lhe obedecer. Quando, finalmente, firmamos todos o pacto pelo qual se institui o Estado, cada um de nós está cedendo algo no ato (o direito a todas as coisas, de que antes desfrutávamos) – e assim retira, de todos os outros, as razões para a suspeita recíproca. O que é absolutamente brilhante nesse caso é que o contrato de todos com todos faz com que cada qual ocupe as duas posições, a de quem desconfia (B), e a daquele de quem os outros deveriam desconfiar (A). Cada um (A), cedendo de imediato, retira dos outros (os B) a razoabilidade de dele suspeitar. O caráter simultâneo da operação faz com que, sendo todos A e B, a guerra encontre fim.

O que pretendi mostrar é que não é preciso, para compreender esse procedimento, introduzir um elemento externo à ordem jurídica – que seria a espada do Estado como garante de um contrato que, precisamente, lhe dá nascimento. Sem dúvida, na ordem das coisas, na prática ou no mundo *de facto*, é o gládio da justiça e da guerra que conserva a paz. Mas na fundamentação jurídica ele não é possível (porque o Estado não existe) – nem necessário.

* * *

Então, o que significa a famosa frase sobre os “*Covenants*” que, sem a espada, não passam de palavras? A rigor, ela quer dizer – para usar o termo jurídico – que é preciso vestir a promessa. O compromisso “nu” de nada serve. Há vários modos de vesti-lo, de dar-lhe consistência. Deles, o mais simples consiste em confiar à força pública o seu cumprimento: o gládio assegura que a palavra dada se converterá em ato. Mas vimos que este supõe a existência do Estado. Outro, no qual nos detivemos, é que deve ser cumprido o pacto, quando a parte beneficiada pela confiança alheia não dispõe de razões para desconfiar da outra. O ponto em que desejo insistir é que não se pode ler essa frase de um ponto de vista, digamos, “militarista”, pelo qual a chave das relações de contratação estaria na espada, e sem esta teríamos apenas – para simular Hamlet – “palavras, palavras, palavras”. Se na própria peça de Shakespeare é de palavras que tudo se faz! (Shakespeare, 2000).

Nossa questão, para voltarmos ao clero, é que este usará de palavras, e somente delas, para conquistar um poder maior que o da própria

espada (mais uma vez, a compreensão superficial da frase sobre os “*Covenants*” induz em erro quanto ao principal problema hobbesiano, o da guerra civil suscitada pelo clero). Vamos, então, à maior das realizações de que o clero foi capaz: a guerra civil inglesa. Dela, Hobbes tratará numa obra posterior à Restauração, o *Behemoth*.

* * *

Por que um filósofo como Hobbes, que passou boa parte da vida criticando as metáforas, figuras e imagens, e mais que isso, responsabilizando-as pela subversão e pela guerra civil, dá a duas de suas obras títulos que evocam monstros? À primeira vista, haveria maior sentido em ele utilizar títulos puramente denotativos, dos quais a alusão, o figurado, a imagem estivessem ausentes. Isso, aliás, ele fizera com total êxito no *Do cidadão*, em 1642. E a coisa é ainda mais curiosa porque os comentadores não acham fácil decifrar o que ele quis dizer da política com os dois monstros. Do *Leviatã*, é verdade que se chegou a um razoável consenso: Hobbes escolheu o monstro citado no Livro de Jó porque ele reina sobre os filhos do orgulho e nós, humanos, somos antes de mais nada movidos por nossa vaidade, pela noção vã que temos de nosso valor: é esta, por sinal, a terceira causa da guerra generalizada entre os homens, da “guerra de todos contra todos”⁷. Contudo, por que enquanto um monstro bíblico designa o poder possível e necessário sobre os homens vãos, outro aponta a desagregação de todo o poder, em mãos do clero?

Não é clara a razão de se escolher o Behemoth bíblico⁸, contra o igualmente vetero-testamentário Leviatã. Mas podemos sugerir ao menos um esboço de resposta. Primeiro, Hobbes insinuaria que vivemos entre duas condições monstruosas, a da paz sob o governo absoluto (ou melhor, o governo de um soberano) e a da guerra generalizada, isto é, o conflito intestino, que lança irmão contra irmão. A guerra de todos contra todos é na verdade a guerra civil, pior do que qualquer outra, porque

7 Sobre a terceira causa de guerra, ver, no *Leviatã*, o cap. XIII. Ver também a capa da edição original de 1651, sistematicamente reproduzida –provavelmente a imagem mais conhecida da filosofia política, e que aparece em inúmeros livros de ciência política-, na qual, sobre o rei que empunha espada e báculo, aparece a referência ao livro de Jó, que celebra o Leviatã como um poder ao qual nenhum se compara, neste mundo (cap. 41, versículo 25). A respeito da honra ou glória como causa de guerra, e de sua importância, ver Thomas, 1965, e Janine Ribeiro, 1999, cap. III e VII.

8 Enquanto o Leviatã é um dragão ou serpente, o Behemoth é na Bíblia um hipopótamo. Ver Jó, cap. 40, vv. 15-24. É importante notar que o texto bíblico não fornece elementos suficientes para valorar positivamente um dos monstros (no caso, o Leviatã hobbesiano, que é o poder de Estado, pacificador) e negativamente o outro (o Behemoth de Hobbes, que é a guerra civil).

na guerra externa pode haver uma produtividade, uma positividade: afinal, Hobbes é mercantilista, e para essa escola econômica a guerra estrangeira pode servir de excelente meio para se acumular um superávit em metais preciosos, tão bem ou mesmo melhor que o próprio comércio externo (a guerra é a continuação do comércio por outros meios, já se disse a propósito do mercantilismo). Já no conflito doméstico, não há produtividade, só destruição. Ele é a potência do negativo.

Contudo, se a destituição de todo referencial constante, a universalização da desconfiança compõem uma condição monstruosa, a superação desta passa igualmente por uma monstruosidade, que é o poder pleno conferido a uma pessoa⁹, o soberano. Há monstro no poder de Estado, antes de mais nada em sentido literal, por ser ele algo que salta aos olhos, prodígio ou coisa incrível, que se mostra a fim de nos impressionar; e também porque sobre sua ação paira um elemento incondicionado, imprevisível e imprevisível, de temor que pode converter-se em terror. Hobbes fala em *fear* e em *awe*, que não designam um medo desmedido, mas um respeito, uma reverência, um temor que têm sua razão de ser; seu soberano não é um déspota, um sultão que governa pelo pavor; mas o fato de ter escolhido, para representar esse poder, um monstro ajudou a fortuna crítica a pensar o poder pela desmedida, pela plenitude de mando transbordando por vezes a ponto mesmo de incutir o medo irrestrito.

Segundo, e mais precisamente no *Behemoth*: a guerra de todos contra todos não é apenas, como afirma Hobbes no *Leviatã*, uma condição em que não temos certeza de que o outro cumpra os pactos que firmou, e em que atacá-lo é, portanto, a melhor linha de ação a se seguir. O capítulo XIII do *Leviatã* descreve uma situação de guerra, como, antes dele, os caps. I do *De Corpore Politico* e de *Do cidadão*, e aponta suas causas. Mas –curiosamente– é o *Behemoth*, livro de menor pretensão teórica, que mostra com precisão como e por que se produz a condição de guerra: o clero é seu causador. A guerra de todos não é uma simples hipótese a servir de contraponto –ou álibi– à paz instaurada pelo poder soberano. Ela é produzida, antes de mais nada, pela desmedida da palavra que finge deter as chaves de acesso à vida eterna. Se o poder do governante é forte, ele é, porém, um poder apenas laico, somente racional, se não for além do temporal e não controlar, também, o espiritual. Os diversos cleros, ao pretenderem um acesso próprio às coisas espirituais, impõem decisivo limite à autoridade do soberano. Por isso, este não pode ser laicizado, nos termos em que hoje conceberíamos. Ele precisa ser um poder temporal e espiritual, como se lê no título completo do *Le-*

⁹ Pessoa é um conceito jurídico, que não se refere necessariamente a um indivíduo. No caso de Hobbes, pode ser uma assembléia –e nesse caso o Estado será democrático ou aristocrático, não monárquico. Lembremos que as pessoas são com frequência *fictae*, fictícias.

viatã, que é “*Leviatã, ou a matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil*” (república, claro, num sentido que é mais o de Estado em geral, que o da forma eletiva de seus governantes; mas o que eu queria frisar era o papel religioso, tanto quanto temporal, desse Poder).

Ao contrário do que o leitor de nosso tempo possa imaginar, o poder mais forte não é necessariamente o da espada visível, o do gládio da justiça e da guerra, que o soberano (leigo) empunha –mas o de uma espada invisível, a da fé e da religião. Se o governante que julga de maneira visível e aos olhos de todos pode infligir a morte física, o clero brande a ameaça da morte eterna, ao mesmo tempo em que nos faz antever uma eternidade no paraíso. Esse misto de promessa e amedrontamento pode ser mais eficaz que o instrumental desencantado com o qual o poder leigo tenta controlar as condutas. A frase sobre o caráter vão dos pactos sem a espada não deve fazer esquecer que a palavra (não mais o “*covenant*”, político ou comercial, mas a prédica religiosa), conforme seja utilizada, pode deter uma força bem maior que a da própria espada. É essa palavra descontrolada sobre o Além, ou melhor, essa palavra controlada pelo clero, o grande perigo contra o qual Hobbes escreve, conforme argumentei em *Ao leitor sem medo*; e daí decorre a importância do *Behemoth*: aqui se percebe que a condição de guerra generalizada, o conflito doméstico, resulta acima de tudo das maquinacões do clero.

Vimos que a desconfiança hobbesiana vale contra qualquer clero. Hobbes concentra seus ataques nos presbiterianos, mas não poupa os católicos romanos, embora estes fossem fiéis ao rei Carlos, coincidindo com o filósofo na simpatia pela monarquia Stuart. Pior: responsabiliza-os por constituírem a matriz do poder alternativo, do poder subversivo a que ele chama, na Parte IV do *Leviatã*, “o reino das trevas”. A própria Igreja Anglicana, que em Carlos I terá seu primeiro –e quem sabe único, pelo menos em território inglês– mártir, jamais recebe de sua parte palavras ternas. Todo clero, isto é, toda categoria de pessoas que se especializa nas coisas espirituais, tende a reivindicar um acesso direto ao divino. Melhor seria que os próprios governantes ditos leigos exercessem igualmente, e em suas pessoas, um ministério religioso: ficaria claro que todo o poder está unido. Evitar-se-ia a divisão do poder, que engendra uma contradição interna, altamente perigosa.

Pretendi firmar um ponto, para o qual o *Behemoth* decididamente contribui: a guerra de todos contra todos não é simples desordem, não é mera carência de ordem. Ela é produzida pela existência, no interior do Estado, de um partido. O conflito intestino não resulta da falência do Estado. Não é efeito de uma falha ou falta. Ele é consequência da ação de um contrapoder, que se move nas sombras, e que é o de um clero desobediente (mas todo clero tende a ser desobediente).

O problema de muitas leituras de Hobbes reside em seu anacronismo: projetam, no filósofo, problemas que não foram os seus, que dificilmente seriam os seus. É o caso da discussão, em certo tempo tão comum, sobre o caráter burguês ou não de nosso autor. Não que fosse esse debate impertinente; apenas conferia demasiada importância a um aspecto de seu pensamento do qual é possível que o próprio filósofo tivesse bem pouca noção. Seu problema crucial, na relação com os atores políticos e sociais de seu tempo, não estava nos capitalistas, mas nos eclesiásticos. O clero, e não o capital: eis o grande ator contra o qual trabalha Hobbes. Identificá-lo é necessário, e para tanto devemos evitar o anacronismo.

Mas nem todo anacronismo é descabido. Certas pontes que lançamos entre os tempos podem ser úteis. Arrisquemo-nos a uma: o clero, no século XVII, é uma mídia de nosso tempo que teria anexado o Além. Imaginemos –talvez não seja preciso esforço excessivo para tanto– uma rede de comunicações de massas que, para completar seu poder, promete a seus ouvintes a salvação, e ameaça os desatentos com a morte eterna. Esse duplo papel é o da mídia do século XVII, o clero: por um lado assegura as comunicações, informando, pregando; por outro, sanciona com os melhores prêmios e os piores castigos quem se mostre refratário ao que ele quer transmitir e domesticar. Assim, somam-se um princípio de aparente descontrole –a circulação desenfreada dos signos, seu movimento escapando à marcação original que lhes garantiria a tutela, o respeito à ordem– e um modo fortíssimo de controle, que é a referência ao divino, o acesso monopolizado ao transcendente, a chave do absoluto sob a forma da dor eterna ou da satisfação igualmente eterna. O segredo do sucesso eclesiástico está aí, nessa soma de subversão e de poder.

Daí que seja a guerra civil o verdadeiro estado de natureza, a genuína ameaça a todos nós, ou pelo menos aquilo contra o que Hobbes escreve. Devemos ler o capítulo XIII do *Leviatã* –essa passagem-chave do antiaristotelicismo hobbesiano, de sua negação de uma sociabilidade natural, de sua ruptura com nosso espontâneo senso comum que nos faz crer na bondade humana (embora tranquemos à chave nossas casas e nossas economias)– como cifrando esse misto de ordem e de desordem clerical. O verdadeiro problema não estaria na violência privada, de indivíduo contra indivíduo. Essa é, quando muito, um resultado. Sua efetiva causa é a ambição clerical de poder. Em outras palavras, só o clero é capaz de mandar em meio à desordem.

Mas é essa ordem escondida o que Hobbes não quer, aquilo em que vê a principal ameaça à paz entre os homens. Contra uma ordem que se oculta sob uma aparente desordem e que, por isso mesmo –ao ver de nosso filósofo–, engendra e reproduz a desordem, Hobbes quer uma ordem clara, explícita, em um só nível: o da visibilidade. Somente o clero pode ter sua ordem em meio ao que o leigo chamaria desordem. Apenas a profissão eclesiástica está, em meio ao caos, como peixe

n'água; apenas ela tem sua ordem devido à desordem. E por isso Hobbes precisa, não podendo laicizar de vez o poder –o que seria anacrônico, reconhecimento, mas sobretudo ineficaz–, submeter-lhe o espiritual. Seu soberano será, a um tempo, temporal e espiritual: veja-se a capa do *Leviatã*, com o rei segurando numa mão a espada e, na outra, o báculo. Atacar o clero, desmontar-lhe as pretensões é essencial se queremos a paz.

* * *

Combater o clero dá-se em duas chaves essenciais. Primeiro, é preciso atacar o clero visível, o causador imediato da desordem: o presbiteriano. Hobbes bem poderia voltar o gume de sua crítica contra os independentes, os sectários dos mais variados: mas estes, embora radicais, nunca detiveram muito poder. Nosso autor é mais hostil, não aos radicais, mas justamente ao grupo “moderado” na Revolução, que perde o poder já por ocasião do julgamento de Carlos I –ou seja, os presbiterianos. A crítica de Hobbes não prioriza os extremistas, ou os republicanos, mas justamente aqueles que funcionaram como um esboço de um “partido da ordem” revolucionário. Foram eles que deflagraram –contra o rei– um processo de desobediência que traria todo o mais como seu efeito. Eis a questão: não condenar o radicalismo aparente, porém buscar sua causa. Essa é presbiteriana.

Mas Hobbes vai adiante. Se faz sentido dizer que os presbiterianos foram quem deflagrou um processo que, depois, escapou a seu controle –e se tem pois cabimento responsabilizá-los pelo que depois sucedeu–, nosso autor rompe com qualquer senso comum ao culpar os católicos, em última análise, pelo próprio procedimento presbiteriano. Faz nexos chamar os sectários e radicais de filhotes dos presbiterianos; mas causa enorme estranheza chamar estes de prole dos papistas. Mas vimos que uma idéia-mestra sua consiste em responsabilizar a Igreja Romana pela oposição, ao legítimo poder soberano, de um poder alternativo, que requer a obediência de todos a seus preceitos sob pena da morte eterna. É essa a matriz que monta todo discurso religioso que se pretenda independente do poder legal.

Com isso, Hobbes se afasta de tudo o que passaria por óbvio. Uma leitura da Revolução Inglesa colocaria os católicos e anglicanos do lado do Rei, os presbiterianos e radicais contra ele e a favor da República. As simpatias de Hobbes, é mais que sabido, estavam com Carlos I. No entanto, desses quatro grupos religiosos um dos menos atacados pelo filósofo será justamente o último, por certo acaso o dos regicidas, enquanto sua ira se dividirá, de forma quase igual, entre papistas e presbiterianos. No *Behemoth*, quase todo o tiroteio se dirige contra os presbiterianos, mas no *Leviatã* a guerra se fazia à Igreja Romana, de modo que as coisas se equilibram. Não há aqui contradição entre os

dois livros: Roma fornece o modelo, o presbitério efetua sua aplicação escocesa e inglesa.

Os anglicanos, embora monarquistas por definição, têm o risco de todo clero, isto é, sua tendência a se emancipar da necessária união do poder espiritual ao temporal. Os radicais, apesar de tudo o que Hobbes desaprova, não foram quem causou os distúrbios. Até se poderia dizer que Hobbes aprovasse certas medidas de Cromwell, afinal de contas um “independente” em matéria religiosa: a união da Escócia à Inglaterra, a repressão ao papismo irlandês, as guerras mercantilistas contra os Países Baixos, o começo do império colonial pela ocupação da Jamaica, em suma, uma visão mais laica do Poder, ou pelo menos uma maior preponderância do gládio sobre o clero organizado do que se percebe quer entre os católicos, quer junto aos anglicanos de Carlos I, quer sob os presbiterianos. O grande problema hobbesiano não é, pois, o da divisão usual que se faz entre dois partidos na Guerra Civil, realistas e parlamentares, nem mesmo entre três, se a esses acrescentarmos, como quer com razão Christopher Hill, os radicais. O ponto em que insiste é o de pôr fim à tutela dos profissionais da religião sobre os governantes e os cidadãos.

* * *

Já me referi ao *Behemoth*, obra tardia –Hobbes tem oitenta anos quando o publica– que proporciona ao estudioso a possibilidade de confrontar a teoria mais *hard*, dos tempos da Guerra Civil, que se insinua no *De Corpore Político* e floresce em *Do cidadão* e no *Leviatã*, com um grande estudo de caso, o exame do processo político e social da Guerra Civil que, justamente, ocasionou a teoria. Porque lembremos: Hobbes, até seus quarenta anos de idade, ou seja, até 1628, era um humanista mais ou menos padrão. Sua principal obra até então fora uma tradução inglesa da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, da qual pretendia extrair uma lição prática sobre os perigos da desobediência ao legítimo soberano e as desvantagens da democracia em face da monarquia. A própria idéia de consultar a história passada a fim de chegar a uma lição prática responde a um humanismo pré-científico, aquele que o século XVII, com o método e a geometria, vai desmontar. E por isso as coisas começam a mudar quando nosso humanista, vendo na biblioteca de um amigo os *Elementos de geometria* de Euclides abertos na página do teorema de Pitágoras, solta um palavrão (“By God!” –e acrescenta seu biógrafo, John Aubrey, a quem devemos essa memória: “ele de vez em quando praguejava, para dar ênfase ao que dizia”) e exclama: “isso é impossível!”. Mas, vendo que existe uma demonstração, vai remontando até o começo. Lê, portanto, de trás para a frente os *Elementos*, “de tal modo que afinal ele se sentiu convencido, pela demonstração, daquela

verdade. Isso o fez apaixonar-se pela geometria” (Aubrey, 1972; Janine Ribeiro, 1992: XVII-XVIII; Janine Ribeiro, 1993: 97-119, e Janine Ribeiro, 1998: 59-106; Hobbes, 1629).

Nos dez anos que se seguem, Hobbes cumprirá um programa de estudos. Viverá parte desses anos no continente. É um período de paz na Inglaterra, porque o rei fechou o Parlamento (o que não era inconstitucional, dado que não existia previsão de sua periodicidade, e a única competência inegável do Parlamento estava em votar os principais impostos, ainda que não todos) e, como desistisse de participar da última grande guerra religiosa européia, a dos Trinta Anos, não precisou dos tributos parlamentares. Enquanto isso, Hobbes descobre, partindo de Euclides, um novo continente, o da *philosophia prima*. Seu plano de estudos começa pelo exame dos corpos –assim ele visita Galileu em sua prisão domiciliar, discute com Mersenne e Gassendi, faz objeções (as terceiras) às *Meditações* de Descartes-, passará depois pelo homem, e somente daí a um tempo concluirá pelo cidadão. Física, psicologia, política –eis o seu roteiro. Contudo, em fins da década, as tensões se avolumam na Inglaterra e isso o força a mudar a ordem de suas preocupações, fazendo-o trabalhar e publicar primeiro o que devia vir por último. É, portanto, a Guerra Civil o que desperta, prematuramente, a política hobbesiana. Cabe discutir, é claro, se esta teria sido diferente caso não ocorresse o conflito, ou se ele seguisse o roteiro inicialmente previsto. É pouco provável, em todo caso, que houvesse grandes mudanças, até porque em praticamente nada Hobbes reverá –pelo menos de maneira explícita– os três tratados de política que concluiu ou publicou entre 1638 e 1651, e isso apesar de viver até 1679.

De todo modo, se Hobbes não renega nenhuma tese do *Leviatã*, a existência de uma obra aparentada na inspiração bíblica do título, o *Behemoth*, permite pelo menos cotejar a teoria e a prática de nosso autor, isto é, a guerra civil inglesa com a teoria, expressa em obras anteriores de teor mais genérico. Só esse cotejo já é fonte de inúmeras indagações, presentes na bibliografia, como, por exemplo, no mestrado que orientei de Eunice Ostrensky, que, entre outras coisas, procura dar conta das aparentes –e por vezes reais– contradições entre o *Behemoth* e as obras teóricas. Além disso, como Hobbes mal começa a ser trabalhado, uma vez que nos últimos vinte anos tivemos a seu respeito mais livros significativos do que em qualquer período de tempo comparável dos três séculos precedentes, os diálogos sobre a guerra civil constituem um excelente desafio para quem pretenda aprofundar-se no filósofo (Ostrensky, 1997).

Apenas um ponto, dessas diferenças, eu gostaria de apontar: é que, enquanto o *Leviatã* aceita e acata o poder –que parece consolidado– de Cromwell, o *Behemoth* dá a entender que, se a República não se manteve na Inglaterra, isso se deveria ao fato de nunca se ter consolida-

do (porque nunca poderia consolidar-se) o Estado cromwelliano. Talvez seja essa a principal, ou pelo menos a mais visível, diferença entre as duas obras. Com efeito, o *Leviatã* até usa, para designar o Estado, o termo que Cromwell empregou para o seu regime, “Commonwealth” –literalmente “bem comum”, ou “coisa pública”, isto é, República. Esse termo na época possuía dois sentidos principais: um ampliado –toda e qualquer forma de governo, mesmo monárquica, enquanto visasse ao bem comum–, outro mais restrito –aquela forma de governo na qual os dirigentes são eleitos. É óbvio que Cromwell e os holandeses destacam o segundo sentido, e Hobbes, o primeiro. Mas são evidentes as conotações, quase pró-cromwellianas, da escolha terminológica de Hobbes.

Mais que isso: nosso autor publica o *Leviatã* ainda exilado no continente e logo, percebendo que assim suscitara o ódio dos monarquistas que lá se haviam refugiado, volta à Inglaterra e se submete ao novo governo. Lembrou-se de Dorislaus e Ascham, diz ele na autobiografia que escreve no fim da vida, e por isso –temendo a morte violenta– regressa a Londres. É claro que a ira monárquica contra ele se deve principalmente a duas passagens, uma no cap. XXI, outra na “Revisão e Conclusão” (e que será suprimida na tradução latina posterior à restauração da monarquia), em que justifica um poder alcançado mediante a conquista e que tenha consolidado sua regra, assegurando a ordem entre os súditos. Há lógica nisso: se o poder se explica não como dádiva divina, mas como construção para preservar a vida dos cidadãos, sua prova dos noventa está no modo como atenda a essa finalidade tão terrena, e não na obediência a um misterioso mandado de Deus. Essa idéia-chave, que vem do contratualismo, Hobbes não pode mudar nem jamais mudará: se o fizesse, deixaria de ser Hobbes.

Contudo, há um fato: após a morte de Cromwell, seu poder se esboroa. Os Stuarts voltam ao trono. Tudo indica que Hobbes tenha gostado do desfecho, embora provavelmente temesse, no curso do processo, a desordem (e aí, sim, os radicais tentaram desempenhar um papel que nosso filósofo não apreciava em absoluto!). Hobbes precisa dar conta do seu erro de previsão, por assim dizer. E o faz alterando o menos que pode sua convicção anterior. Em outras palavras, não abre mão da idéia de que o governante deve seu poder a interesses e vontades muito humanos. Embora insinue, vez por outra, uma saudação ao direito divino ou à legitimidade dinástica, seu problema continua sendo a paz. Assim, em última análise, muda sua leitura de Cromwell: não é que ele fosse um usurpador e, por conseguinte, ilegítimo. O problema crucial e principal é que ele não conseguiu consolidar seu poder. A impressão, válida em 1649 ou 1651, de que a República iria perdurar viu-se desmentida pelos fatos. E, se não conseguiu consolidar-se, terá sido porque é muito difícil um poder novo adquirir a mesma qualidade daquele que tem, em seu favor, a longa duração no tempo. Continua, pois, valendo o poder por sua

finalidade neste mundo –trazer-nos a paz– e não sua suposta e legitimista meta no outro mundo: proporcionar-nos a salvação eterna. Somente um Estado novo parece menos apto a trazer a paz do que aquele que já tem a opinião de todos em favor de seus direitos e costumes. Isso leva a reativar, implicitamente ao menos, o episódio de Medéia e do rei Peléas, que, com distintos matizes, ele contava nas três versões de sua filosofia política: a feiticeira convencia as filhas do decrepito monarca a rejuvenescerem-no, o que exigiria cortá-lo em pedaços e pô-lo a ferver em enorme caldeirão. Evidentemente, disso não saía um belo e guapo rei, mas apenas um cozido. A lição que essa alegoria nos dá é que mudar um regime, apesar dos defeitos que possuía, implica correr riscos que é melhor evitar. No anseio de tornar jovem o que está velho, passamos demasiado perto da morte. A revolução inglesa, que Hobbes jamais aprovou ou apoiou, poderia resultar, porém, numa nova ordem –assim esperava em 1651 nosso autor, amante da paz quase a qualquer custo; contudo, o que se provou é que tal exceção ao modelo do rei Peléas não funcionava: prevalece a idéia de que não se mexe no regime existente. Insisto: a opção aberta no cap. XXI e na conclusão do *Leviatã*, na edição inglesa de 1651, jamais significaria reconhecer alguma legitimidade ou legalidade que fosse à desobediência revolucionária. Apenas, uma brecha existia, decorrência inevitável da recusa contratualista do direito divino, pela qual um poder vale pelos seus efeitos –produzir a ordem e a paz– mais que pela sua suposta origem na vontade de Deus ou na transmissão pelo sangue dos direitos ao trono. O contrato hobbesiano, apesar de derivar o poder de uma fundação remetida a uma data não datável, a uma data inexistente e impossível, em momento algum significa que o poder se legitime pelo passado ou pela origem.

Assim, nem Maquiavel nem o direito divino. Na releitura da guerra civil realizada no *Behemoth*, nosso autor parece dar uma resposta a Maquiavel, cujo *Príncipe*, em última análise, trata sobretudo disso: como pode um príncipe novo, que tenha conseguido o poder pelas armas alheias e, portanto, não conta em seu favor nem com exércitos próprios nem com a opinião reiterada ao longo das gerações, conseguir criar uma tal opinião, uma tal obediência? O que Hobbes poderia responder é que tal resultado é muito difícil –e mesmo quando o novo governante, no caso de Cromwell, conta com um ótimo exército. A opinião não muda tão facilmente. Ou, por outra: é relativamente fácil subverter um governo, os presbiterianos que o digam. Mas substituí-lo por um novo é muito difícil: que o digam Cromwell –ou os mesmos presbiterianos.

E isso não significa reatar com o direito divino: pode nosso filósofo ter bastante simpatia pela alta aristocracia, tendo quase toda a vida servido aos Cavendish, e pelos reis, tendo lecionado aritmética ao jovem príncipe de Gales, no exílio francês, e freqüentado sua corte, quando se

viu restaurado com o nome de Carlos II; mas isso não implica que aceitasse a base da pretensão monárquica à coroa. Jaime I, avô de Carlos II, fora muito claro ao sustentar que provém de Deus o título dos reis, o que significa que um modo de acesso ao trono entre outros –o da hereditariedade– se via constituído como o único certo. Adicionalmente, a tese de Jaime significava que toda intromissão dos súditos em assuntos de governo constituía um sacrilégio: o rei verberou as “*curiosities*”, a quem os homens de seu tempo estavam muito dados, pelas quais se metiam a devassar os “mistérios da realeza”. Ora, Hobbes apreciava muito a curiosidade –motor principal da investigação científica– e o que faz, pelo menos enquanto dura a guerra civil, é estudar os fundamentos do poder e da obediência. Não haveria muito em comum entre ele e os monarquistas. O que, para concluir, mostra um paradoxo decisivo na obra de nosso autor. Não foi querido nem pelos realistas, de cuja prática se sentia próximo, nem pelos republicanos, de cuja teoria estava mais perto (já que o contratualismo, vendo a política *ex parte populi* e não *ex parte principii*, funda no povo e não em Deus as coisas do poder). Ninguém o perseguiu de perto, mas fugiu da Inglaterra tão logo viu que as coisas caminhavam para a rebelião (foi “o primeiro de todos os que fugiram”, curiosamente se gabará na autobiografia de sua velhice), teve a publicação do *Behemoth* proibida por seu ex-aluno Carlos II (e precisou assim editá-la na Holanda, ou pelo menos fingir que viera a lume naquele país –o que é curiosíssimo, tratando-se de pensador que defendia o respeito à censura estatal das doutrinas– e finalmente, dois anos depois de sua morte, a Universidade de Oxford mandou queimar em praça pública os seus livros, como subversivos. Disso, quem sabe extraíamos duas lições. A primeira, e que em larga medida responde à pergunta implícita de tantos nossos concidadãos, que estranham “por que filosofar? de que serve filosofar?”, é que filosofar não é apenas dar uma justificativa ou fundamento mais apurado para uma idéia ou ideal previamente existente. Hobbes era monarquista antes de ler Euclides, e depois disso jamais voltou a condenar a democracia de forma absoluta ou a sustentar o direito divino dos reis. Ora, como o conflito político passava justamente por esse elo íntimo entre o rei e a divindade, de quem ele seria lugar-tenente na Terra, essas mudanças nas idéias de Hobbes foram decisivas. Dar um novo fundamento mexe, fundo, na construção: o edifício não passa incólume pelo trabalho da escavação filosófica.

A segunda lição diz respeito ao lugar excêntrico de Hobbes no pensamento político. De outros pensadores, como seu pósterio Locke, pode-se ver que expressaram bastante bem uma posição social, política e partidária. Sua voz decorre de um solo claramente identificável. Essa idéia do pensador como porta-voz de interesses foi bastante explorada, e com razão, por várias vertentes de estudiosos, sobretudo, mas não só, os marxistas. Ora, Hobbes –como em certa medida Maquiavel, pelo

menos no *Príncipe*, e Rousseau– constituem casos, pelo menos, difíceis de se enquadrar nesse modelo de leitura. Seria Hobbes um monarquista? Sim, em foro privado ele o foi –mas então por que sustentar sua doutrina política numa teoria contratualista que, como seus próprios contemporâneos não se cansaram de dizer, desmantelava o edifício? A pergunta simétrica (seria ele republicano? cromwelliano?) ninguém se atreve a formular, tão absurda ela soa, mas uma questão foi posta seriamente: seria ele um pensador burguês, e essa posição contraditória (do monarquismo burguês) explicaria o que não funciona em sua teoria do ponto de vista da sua recepção bem sucedida. Ora, o problema dessas tentativas de enquadrar o autor em seu contexto é que a pergunta não cabe no caso de Hobbes, e mesmo dos dois autores que adiantei. Sugiro que, em vez de tentarmos descobrir o lugar do qual falavam eles, aceitemos que foram, mesmo, filósofos fora de centro; pensadores que, por diversas razões, radicalizaram a tal ponto a crítica que efetuaram a seu tempo que ficou impossível serem recebidos como *insiders*. Mas disso resulta o que há de melhor na filosofia política, uma série de lampejos de lucidez que a fazem ser mais, e outra coisa, que uma justificação ideológica dos poderes que existem e das crenças dominantes.

BIBLIOGRAFIA

- Aubrey, John 1972 *Aubrey's Brief Lives* (Harmondsworth: Penguin).
- Descartes, René 1968 (1641) *Méditations métaphysiques* (Paris: PUF).
- Hill, Christopher 1977 (1640) *A revolução inglesa de 1640* (Lisboa: Editorial Presença).
- Hill, Christopher 1987 (1975) *O mundo de ponta cabeça* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Hill, Christopher 1990 (1958) *Puritanism and Revolution* (Harmondsworth: Penguin).
- Hobbes, Thomas 1629. *Tradução de Tucídides, History of the Grecian War*. (Londres).
- Hobbes, Thomas 1839 (1646) “The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance” em Molesworth, Sir William (ed.) *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. V (Londres: Routledge).
- Hobbes, Thomas 1967 (circula em manuscrito em 1640, é impresso em 1650) “De Corpore Politico” em Peters, R. S. (ed.) *Body, Man, and Citizen. Thomas Hobbes on Logic and Methodology; Body and Motion; Sense, Animal Motion, and Human Behavior; Citizens and the Law* (Nova Iorque), p. 277-390.
- Hobbes, Thomas 1968 (1651) *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin).

- Hobbes, Thomas 1969 (1889) *Hobbes's Behemoth or the Long Parliament*, edição de Ferdinand Tönnies (Londres: Frank Cass and Co).
- Hobbes, Thomas 1991 (várias datas de publicação inicial) *Libertad y necesidad, y otros escritos* (Barcelona: Ediciones Península).
- Hobbes, Thomas 1992 (1642) *Do cidadão*, tradução para o português de Renato Janine Ribeiro (São Paulo, Martins Fontes).
- Janine Ribeiro, Renato 1978 *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes* (São Paulo: Ática).
- Janine Ribeiro, Renato 1987 "A religião de Hobbes" *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) XIII (3) Novembro, pp. 357-64.
- Janine Ribeiro, Renato 1988 "A religião de Hobbes" (mesmo artigo) *Atas do Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba) Dezembro, Tomo 2, pp. 503-10.
- Janine Ribeiro, Renato 1990 "Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés" *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) Vol. 16, N° 2, julio.
- Janine Ribeiro, Renato 1992 "Apresentação" a Thomas Hobbes, *Do cidadão* (São Paulo: Martins Fontes).
- Janine Ribeiro, Renato 1993 *A última razão dos reis – ensaios de filosofia e de política* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Janine Ribeiro, Renato 1998 "Historia y soberanía. De Hobbes a la revolución" em *La última razón de los reyes* (Buenos Aires: Colihue).
- Janine Ribeiro, Renato 1999 (1984) *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (Belo Horizonte: Editora UFMG).
- Macpherson, C. B. 1970 (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke* (Londres: Oxford University Press).
- Ostrensky, Eunice 1997 *A obra política de Hobbes na Revolução Inglesa de 1640* (São Paulo: mestrado defendido na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo sob orientação de Renato Janine Ribeiro).
- Overton, Richard 1968 (1643) *Mans Mortalitie* (Liverpool: Liverpool University Press).
- Reik, Miriam M. 1977 *The Golden Lands of Thomas Hobbes* (Detroit: Wayne State University).
- Shakespeare, William 2000 (1604-5) *Hamlet* (Buenos Aires: Talcas).
- Strauss, Leo 1971 (1950) *Natural right and history* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Thomas, Keith 1965 "The social origins of Hobbes's political thought" em Brown, Keith (org.) *Hobbes Studies* (Oxford: Blackwell).
- Thomas, Keith 1971 *Religion and the decline of magic* (Nova Iorque: Charles Scribner and sons).

TOMÁS VÁRNAGY*

O PENSAMENTO POLÍTICO DE JOHN LOCKE E O SURGIMENTO DO LIBERALISMO

“John Locke, a glória da nação inglesa”

Joseph Addison

I. INTRODUÇÃO

Quando um sacerdote argentino afirmou publicamente, numa missa celebrada em outubro de 1987, que “o presidente deve ser respeitado porque toda autoridade vem de Deus e não do povo, como dizem alguns”¹, é evidente que não compartilhava das idéias de Locke, do liberalismo e da democracia contemporânea. John Locke foi um filósofo inglês que se destacou em muitos campos, especialmente na epistemolo-

* Professor de Filosofia da Universidade de Buenos Aires (UBA). Diploma Superior em Ciências Sociais da Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO) e Mestre em Sociologia pela Universidade de Lomas de Zamora (UNLZ). Professor Adjunto de Teoria Política e Social I e II, Carreira de Ciência Política, Faculdade de Ciências Sociais, UBA.

1 Trata-se do presbítero Manuel Beltrán, durante uma missa mensal organizada por familiares e amigos de mortos pela subversão (*FAMUS*). Este exortou, também, o presidente a conduzir os interesses do país “com mão firme” para “nos defender dos marxistas e dos judeus que estão dentro do Governo e da Universidade”. Em “Críticas em missa de *FAMUS*”, diário Clarín (Buenos Aires), 4 de outubro de 1987.

gia ou teoria do conhecimento, na política, na educação e na medicina. Suas principais contribuições levaram-no a ser considerado o fundador do empirismo moderno e o primeiro grande teórico do liberalismo.

John Locke, o grande filósofo sistematizador do empirismo, sustentava que uma criança “é cera que pode ser formada e moldada como quisermos, é como uma *tabula rasa*”, já que “nada há no entendimento que previamente não tenha estado nos sentidos”, contrapondo-se à doutrina cartesiana das idéias inatas. A mente do homem quando nasce é como um papel em branco, sem idéia de Deus nem de coisa alguma. A base do conhecimento são as idéias simples que procedem da experiência sensível, enquanto as idéias complexas não são mais que fusões e combinações das anteriores. Locke rejeitou os pontos de vista metafísicos afirmando que nada podemos saber, com certeza, acerca da natureza essencial das coisas nem da finalidade do universo.

O pensador político é prezado como o pai do liberalismo por sustentar que todo governo surge de um pacto ou contrato revogável entre indivíduos, com o propósito de proteger a vida, a liberdade e a propriedade das pessoas, tendo os signatários o direito de retirar sua confiança no governante e se rebelar quando este não cumprir com sua função. Esse será o tema principal do presente ensaio. Recordemos que o liberalismo surge como consequência da luta da burguesia contra a nobreza e a Igreja, aspirando a ter acesso ao controle político do Estado e procurando superar os obstáculos que a ordem jurídica feudal opunha ao livre desenvolvimento da economia. Trata-se de um processo que durou séculos, afirmando a liberdade do indivíduo e defendendo a limitação dos poderes do Estado.

A influência de Locke também foi importante no campo da pedagogia. Nessa área, considerava que, se as idéias eram adquiridas apenas a partir da experiência, a educação unicamente podia render frutos quando o educador reproduzisse diante dos alunos a ordem de sucessão das impressões e idéias necessárias para a formação adequada do caráter e da mente. A educação, de acordo com nosso autor, deveria estimular o desenvolvimento natural do educando: era importante fortalecer sua vontade e, para isso, havia que fomentar a saúde e a robustez corporal com um regime e exercícios apropriados. Deveriam ser alcançadas a autonomia pessoal, a atividade e laboriosidade, a probidade e, sobretudo, corresponderia propender a formar membros úteis à comunidade.

O estilo de Locke, em contraste, por exemplo, com a eloquência barroca de Hobbes, foi considerado claro, conciso e simples, tranqüilo, racional, com grande senso comum; de argumentos simples, sóbrios, equilibrados, realistas e moderados. Em uma carta escrita a seu pai pouco antes da restauração de 1660, Locke manifesta que “poucos homens têm neste tempo o privilégio de serem sóbrios”. Nesse autor “não encontramos expressões geniais e brilhantes” –de acordo com o histo-

riador da filosofia Copleston (1971: 138)– “e sim medida e senso comum em todos os casos”.

II. CONTEXTO HISTÓRICO

Resulta indispensável conhecer o contexto político e social da Inglaterra para situar os teóricos políticos ingleses como Thomas Hobbes e John Locke. O particular desenvolvimento desse país levou a burguesia ao poder em 1688-89, produziu a Revolução Industrial no final do século XVIII, e transformou a Grã-Bretanha no maior Império do século XIX.

O ABSOLUTISMO DOS TUDORS

No século XV, a Guerra das Duas Rosas entre as dinastias dos York e dos Lancaster provocou a aniquilação e o esgotamento da nobreza inglesa. Em 1485, foi coroado Henrique VII, o primeiro Tudor, proveniente de uma família que governaria por mais de um século na era do absolutismo, na qual o desagregado poder dos senhores feudais foi substituído pelos Estados absolutos, dando início à afirmação dos Estados nacionais na Europa.

A monarquia absoluta parecia ser a única alternativa à anarquia, e Henrique VII centralizou o domínio sobre os senhores a despeito das restrições da Carta Magna de 1215. Criou-se uma nova nobreza, fiel ao rei e aliada aos interesses de uma burguesia mercantil em ascensão, constituindo-se a *gentry* (ou os fidalgos, uma classe social abaixo da nobreza ou aristocracia inglesa) de ricos senhores de terras.

Foi nessa época quando começaram os cercos (*enclosures*) de terras comunais e públicas para criar ovelhas, e os camponeses despejados tiveram de vagar, mendigar e roubar para sobreviver. É o período da transição incipiente do feudalismo ao capitalismo, criticada por More em sua *Utopia*, e o da “acumulação original”, descrita por Marx em *O capital*.

Em 1509, Henrique VIII assumiu o trono e reinou até 1547. A Reforma de Lutero, as questões políticas com o Papa e as vantagens econômicas, fizeram com que Henrique VIII rompesse com Roma, colocando-se à frente da nova igreja anglicana e centralizando ainda mais o seu poder. Suprimiu os mosteiros e suas rendas, que representavam cerca de um quinze avos das rendas totais do país. Distribuiu as propriedades da Igreja Católica, que correspondia quase à quinta parte das terras inglesas, entre comerciantes e pequenos nobres que se incorporaram à *gentry* e que dominariam a vida agrária².

2 Cf. Delumeau, 1985 y Vicens Vives, 1981.

A Reforma e a ascensão do protestantismo na Europa acabaram com a idéia de um governo universal encabeçado pelo Papa e produziram uma rápida dissolução dos vestígios feudais. Na Inglaterra, começaram as disputas pelas funções públicas na Corte, entre os diferentes grupos nobiliários e a burguesia em ascensão.

A última Tudor, Elizabeth I, reinou de 1558 até 1603. Foi um período de grande prosperidade econômica para a burguesia que realizava negócios marítimos, e para a *gentry* associada a ela. Estava no auge a doutrina econômica mercantilista, que implicava uma forte intervenção estatal nos negócios, motivo pelo qual a incipiente burguesia, em sua maioria puritana e hostil ao anglicanismo, começava a se sentir obstaculizada pelas regulamentações.

Os puritanos, assim como os huguenotes franceses, eram uma vertente do calvinismo. Tinham o ideal de conservar “a autoridade das Sagradas Escrituras, a simplicidade dos servidores, e a *pureza* da primitiva igreja”, tentando expurgar a Igreja Anglicana de todo vestígio de catolicismo, por considerá-la “romanista” ou “papista”. Desde a época de Elizabeth, os puritanos encontravam-se nas classes médias urbanas e na *gentry*. De acordo com Max Weber, a particular ética desses protestantes pode ser interpretada como um dos fatores que explicam o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo.

Cabe lembrar que a Armada Invencível espanhola (outra ironia histórica), enviada por Felipe II para invadir a Inglaterra, foi derrotada em 1588, ano do nascimento de Thomas Hobbes. Esse ano marcou o declínio definitivo do poderio naval espanhol em benefício da frota inglesa. Começava a decadência de uma Espanha católica diante do desenvolvimento de uma Inglaterra protestante. Foi a etapa do apogeu do poder marítimo inglês, quando se acumularam grandes fortunas comerciais e industriais.

OS STUARTS E A GUERRA CIVIL

Jaime I, o primeiro Stuart, assumiu o trono em 1603. Carecia da autoridade e do respaldo dos Tudors e era um defensor do poder absoluto, da uniformidade religiosa e da perseguição dos católicos, estabelecendo uma monarquia de direito divino e afirmando que “reverenciam-se os reis justamente como se fossem deuses, porque exercem um certo poder divino sobre a terra”.

Os monopólios que outorgou a seus favoritos obstaculizaram ainda mais a liberdade comercial, o que provocou uma ruptura da aliança entre o absolutismo estatal e o individualismo burguês, produzindo-se assim um enfrentamento entre a nobreza e a burguesia, que demandava autonomia, direitos individuais, liberdade econômica e religiosa.

O filho de Jaime, Carlos I, ocupou o trono de 1625 a 1649. Durante o seu reinado, aumentaram os problemas com o Parlamento, e o conflito precipitou-se por uma questão de impostos, devido à guerra com a França: em 1628, o Parlamento redigiu uma Petição de Direitos pela qual se declarava ilegal a exação de impostos ou tributos sem o seu consentimento, o alojamento de soldados em casas particulares, e o encarceramento sem julgamento. Estas eram medidas defensivas que remetiam à tradição política inglesa de proteção dos direitos individuais e da propriedade em uma ambiente de grande intranquilidade política. Diante dos problemas crescentes, Carlos I decidiu dissolver o Parlamento em 1632 e implantou sua fórmula de governo: a monarquia absoluta.

Em 1632, nasceu John Locke. Carlos I impôs um novo imposto aos burgueses, depurou a Igreja Anglicana de “puritanos” e deu a esta um caráter “romanista”. Permitiu também a realização de festas aos domingos, fato que provocou uma forte oposição, descontentamento e emigração entre os puritanos. Havia um claro ambiente geral subversivo e revolucionário.

No início da década de 1640, começou a Guerra Civil inglesa, que decidiria a questão suprema acerca da autoridade política: monarquia absoluta ou Parlamento. O rei foi apoiado pela nobreza, pelos grandes proprietários de terras, pelos católicos e anglicanos, em contraposição ao Parlamento, apoiado pela *gentry*, pelos pequenos proprietários de terras, pela burguesia comercial e industrial e pelos puritanos.

A última crise da Guerra Civil ocorreu de 1649, quando Carlos I foi executado, a Câmara dos Lordes (nobres) foi suprimida, e Cromwell, que liderava as capas comerciais e burguesas, destruiu os principais vestígios do feudalismo na Inglaterra. Entre 1649 e 1658, instaurou-se a república ou *Commonwealth* de Cromwell; Hobbes publicou o *Leviatã* em 1651.

Cromwell era o Lorde Protetor da República, mas restabeleceu uma fórmula absolutista, dissolvendo o Parlamento, pois “Jeová não precisava mais dos seus serviços”. Da mesma forma, as tentativas de rebelião foram cruelmente reprimidas como “o castigo justo imposto por Deus aos bárbaros miseráveis”, eliminando assim tanto os grupos extremistas, democráticos e radicalizados de seu Novo Exército, como os Niveladores (*Levellers*), Cavadores (*Diggers*) e outros.

Manteve-se no poder apesar de sua fórmula absolutista, porque sua base de apoio social e religiosa –burguesia e puritanismo– era diferente da monárquica –nobreza e anglicanismo. Além disso, possuía um poderoso exército de *Santos* ou *Ironsides*, concedeu importantes vantagens comerciais à burguesia (Lei de Navegação de 1651 e tratados comerciais com a Holanda e a França) e obteve importantes vitórias militares frente à Holanda e à Espanha.

Quando da morte de Cromwell, em 1658, o clima era de anarquia geral. Os realistas consideravam os seguidores de Cromwell como usurpadores, enquanto os parlamentares estavam contra a monarquia disfarçada de seus partidários. A única solução possível parecia ser a restauração dos Stuarts, o que explica que Carlos II tenha sido convidado pelo Parlamento a voltar à Inglaterra.

A RESTAURAÇÃO E A REVOLUÇÃO GLORIOSA

Com o retorno de Carlos II, teve início o período da Restauração (1660-85), que tendeu a um Estado absolutista similar ao descrito no *Leviatã* e apresentou uma forte propensão ao catolicismo. Em 1668, Hobbes publicou *Behemoth*, história das causas da guerra civil na Inglaterra. Em 1675, Locke emigrou para a França e retornou a Londres em 1679, ano da morte de Hobbes e da proclamação da Lei de *Habeas Corpus* pelo Parlamento.

O problema básico em relação ao poder, ou seja, a contraposição entre governo real absolutista ou governo parlamentar, não estava resolvido, mas, naquele momento, a supremacia social e econômica da burguesia já estava garantida, o que estimava que a estrutura do Estado devesse descansar no poder legislativo (Parlamento) e não no poder executivo real. A fonte do poder provinha de um novo princípio político: o contrato, que deveria prevalecer sobre a doutrina da monarquia de direito divino.

A morte de Carlos II levou ao trono Jaime II (1685-88), católico declarado que pretendia o poder absoluto e que desafiou frontalmente a burguesia. Em 1687, Newton publicou seu *Principia Mathematica*. Em 1688, os protestantes ingleses se rebelaram contra a tirania católica e Jaime II fugiu para a França. Esse episódio desencadeou o que ficou sendo conhecido como a “Revolução Gloriosa” de 1688-89.

Essa Revolução ocorreu quando o Parlamento conseguiu que Guilherme de Orange e sua esposa Maria regressassem para a Inglaterra em novembro de 1688 com uma poderosa frota. Esse rei protestante, numa incursão pacífica, ganhou sua coroa com o apoio dos *Whigs* (liberais) –para os quais o direito do monarca provinha de um contrato entre a nação e a monarquia– e inclusive dos *Tories* (conservadores), os quais, embora favorecessem a autoridade do rei sobre o Parlamento, percebiam os inconvenientes do monarca “papista” Jaime³.

3 Whig provem de whiggamore, uma expressão escocesa que significa “Vamos!”, dirigida aos cavalos. Numa rebelião conhecida como a Wiggamor’s Inroad, quando centenas de escoceses com suas carruagens marcharam em direção a Edimburgo contra a corte, o termo popularizou-se como sinônimo de dissenso. O termo *Tory* (do irlandês *tóraighe*, perseguidor) originalmente denotava os guerrilheiros irlandeses católicos que assediavam os ingleses no século XVII, um grupo que na década de 1640 foi expulso de suas propriedades

O Parlamento adotou a Declaração de Direitos (*Bill of Rights*), que limitava o poder dos monarcas e garantia o direito do Parlamento a eleições livres e a legislar. Além disto, o rei não poderia suspender o Parlamento nem estabelecer impostos ou manter um exército sem a aprovação do mesmo. Foi aprovada também a Lei de Tolerância, pela qual ficava garantida a liberdade de cultos. Em 1689, Locke publicou suas duas obras mais importantes: *Dois tratados sobre o governo civil*, considerado como uma justificação teórica da Revolução Gloriosa e um clássico do liberalismo, e o *Ensaio sobre o entendimento humano*.

As conseqüências da Revolução Gloriosa foram, portanto, muito importantes, pois se tratou do triunfo final do Parlamento sobre o rei, marcando o colapso da monarquia absoluta na Inglaterra e dando o golpe de misericórdia à teoria do direito divino a governar. Contribuiu os ideais revolucionários estadunidenses de 1776 e franceses de 1789, sendo a Declaração de Direitos incorporada às dez primeiras emendas da Constituição dos Estados Unidos e à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Essa revolução pacífica assinalou o triunfo definitivo de uma nova estrutura social, política e econômica, baseada nos direitos individuais, na livre ação econômica e no interesse privado, criando as premissas políticas para o ulterior desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra. Foi a culminação de um processo que começou com a Guerra Civil e que beneficiou os interesses da burguesia, eliminando grande parte das sobrevivências feudais. A contraparte desse triunfo burguês foi a derrota dos seus movimentos mais radicalizados e democráticos, como os Niveladores, Cavadores e outros.

III. VIDA E OBRA

John Locke nasceu em 1632, no seio de uma família protestante com inclinações puritanas. Seu pai, um modesto advogado, lutou a favor do Parlamento durante a Guerra Civil. Locke realizou seus estudos de segundo grau na Westminster School, exercitando-se nas línguas clássicas, e em seguida ingressou num instituto universitário de Oxford, o Christ Church College, uma das mais prestigiosas instituições acadêmicas da Inglaterra. Recebeu uma educação filosófica escolástica convencional, isto é, aristotélico-tomista, com o tradicional *curriculum*

pelos ingleses e que assediou os seus ocupantes. Em 1670, aplicava-se aos monarquistas católicos irlandeses, e de um modo geral àqueles que apoiavam o rei católico Jaime II. Após 1689, utilizava-se para os membros do partido político britânico que foi o primeiro a se opor ao destronamento de Jaime e sua substituição por Guilherme e Maria. A partir de 1830, o partido *Tory*, sob a liderança de Peel, foi denominado conservador, enquanto que o termo *Tory* implicava reacionário. Atualmente, *Tory* e conservador são sinônimos.

de retórica, gramática, filosofia moral, lógica, geometria, latim e grego, interessando-se também pelas ciências experimentais e pela medicina.

ESTUDOS E INCLINAÇÕES INTELECTUAIS

Recebeu o título de *Baccalaureus Artium* em 1656 e de *Magister Artium* dois anos mais tarde, no mesmo ano da morte de Cromwell. Formou-se também em medicina, mas sem chegar a se doutorar e praticando-a em forma ocasional. Em 1660, ano da Restauração, foi nomeado tutor no Christ Church College, onde ensinou grego, retórica e filosofia.

Seus principais interesses, à época, eram as ciências naturais e o estudo dos princípios subjacentes da vida moral, social e política. Lia os filósofos contemporâneos, especialmente René Descartes, fundador do racionalismo e da filosofia moderna, combatendo sua tese da idéias inatas. Colaborou em ciências experimentais com seu amigo próximo, Robert Boyle, fundador da química moderna, e o ajudou também na preparação de um livro. Estudou, ademais, com um eminente médico, Thomas Sydenham, quem o situava muito próximo aos cientistas mais destacados das ciências experimentais.

No início da década de 1660, escreveu os *Ensaios sobre a lei natural*, publicado pela primeira vez em 1954, onde insistia em que não pode existir conhecimento inato e que tudo aquilo que conhecemos, incluindo o bem e o mal, é uma inferência derivada da nossa experiência. Escreveu também, à época, dois ensaios sobre o governo, *First and Second Tract on Government* (não confundir com suas obras posteriores, *The First Treatise of Government* e *The Second Treatise of Government*), textos publicados pela primeira vez em 1961, de tendência autoritária e conservadora, que buscavam a preservação da ordem através da autoridade. Neles, aparece como um decidido defensor da paz e da ordem social, tal como Hobbes, com uma tendência profundamente anti-revolucionária e legitimista, justificando ideologicamente a Restauração e o retorno de Carlos II ao trono dos Stuarts.

O pensamento de Locke mudou radicalmente duas décadas mais tarde. Seus pontos de vista políticos, em 1661, sustentavam que a função do Estado era velar pela ordem e pela tranquilidade, pois estava convencido de que a maior ameaça para a sociedade provinha da massa ingovernável, e de que para controlá-la era necessário um governo absoluto e não era legítimo resistir ao governante. O poder do governo não podia estar limitado, pois os governantes só respondiam a Deus. De escolástico, autoritário e absolutista, converteu-se no filósofo liberal dos direitos inalienáveis e do direito à rebelião.

RELAÇÃO COM LORD ASHLEY

O estadista Lord Ashley, um dos fundadores do movimento *Whig*, contratou-o em 1667, como tutor de seu filho e médico da casa, convidando-o a morar em sua residência. Locke chegou a realizar uma difícil operação cirúrgica, salvando a vida do primeiro, mas foi, também, muito mais do que seu médico e tornou-se seu amigo, secretário, colaborador, agente e conselheiro político. Ashley era favorável a uma monarquia constitucional, a um herdeiro protestante ao trono, à liberdade civil, à tolerância religiosa, à supremacia do Parlamento e à expansão econômica da Inglaterra. Os pontos de vista do estadista eram compartilhados por seu conselheiro.

Em 1666-67, Locke escreveu um *Ensaio sobre a tolerância*, que continha os argumentos centrais de sua futura *Carta sobre a tolerância* publicada em 1689. Dedicou ao assunto mais duas cartas, datadas em 1692 e 1702. Em contraste com seu pensamento anterior, nesta obra considerava que um súdito estava justificado a não obedecer se o poder lhe ordenasse realizar alguma coisa pecaminosa. Desse período em diante, Locke sustentará que o que há de mais importante na política são os direitos do indivíduo e não a ordem e a segurança do Estado.

Em 1668, tornou-se membro da recentemente criada *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge*, o que lhe permitia estar a par dos últimos avanços científicos. Nesse mesmo ano, obteve um cargo como secretário dos *Lords* proprietários de Carolina, uma colônia no norte da América, efetivamente governada por Ashley. Escreveu uma constituição para ela em 1669, *The Fundamental Constitution of Carolina*, segundo a qual somente os grandes proprietários teriam direito ao voto e somente os ricos, o direito a serem eleitos no Parlamento, que deveria estar completamente controlado pelo conselho de proprietários. Devemos lembrar os descendentes liberais de Locke sobre aquela cláusula que proibia qualquer servo ou sua descendência de abandonar a terra de seu senhor “até o fim das gerações”. Nosso pensador não objetava a escravidão nas colônias nem as relações de servidão existentes na Inglaterra.

Ashley foi nomeado Conde (*Earl*) de Shaftesbury em 1672 e, em seguida, Lorde Chanceler, expressando uma contínua hostilidade em relação à França, ao absolutismo e ao catolicismo. Foi removido de seu posto em 1673 e, em 1675, tornou-se o líder da oposição ao rei, redigindo panfletos, com a colaboração de Locke, para alertar sobre o perigo da restauração da monarquia absoluta na Inglaterra por um pacto secreto entre Carlos II e Luis XIV da França.

Locke viajou à França, em 1675: não se sabe se foi por motivo de saúde, como exilado político ou agente secreto. Entrou em contato com a escola de Pierre Gassendi, que exercia influência em seu pensamento,

já que criticava a filosofia escolástica, rejeitava os elementos excessivamente especulativos de Descartes e enfatizava o retorno às doutrinas epicuristas em relação à vida sensorial, da qual dependeria o conhecimento do mundo externo.

Ao regressar a Londres, em 1679, encontrou-se com grandes conflitos. Jaime, herdeiro do trono, era um católico que a maioria protestante queria excluir da sucessão. Em 1680, os *Whigs* –que defendiam a tese de que o poder político descansa sobre um contrato e de que a resistência ao poder é legítima quando este comete abusos– afirmavam, liderados por Shaftesbury, que existia um complô para assassinar o rei e estabelecer no trono seu irmão católico, Jaime, quem importaria um governo absolutista. Carlos II dissolveu o Parlamento, em 1681, e Shaftesbury foi acusado de alta traição, exilando-se na Holanda, onde morreria dois anos depois.

O PENSAMENTO *WHIG* DE LOCKE

Os *Whigs* queriam garantir que a sucessão ao trono recaísse num protestante, com a finalidade de evitar uma monarquia absoluta ao estilo francês. Os argumentos de Locke são uma exposição dos objetivos políticos dos *Whigs*, com uma defesa do direito à resistência e à rebelião quando o governo não cumprisse com os fins que lhe foram encomendados. Locke havia-se retirado a Oxford, mantendo uma absoluta reserva sobre suas atividades.

Stephen College foi executado, em 1681, por afirmar coisas que Locke pensava e estava redigindo em seus *Dois tratados sobre o governo*, e nenhum amigo de Shaftesbury se encontrava a salvo, razão pela qual Locke se exilou, em 1683, na Holanda, país de refúgio para dissidentes políticos ou religiosos, onde permaneceu durante cinco anos. Em 1685, seu nome apareceu numa lista, enviada a Haia, de 84 traidores procurados para sua extradição pelo governo inglês. Teve de se ocultar e trocar de nome e endereço durante um breve período, pois havia sido efetivamente um ativista envolvido em operações revolucionárias e porta-voz de um movimento político.

Durante seus cinco anos de exílio na Holanda, esteve ocupado com a correção de seu *Ensaio sobre o entendimento humano* e da *Carta sobre a tolerância*, que tem suas raízes no ensaio anterior e foi escrita em 1685, o mesmo ano em que o católico Jaime II chegou ao trono inglês e em que Luis XIV revogou o Editto de Nantes, razão pela qual os protestantes franceses fugiram para a Holanda. Muitos deles, apesar da longa tradição huguenote de obediência ao poder secular, argumentavam que tinham direito a resistir à tirania de seu rei. Nesse contexto, a *Carta* de Locke se lê como uma defesa radical dos direitos dos protestantes franceses, mas do ponto de vista do contexto holan-

dês, seus argumentos contra os católicos, *quackers* e ateus são francamente intolerantes.

Durante a Revolução Gloriosa de 1688-89, Locke voltou para a Inglaterra no mesmo barco que a rainha Maria, esposa de Guilherme de Orange. Nosso autor era agora o líder intelectual e porta-voz dos *Whigs*, e lhe ofereceram um cargo de embaixador, que recusou para se dedicar plenamente à atividade filosófica. Com esta “gloriosa e pacífica revolução” conquistaram-se as principais propostas pelas quais Shaftesbury e Locke haviam lutado, já que a Inglaterra se tornou uma monarquia constitucional controlada pelo Parlamento.

SEUS ÚLTIMOS ANOS

A principal tarefa do último período de sua vida foi a publicação de sua obra, produto de longos anos de gestação. Sua *Carta sobre a tolerância* foi publicada anonimamente em 1689 em Gouda, Holanda, e seus *Dois tratados sobre o governo civil* também se publicaram anonimamente, em 1689, embora a data (errônea) do editor seja de 1690, mesmo ano de publicação que seu *Ensaio sobre o entendimento humano*. Nunca voltou a Oxford, que continuava sendo dominada por seus inimigos, os que inclusive chegaram a condenar e proibir a leitura de sua obra mestra, o *Ensaio*, em 1703.

Locke tinha boas razões para temer tanto o censor quanto o verdugo e, durante muitos anos, cuidou para que ninguém soubesse que era o autor de *Dois tratados* e da *Carta sobre a tolerância*. Ambas as obras eram “implicáveis”, pois levariam à prisão e à execução de seu autor. Inclusive, quando trabalhava no *Segundo Tratado*, chamava-o secretamente de *Tractatus de morbo gallico* (*Tratado da doença francesa*), o termo médico da época para denominar a sífilis, dado que seu livro era um ataque contra o absolutismo, considerado também uma doença francesa.

Locke passou seus últimos anos num tranqüilo retiro em Oates, sendo visitado por muitos amigos, entre eles Sir Isaac Newton. Escreveu uma série de cartas a Edward Clark na Holanda com conselhos sobre como educar seu filho. Essas cartas seriam a base de seu influente *Alguns pensamentos sobre a educação*, publicado em 1693. Também escreveu sobre questões econômicas, defendendo posturas mercantilistas. Publicou *The Reasonableness of Christianity* (*A conformidade do cristianismo com a razão*), em 1695, no início anonimamente: um chamamento a um cristianismo menos dogmático, que provocou a ira dos ortodoxos.

Locke morreu em 1704, potentado e famoso. Desde sua associação com Shaftesbury, havia investido sabiamente, não só em terras, mas também em títulos e empréstimos privados. Além do mais, seu *Ensaio* foi considerado a obra filosófica mais importante desde Descar-

tes, tornando-se um *best-seller* da época e consagrando-o como um dos grandes pensadores de todos os tempos.

IV. FILOSOFIA POLÍTICA

Os *Dois tratados sobre o governo civil* são a obra política mais importante de John Locke, originalmente escrita, no início da década de 1680, para promover o movimento *Whig* liderado por Shaftesbury. Depois, modificou-a de acordo com as novas circunstâncias e, no “prefácio” publicado em 1689, declarou abertamente que sua obra era para justificar a Revolução Gloriosa de 1688 como continuação da luta de 1640-1660 e “para consolidar o trono de nosso grande restaurador, o atual rei Guilherme”.

O PRIMEIRO TRATADO OU O DIREITO DIVINO A GOVERNAR

O *Primeiro tratado* critica especificamente os argumentos da bem sucedida obra de Sir Robert Filmer, *Patriarca, ou o poder natural dos reis*, publicada postumamente, em 1680, pelos *Tories*, para defender sua postura. Filmer era o porta-voz daqueles que apoiavam o absolutismo real e a justificação do poder absoluto, muito mais do que Hobbes, autor rejeitado e pouco importante entre os monárquicos por negar a origem divina do poder.

Filmer afirmava que Adão, pela autoridade que Deus lhe confiou, era o dono do mundo inteiro e monarca de todos os seus descendentes, sendo o poder dos reis e pais idêntico e ilimitado: os monarcas deviam ser vistos como substitutos de Adão e pais de seus povos. A submissão dos filhos aos pais era o modelo de toda organização social conforme a lei divina e natural. O poder monárquico absoluto de Adão foi transmitido ao seu filho mais velho, e sucessivamente aos primogênitos homens entre seus descendentes.

De acordo com a crítica de Locke, “Seu sistema se encerra num pequeno círculo que não vai além do seguinte: *Todo governo é uma monarquia absoluta*. E a proposição em que alicerça todo seu sistema é: *Nenhum homem nasce livre*” (I, 2)⁴. Por um lado, Locke nega que a autoridade real tenha sido concedida a Adão por Deus, e aceita ainda menos que tenha sido transmitida por sucessão a seus herdeiros. Todos nós descendemos de Adão e é impossível saber qual seria o seu filho mais velho. Além disso, havia vários reis no mundo e não um só sucessor; e “*se o próprio Adão ainda estivesse em vida e à beira da morte, é certo que existe um homem, e apenas um no mundo, que é seu herdeiro imediato*” (I, 104).

4 Os parênteses indicam os textos de Locke, “I” para o Primeiro Tratado e “II” para os Segundo; as outras numerações se referem aos parágrafos. Utilizamos a versão da Editora Martins Fontes, ver bibliografia.

Por outro lado, o autor rechaça igualmente a tradição do modelo familiar como justificação do exercício do poder e, no capítulo XI do *Primeiro tratado*, ele se pergunta “Quem é o herdeiro?”. Locke emprega acidamente a razão e o senso comum, declarando de forma enfática que o argumento da submissão dos filhos em relação ao pai é irrelevante, e comenta satiricamente: “se o exemplo do que se fez fosse a regra do que deve ser, a história poderia proporcionar ao nosso A.* exemplos desse *poder paterno absoluto* em seu grau e perfeição máximos” (I, 57). Conta então, citando Garcilaso de la Vega, a história de alguns pais “que gravavam filhos com o propósito de engordá-los e come-los” à idade de 13 anos. Uma história deliciosa que ridiculariza os argumentos de Filmer e do absolutismo, que faziam do poder monárquico uma prolongação do poder paternal.

Finalmente, Locke se interroga acerca da “grande questão que conturbou em todas as épocas a humanidade”: quem deve exercer o poder (I, 106). O argumento de Locke contra Filmer visa fundamentalmente não considerar o Estado como uma criação de Deus, e sim como uma união política consensual e realizada a partir de homens livres e iguais.

O *Primeiro Tratado* é longo, porém muito efetivo em seus argumentos, baseados na razão e no senso comum mais do que na teologia ou na tradição. Após terminar este trabalho preparatório de demolição, Locke começa a construção de sua própria doutrina política. Sua intenção originária era responder a pergunta: a quem devemos obedecer? Mas o Locke do *Primeiro tratado* ainda não havia descoberto o que hoje consideramos os princípios fundamentais do liberalismo. Esta primeira parte quer apenas refutar a obra de Filmer, e é necessário ler o *Segundo tratado* para encontrar o pai da teoria liberal.

O SEGUNDO TRATADO OU OS FUNDAMENTOS DO LIBERALISMO

O *Primeiro tratado* demonstrou que nem Adão nem os seus herdeiros tinham domínio algum sobre o mundo tal como pretendia a doutrina de Filmer (II, 1). O *Segundo tratado*, como o próprio subtítulo indica, versa sobre a “verdadeira origem, a extensão e o fim do governo civil”, considerado como uma resposta às posições absolutistas de Hobbes e dos monárquicos.

As semelhanças entre os pensamentos de Hobbes e Locke podem ser sintetizadas nos seguintes pontos: a concepção individualista do homem, a lei natural como lei de autopreservação, a realização de um pacto ou contrato para sair do estado de natureza, e por último, a sociedade política como remédio contra os males e problemas do estado de natureza. As diferenças são maiores e estão relacionadas às

* Referencia a Sir Robert Filmer [Nota do Editor].

suas perspectivas acerca da condição humana (pessimista o primeiro e otimista o segundo), o estado de natureza (violento e pacífico), o contrato (um ou vários), o governo (absoluto ou restringido), a propriedade e outros elementos –todos eles discutíveis– que surgirão na leitura de seus textos.

LEI NATURAL

Sua doutrina dos direitos naturais foi uma das mais influentes da época. Considera que a lei natural está inscrita “no coração dos homens” (II, 11) e obriga a todos antes que qualquer lei positiva, mesmo existindo homens que não queiram segui-la. Consiste em certas regras da natureza que governam a conduta humana e que podem ser descobertas com o uso da razão. Todos os indivíduos têm uma racionalidade implantada “pelo próprio Deus” (I, 86), através da qual podem discernir entre o bem e o mal, e cujo primeiro e mais forte desejo “é o da autopreservação” (I, 88) e o de preservar a humanidade de fazer dano ao outro (II, 6), pois a vida, a liberdade e os bens são propriedade de toda pessoa (II, 87), na medida em que os seus direitos são irrenunciáveis.

O *Segundo tratado* é um texto clássico sobre a lei natural. No entanto, existe certa contradição com o *Ensaio sobre o entendimento humano* (ambas as obras publicadas, como dissemos, no mesmo ano): se, na primeira obra, Locke afirma que é possível ter um conhecimento dedutivo das leis naturais através da razão, na segunda, socava a possibilidade da existência de tais leis, dado que não podemos ter conhecimento inato das mesmas e a experiência demonstrou que em diferentes épocas e sociedades a humanidade divergia acerca dos verdadeiros conteúdos das mesmas. Se nenhuma idéia é inata e não há prova empírica da lei natural, a existência desta é insustentável. A reação imediata em relação ao *Ensaio* foi de rechaço, sendo considerada como “uma obra de filosofia *Whig*” (Wootton, 1993: 30) e surgindo uma série de acusações contra Locke por ter minado e questionado as bases da lei natural.

O empirismo de Locke nega a existência de idéias, porém, sua obra política deixa de lado esta convicção e assume a existência de direitos naturais inatos que provêm da lei natural, impressos “no coração dos homens”. Surge aqui um conflito entre os supostos fundamentais da sua teoria do conhecimento e as suas premissas políticas. Isso explica o fato de Locke ser considerado o menos consistente dentre todos os grandes filósofos.

O *Segundo tratado* começa com a grande pergunta da filosofia política –o que é o poder?– e Locke afirma que “é o direito de editar leis [...] com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público”

(II, 3). No entanto, antes de entrar a fundo nesta questão, nosso autor considera imprescindível analisar o estado dos homens na natureza.

O significado político da lei natural está dado na medida em que seus imperativos “não cessam na sociedade mas, em muitos casos, apenas se tornam mais rigorosas e, por meio de leis humanas, a ela se acrescentam penalidades conhecidas a fim de forçar sua observância” (II, 135). A lei natural é uma lei eterna para todos os homens, incluídos os legisladores, cujas leis positivas têm de ser acordes com as leis naturais, dotadas assim de um poder coativo para obrigar àqueles que não a respeitam.

ESTADO DE NATUREZA

A definição de Locke sobre o estado de natureza é a seguinte: “homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra, com autoridade para julgar entre eles” (II, 19). O estado de natureza está regulado pela razão (diferentemente de Hobbes) e é possível que o homem viva em sociedade, mas se carecem desse “poder decisivo de apelo, tais homens se encontrarão ainda no estado de natureza” (II, 89). Em outras palavras, “*a ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em um estado de natureza*” (II, 19).

Os seres criados por Deus vivem em “um estado de *perfeita liberdade*” natural e de igualdade, “sem subordinação ou sujeição” (II, 4) e “não estar submetidos à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei natural” (II, 22). Esse princípio da liberdade e da igualdade é fundacional na filosofia política moderna. Ademais, Locke reconhece que os homens não nascem sujeitos a nenhum poder, pois “pela lei da razão reta [...] filho nenhum nasce súdito de pais ou governo algum” (II, 118).

O fato de se tratar de um estado de liberdade não implica que seja um estado de absoluta licença; não consiste em que “*cada um faça o que bem quiser*” (II, 57), pois o homem “tem uma lei da natureza, que a todos obriga” (II, 6). Amplia esse conceito afirmando que a liberdade consiste “em dispor e ordenar como se quiser a própria pessoa, ações, posses e toda sua propriedade” e, portanto “não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem” (II, 57). A lei natural nos ensina que, “sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (II, 6). A liberdade natural do homem “consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra” (II, 22), já que, ao estar dotado de faculdades iguais, “não se pode presumir subordinação alguma” (II, 6).

No estado de natureza, um homem tem direito a julgar e castigar quem não respeita a lei natural, tornando-se o transgressor um perigo para a humanidade: “*todo homem tem o direito de punir o transgressor e*

de ser o executor da lei da natureza” (II, 8). Em outras palavras, qualquer homem no estado de natureza tem o poder de matar um assassino ou castigar um delinqüente, pois este renunciou à razão e à lei e “pela violência injusta e a carnificina por ele cometidos contra outrem, declarou guerra a toda a humanidade e, portanto, pode ser destruído como um leão ou um tigre, um desses animais selvagens” (II, 11).

PROPRIEDADE PRIVADA

Locke presta enorme atenção ao tema da propriedade, e elabora a sua célebre teoria para explicar a origem e o valor da mesma, para alguns uma apologia da moral burguesa e capitalista, influenciando em teóricos posteriores como Adam Smith, David Ricardo e Karl Marx. “Propriedade”, para Locke, é um termo polissêmico: em sentido amplo e geral, implica “vida, liberdade e terra” (II, 87, 123, 173) e, num sentido mais estrito, bens, o direito à herança, e a capacidade de acumular riquezas. Devemos levar em consideração que, de acordo com as leis inglesas da época, os homens condenados por um delito maior deviam entregar suas propriedades ao Estado e muitas famílias abastadas ficaram na ruína em decorrência da condenação de algum de seus membros.

Para eliminar qualquer intromissão dos governantes na propriedade privada, Locke afirmava que esta precede o estabelecimento da sociedade política ou governo, e seu empenho foi no sentido de demonstrar que os homens podem se tornar proprietários “daquilo que Deus deu em comum à humanidade, e isso sem nenhum pacto expresso por parte de todos os membros da comunidade” (II, 25). Assim, a propriedade privada existia no estado de natureza, antes da organização da sociedade, e nenhum poder supremo “*pode tomar* de homem algum nenhuma parte de sua *propriedade* sem o seu próprio consentimento” (II, 138, 193), já que os “homens entram e sociedade para preservar sua propriedade” (II, 222, Cf. 94, 124, 134).

Tudo era comum originalmente. Deus “deu a terra aos filhos dos homens, deu-a para a humanidade em comum” (II, 25) e para poder cumprir com a lei natural de autopreservação. Porém, embora tudo pertença aos homens em comum, “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa [...] O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos”, e “Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixo, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*. Sendo por ele retirado do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens [...] pelos menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais” (II, 27).

Isso equivale a dizer que o único título para se possuir alguma coisa é o trabalho, já que aquilo que inicia a propriedade é, precisamente, “tomar qualquer parte daquilo que é comum e retirá-la do estado em que a deixa a natureza”. Por essa razão, “O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam *fixou* a minha *propriedade* sobre elas” (II, 28). É como um prato servido para todos, o que eu sirvo para mim mesmo é meu e me pertence, nas palavras de Locke: “Embora a água que corre da fonte seja de todos, quem poderia duvidar que a que está no jarro é daquele que a retirou?” (II, 29).

O novo produto, resultado da criatividade humana aplicada aos recursos naturais, se transforma em parte do produtor e lhe pertence, nascendo assim o direito à propriedade e convertendo o homem em equivalente a proprietário. O trabalho dá a qualquer homem o direito natural sobre as coisas das quais ele se apropriou, e imprime nessas coisas uma marca pessoal que as fazem próprias. Existe uma fusão entre o sujeito trabalhador e o objeto trabalhado, o qual é modificado e “que são propriamente dele” (II, 27).

A propriedade não é aqui ilimitada, pois cada homem poderá possuir legitimamente todo o que puder abranger com o seu trabalho, já que “A mesma lei da natureza que por este meio nos concede a propriedade, também *limita* essa *propriedade*” (II, 31). Posso aproveitar-me de tudo antes que estrague, e o que ultrapassar esse limite superará a parte que corresponde a uma pessoa e pertence a outros. Locke é muito claro e contundente: “A *extensão da terra* que um homem pode arar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos dela que é capaz de usar constituem sua *propriedade*” (II, 32).

Locke acreditava que o valor de qualquer objeto era dado e determinado, de um modo geral, pela quantidade de trabalho necessário para produzi-lo, afirmava que “é o trabalho, com efeito, que estabelece a *diferença de valor* de cada coisa” (II, 40). Ele se pergunta também se mil acres de terra selvagem e abandonada na América “rendem aos habitantes necessitados e miseráveis tanto quanto dez acres de terra igualmente fértil em Devonshire, onde são bem cultivadas” (II, 37). Em síntese, “o *trabalho* forma a maior parte do valor das coisas” (II, 42) e “É, portanto, o *trabalho* que confere a maior parte do valor à terra” (II, 43). O crescimento do comércio e as melhorias nas terras aumentam a produtividade, de tal maneira que numa sociedade comercial todos estão melhor do que numa sociedade primitiva (Cf. II, 37, 40-50).

O direito de propriedade tem para Locke um caráter absoluto e irrenunciável: existe no estado de natureza e, uma vez constituída a sociedade civil, o fim do governo será a preservação da propriedade. Um sargento pode obrigar um soldado a marchar até a boca do canhão e um general pode condená-lo a morte, mas nenhum dos dois pode dispor de sua fazenda, arrebatar parte dos seus bens ou tirar um só centa-

vo de seu bolso. Locke proclama também um direito natural à herança (II, 182). Em consequência, eu posso ter direito a terras que nunca trabalhei, a bens que nunca comprei, e a sociedade política, portanto, está obrigada a proteger meus direitos sobre o trabalho de outros.

Um dos pressupostos de Locke é que sempre haverá território suficiente para todos, como na América, para qualquer um que quiser trabalhá-la: “há terra bastante no mundo para o dobro dos habitantes” (II, 36). Mas a invenção do dinheiro permitirá a acumulação ilimitada de terras, concentrando-as em poucas mãos.

DINHEIRO

No estado de natureza, a limitação da propriedade privada decorre do fato de a maior parte das coisas serem, de um modo geral, “de *curta duração* que, se não forem consumidas pelo uso, apodrecem e perecem por si mesmas” (II, 46). Graças à “*invenção do dinheiro*” (II, 36), o homem pode produzir mais do que o necessário, “aumentar suas *posses de terra*”, dar um incentivo para a produção de excedentes (II, 48), e utilizar “um instrumento durável que o homem pudesse guardar sem se estragar e que, por consentimento mútuo, os homens aceitassem em troca dos sustentos da vida” (II, 47).

A invenção do dinheiro, inclusive antes de a densidade da população levar inevitavelmente à desapareição da propriedade comum da terra, é uma possibilidade pactuada (anterior à constituição da sociedade civil e política) de acumular riquezas e propriedades para além das necessidades do indivíduo e sua família. As consequências disto são a extensão da posse de terras e o crescimento da sociedade comercial. Isto produz desigualdades na propriedade, o que originará conflitos em torno dela e acabará com a idílica existência do estado de natureza, conflitos que só poderão ser resolvidos com a constituição de leis positivas na sociedade civil ou comunidade política (Estado).

A acumulação ilimitada de propriedade privada deve-se então, de acordo com Locke, à existência do dinheiro, eliminando os limites anteriormente impostos pela lei natural. Nosso autor admite esta desigualdade de fato, já que “o acordo tácito dos homens no sentido de lhe acordar um valor não houvesse introduzido (por consenso) posses maiores a um direito a estas” (II, 36). A justificação da desigualdade é dada pelo trabalho “enquanto o trabalho ainda dá em grande parte sua *medida*, vê-se claramente que os homens concordam com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar [...] Esta partilha das coisas em uma desigualdade de propriedades particulares foi propiciada pelos homens fora dos limites da sociedade e sem um

pacto” [ou contrato que constitui a sociedade civil e a comunidade política] (II, 50). Esse consenso tácito ao qual Locke faz referência não estabelece a sociedade civil, pois, como vimos, podem existir pactos sem sair do estado de natureza.

É possível então estabelecer períodos referentes ao estado de natureza, no qual há sociedade e reina a lei natural, em duas etapas: na primeira, a propriedade é limitada pelo trabalho e a vida é agradável e aprazível; na segunda, que surge com o aparecimento do dinheiro, dá-se tanto a possibilidade de acumulação ilimitada quanto a desigualdade em relação às posses. A invenção do dinheiro altera a vida dos homens, surgindo alguns irracionais [ver seção “*Pobres*” mais adiante] que atentam contra a propriedade dos laboriosos e sensatos que procuram evitar o estado de guerra.

ESTADO DE GUERRA

Em síntese, para Locke, o estado de natureza é –hipoteticamente– prazeroso e pacífico. Não é necessariamente uma guerra de todos contra todos, é um estado pré-político, mas não pré-social, e o homem vive guiado pela lei natural, através de sua razão. Isso implica que os homens poderiam viver vidas ordenadas e morais antes de estabelecer a sociedade política. Além do mais, poderiam desfrutar de suas propriedades sempre e quando deixassem o suficiente para satisfazer as necessidades dos outros (II, 33 e 37).

O homem natural de Locke não é um selvagem hobbesiano e sim um *gentleman* da Inglaterra rural, um virtuoso anarquista racional possuidor de propriedades, que respeita as posses alheias e vive em paz e prosperidade. Este idílico panorama se converteria, de fato, num estado de guerra devido a duas fontes de discórdia: a primeira, que alguns “irracionais” tentem se aproveitar dos outros, pois os homens não são perfeitos; a segunda, os conflitos entre duas ou mais pessoas, nos quais não há uma terceira parte, um juiz ou um árbitro, motivo pelo qual vencerá o mais forte e não o mais justo. A sociedade humana se multiplica e se torna mais complexa, surgindo cada vez mais riscos de conflitos.

No estado de natureza, há ausência de juizes e de leis positivas, regendo então a lei natural. Existe um estado de paz enquanto não houver utilização da força sem direito, e a “*força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra*” (II, 19), que é “um estado de inimizade e destruição” (II, 16). O estado de guerra pode ocorrer no estado de natureza ou na sociedade civil, onde há um juiz que faz cumprir a lei (Cf. II, 87, 155, 181, 207 e 232), razão pela qual é importante fazer a distinção entre estado de guerra e de natureza, que outros –como Hobbes– identificaram.

O problema é que, “*uma vez deflagrado, o estado de guerra continua*” (II, 20), e a pretensa harmonia no estado de natureza não existe. Isso faz necessário que os homens se constituam em sociedade civil para evitá-lo e “*é a grande razão pela qual os homens se unem em sociedade* e abandonam o estado de natureza [para constituir uma sociedade civil]. Ali onde existe autoridade, um poder sobre a Terra, do qual se possa obter amparo por meio de *apelo*, a continuação do estado de guerra se vê excluída e a controvérsia decidida por esse poder” (II, 21).

Existem alguns homens, desgraçadamente, que não são guiados pela razão e pretendem despojar os outros de suas propriedades, transgredindo a lei natural e agindo como seres irracionais. Locke não explica de onde surgem estes homens, nem quando e nem por quê. O estado de natureza degenera num estado de guerra quando estes atentam contra a propriedade de outros. Para sair desse estado de natureza similar ao estado de guerra, os indivíduos realizam um pacto ou contrato pelo qual se constituem a sociedade civil e a comunidade política.

CONTRATO

O estado de guerra convence os homens a ingressarem numa “sociedade civil e política”, onde o governo atuará como juiz e protegerá os direitos –já preexistentes– à vida, à liberdade e à propriedade. Seu poder provém do “consenso dos governados”. Os homens “laboriosos e razoáveis” vêem a necessidade de uma instituição que distribua justiça e os leve a realizar um contrato, já que não há garantias de que todos cumprirão, como vimos, com os preceitos da lei natural e da razão.

Em 1594, Richard Hooker esboça na Inglaterra a teoria do pacto social, que é desenvolvida posteriormente por Thomas Hobbes. No período da Guerra Civil, a teoria do contrato constitui a base ideológica das posições contrárias (Os *Whigs*, entre outros) à tese do direito divino do monarca a governar (*Tories*). Após a Revolução Gloriosa, o destronamento de Jaime II é justificado sustentando-se que o pacto entre o rei e o povo havia sido quebrado por seu mau governo.

O contrato se realiza para garantir a segurança da propriedade dos indivíduos (vida, liberdade e bens) em função da insegurança existente no estado de natureza. A legitimação e a autoridade do Estado surgem, precisamente, pela superação da insegurança hobbesiana e pela proteção dos bens lockeana. Na *Carta sobre a tolerância*, Locke faz uma interessante descrição das razões da passagem do estado de natureza para a sociedade civil e política: “sendo a depravação da humanidade tal que os homens preferem roubar os frutos do trabalho alheio a ter o trabalho de se proverem por si mesmos, a necessidade de preservar os homens [...] [os induz] a entrar em sociedade uns com outros, a fim de assegurar [...] suas propriedades [...]”.

Os proprietários se reúnem e definem o poder público encarregado de realizar o direito natural. A sociedade, no estado de natureza, possui a capacidade de se organizar harmoniosamente sem necessidade de recorrer à ordem política. O que obriga a instaurá-la é a impotência dessa sociedade quando a sua ordem natural é ameaçada por inimigos internos e/ou externos. Cria-se a sociedade civil e política através de um contrato, e cria-se o governo como agente dessa sociedade. A sociedade está subordinada ao indivíduo, e o governo à sociedade. A dissolução do governo não implica a liquidação da sociedade, como veremos mais adiante.

Os homens podem realizar promessas e pactos no estado de natureza, mas “não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza entre os homens, mas apenas o acordo mútuo e conjunto de construir uma comunidade e formar um corpo político” (II, 14). Esse parágrafo transmitiria a impressão de que em Locke há um só pacto, no entanto, já aqui é evidente a distinção entre sociedade civil e sociedade política. Embora não o faça muito claramente no início, nosso autor distingue posteriormente sociedade civil de sociedade política, mesmo que a conformação de ambas possa ter lugar ao mesmo tempo.

É possível que, como vimos, um grupo de homens no estado de natureza viva em sociedade, porém, se carecerem desse poder decisivo ao qual apelar, “tais homens se encontrarão ainda no estado de natureza” (II, 89). Mesmo existindo a sociedade no estado de natureza, Locke reconhece de modo explícito a distinção entre sociedade civil e sociedade política no parágrafo 211, e apresenta tacitamente a idéia de um segundo contrato mediante o qual se cria o governo. Esse “contrato” de governo, ou seja, a relação entre governantes e governados, Locke prefere denominar com o termo *trust*, isto é, “confiança”.

No entanto, Locke admite –assim como Hobbes– a possibilidade de alcançar a liberdade do estado de natureza sempre que “por uma calamidade qualquer, o governo sob o qual vivia venha a ser dissolvido, ou então que algum decreto público impeça-o de continuar sendo membro dela” (II, 121). Essa afirmação gera certa ambigüidade quando a comparamos com outra, do capítulo XIX, onde afirma que “Aquele que quiser falar com alguma clareza da *dissolução do governo* deveria, antes de mais nada, distinguir entre *dissolução da sociedade* e a *dissolução do governo*” (II, 211). O que resulta indubitável é que, para Locke, e igualmente para Hobbes, a dissolução do governo implica um retorno ao estado de natureza, identificando este último com a “pura anarquia” (II, 225), o que tem gerado dúvidas sobre a existência de um segundo contrato.

A tradição contratualista sustentou que são necessários dois contratos sucessivos para dar origem ao Estado: o primeiro é o pacto de sociedade, pelo qual um grupo de homens decide viver em comunidade, e o segundo é o pacto de sujeição, no qual esses homens se submetem a um poder comum. Em Locke, sem entrar no tema da existência de

um ou mais contratos, não há um pacto de sujeição como em Hobbes e outros contratualistas; diferentemente, é o povo que, tendo o verdadeiro poder soberano, outorga aos poderes a sua confiança (*trust*), sem se submeter a eles, justificando a rebelião no caso de a autoridade não cumprir com os seus objetivos.

O poder político legítimo deriva desse “contrato” entre os membros da sociedade, que não é um contrato verdadeiro porque os homens não se submetem ao governo, mas estabelecem com ele uma relação de confiança. Além disso, quando os homens consentem em formar uma sociedade política, estão de acordo com o fato de estarem atados pela vontade da maioria, “de modo que todos estão obrigados por esse consentimento a decidir pela *maioria*” (II, 96). Por outro lado, nenhum contrato sob coação é válido (II, 23 e 176) e, por exemplo, um cristão capturado e vendido como escravo na África tem o direito de escapar.

O homem, ao se unir a uma comunidade, faz entrega “todo o poder necessário aos fins pelos quais eles se uniram à sociedade [...] E isso ocorre simplesmente pela concordância em *unir-se em uma sociedade política, em que consiste todo pacto* existente, ou deve existir, entre os indivíduos que ingressam num *corpo político* ou o formam” (II, 99). Justamente esse consenso de homens livres é o que dá início a qualquer governo legítimo no mundo.

SOCIEDADE POLÍTICA E GOVERNO

Apesar de todas as vantagens existentes no estado de natureza, os homens “dada a má condição em que nele vivem, rapidamente são levados a se unirem em sociedade” (II, 127). O “*governo civil* é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza” (II, 13), isto é, os problemas causados pelo estado de guerra e provocados pelos “irracionais” que atropelam a vida, a liberdade e a propriedade dos homens laboriosos. Por isso, Locke repete constantemente que “não é sem razão que ele procura e almeja unir-se em sociedade com outros que já se encontram reunidos ou projetam unir-se para a *mútua* conservação de sus vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de *propriedade*” (II, 123).

Fica claro que “todo homem que entrou numa sociedade civil e se tornou membro de qualquer corpo político tenha renunciado, com isso, a seu poder de punir os delitos contra a lei da natureza” (II, 88); essa é a origem dos poderes legislativo e executivo. Os poderes naturais do homem no estado de natureza se transformam, graças ao contrato, nos poderes políticos da sociedade civil, que, diferentemente do que acontece em Hobbes, são limitados. Por consequência, “sempre que qualquer número de homens estiver unido numa sociedade de modo que cada um renuncie ao poder executivo da lei da natureza e o coloque

nas mãos do público, então, e somente então, haverá uma *sociedade política ou civil*” (II, 89).

A superação do estado de natureza implica que cada homem tenha renunciado ao seu poder de executar por si próprio a lei natural para proteger os seus direitos e entregue o mesmo à sociedade civil, à comunidade política. É por isso que Locke afirma que “apenas existirá sociedade política ali onde cada qual de seus membros renunciou a esse poder natural, colocando-o nas mãos do corpo político [...] [que] passa a ser árbitro [...] decide todas as diferenças que porventura ocorram entre quaisquer membros dessa sociedade” (II, 87). Em outras palavras, formam uma sociedade civil “Aqueles que estão unidos em um corpo único e têm uma lei estabelecida comum e uma judicatura à qual apelar, com autoridade para decidir sobre as controvérsias entre eles e punir os infratores” (II, 87).

Participam da sociedade política somente aqueles que fazem o pacto de maneira explícita. Locke é claro nesse ponto: “Quando qualquer número de homens *consentiu desse modo em formar uma comunidade ou governo*, são, por esse ato, logo incorporados e formam *um único corpo político*, no qual a *maioria* tem o direito de agir e deliberar pelos demais” (II, 95), “todos estão obrigados por esse consentimento a decidir pela *maioria*” (II, 96). Mas esse governo da maioria era interpretado por Locke como o governo dos proprietários de terras, comerciantes e pessoas abastadas. A Revolução Gloriosa consolidou a supremacia do Parlamento sobre o Rei, e também a das classes proprietárias sobre os mais pobres, excluídos da participação política por pertencerem a uma espécie de homens irracionais e, portanto, inferiores.

Afastando-se da doutrina de Filmer, Locke distingue cinco tipos de autoridade legítima: a de quem governa sobre seus súditos (autoridade política), a de um pai sobre os seus filhos (II, 52-76), a de um marido sobre a sua mulher (II, 82-3), a de um amo sobre os seus serventes (II, 85), e a de um dono de escravos sobre estes (II, 22-24). Isto é, ele estabelece a diferença entre “o poder de um *magistrado* sobre um súdito do de um *pai* sobre os filhos, de um *amo* sobre seu servidor, do *marido* sobre a esposa de um *senhor* sobre seus escravos” (II, 2), ou seja, podemos demarcar a diferença entre o governante de uma república, um pai de família e o capitão de uma galera.

O comportamento tirânico dissolve a autoridade legítima e restaura a liberdade natural e a igualdade que existe no estado de natureza. Assim, se um pai tenta assassinar os seus filhos ou a sua esposa, estes têm direito a se defender. Um governante que não deixa recursos abertos a seus súditos, vítimas de injustiças, obriga-os a considerá-lo injusto e lhes dá o direito de castigar sua opressão. É o governante quem cria o estado de guerra quando incorre em certo tipo de arbitrariedades –como, por exemplo, na Inglaterra, criar impostos sem votação parlamentar– que incitam os povos à rebelião.

Em síntese, o propósito principal da sociedade política é proteger os direitos de propriedade em sentido amplo, ou seja, a vida, a liberdade e os bens. Como esses direitos existem antes da constituição da sociedade e inclusive na própria sociedade política, não pode haver nenhum direito a impor, por exemplo, impostos sem o consentimento de seus membros. Essa foi a palavra de ordem dos revolucionários estadunidenses. Como vimos, o governo absoluto não pode ser legítimo, pois nele não existe um árbitro imparcial para as disputas entre o governante e seu súdito e, desse modo, ambos ficariam em estado de natureza (II, 13). O governo está estritamente limitado e cumpre uma função: a de proteger a comunidade sem interferir na vida dos indivíduos. É um árbitro passivo que permite que cada um procure seus próprios interesses e só intervém quando há disputas. Seu poder surge e depene do contrato feito pelos indivíduos para conformar a sociedade civil e política.

O poder legislativo se baseia totalmente nos poderes transferidos pelos indivíduos e, além disso, os governos não possuem direitos que sejam peculiares a eles (II, 87-89). Deve existir uma separação entre o poder executivo e legislativo, pois o fato de “que as mesmas pessoas que têm o poder de fazer as leis também tenham o de executá-las” significa sempre uma forte tentação (II, 143 e 150). É o legislativo quem decide as políticas, já que é “o poder supremo da sociedade política” (II, 134), orientado a determinar as condições de uso legal da força comunitária em função da defesa da sociedade civil e dos seus membros. O executivo, encarregado das leis formuladas pelo legislativo, deve estar “subordinado” e “prestar contas” a ele (II, 153). As relações entre o executivo e o legislativo refletem a controvérsia histórica entre o rei e o Parlamento inglês. Além destes, há também um poder federativo, praticamente inseparável do executivo, que está destinado a definir suas relações com os outros Estados (II, 146).

DIREITO DE RESISTÊNCIA

Locke, como vimos, mudou radicalmente o seu pensamento da década de 1660 e, duas décadas depois, desenvolveu a sua doutrina sobre a resistência, um dos pontos importantes da sua obra, na *Carta* e no *Segundo tratado*. O primeiro texto faz referência ao direito de resistência no caso de que a salvação da pessoa esteja em jogo, enquanto que, no outro, dá um tratamento mais amplo e complexo ao tema. Muitos autores posteriores interpretaram o *Segundo tratado* como um trabalho de defesa da revolução⁵, mas acreditamos que Locke queria apenas pro-

5 O termo “revolução” é ambíguo e polissêmico. Foi cunhado durante o Renascimento quando Copérnico publicou em 1543 sua obra sobre a revolução dos corpos celestes, com um significado puramente técnico e astronômico referido ao lento, regular e cíclico movi-

curar argumentos para resistir a governos tirânicos. De todo modo, seu texto possui um discurso político potencialmente revolucionário, dado que, diante do abuso de poder do Estado, o povo conserva o direito à rebelião, a ser exercido somente em casos extremos.

Os homens entram em sociedade para preservar sua propriedade, ou seja, a sua vida, a sua liberdade, e os seus bens; porém, o que acontece se esse propósito não é cumprido? De acordo com Locke, “sempre que tais *legisladores tentarem violar ou destruir a propriedade do povo* ou reduzi-lo à escravidão sob um poder arbitrário, colocar-se-ão em estado de guerra com o povo, que fica, a partir de então desobrigado de toda obediência” (II, 222). Se um governo ou um particular fizer uso da força sem ter o direito de fazê-lo, “como todos aqueles que o fazem na sociedade contra a lei, coloca-se em *estado de guerra* com aqueles contra os quais a usar” (II, 232).

Sua justificação da insurreição quando um governo se torna tirânico e rompe o contrato é considerada como um dos elementos democráticos de sua teoria política e uma idéia explosiva e subversiva para a época. O governo se dissolve quando “quer o legislativo, quer o príncipe, age contrariamente ao encargo que lhe foi confiado” (II, 221), revertendo o poder para a comunidade, que estabelecerá um novo legislativo e um novo executivo. Essa questão da dissolução do governo é complexa, e Locke dedica a ela os parágrafos 211-243. O povo é quem decide quando a confiança se rompeu e tem esse poder porque subsiste como comunidade a despeito da dissolução do governo, e seja qual for sua razão, “*retorna este poder à sociedade*, e o povo tem o direito de agir como supremo e continuar o legislativo em si mesmo” (II, 243). A dissolução do governo não implica a dissolução da sociedade: em contraste com Hobbes, o perigo da anarquia não pode ser invocado para tolerar o despotismo.

mento dos astros. No século seguinte, “revolução” adquiriu um significado político, indicando o retorno, uma volta a um ponto inicial desviado, a um estado precedente de coisas, a uma ordem preestabelecida que foi alterada. Assim, a Revolução Gloriosa da Inglaterra de 1688-89, a Revolução Estadunidense de 1776 e, inicialmente, a Revolução Francesa de 1789, foram consideradas da mesma maneira que as revoluções cósmicas dos corpos celestes; isto é, um retorno a um estágio anterior, a um estado de coisas justo que havia sido alterado pelos excessos dos reis ou dos maus governos. O conceito atual de revolução surge apenas no final do século XVIII, durante o curso da Revolução Francesa, como uma mudança para adiante, em direção a uma nova ordem, produzindo uma completa ruptura com o passado e mudando radicalmente não só um governo ou uma organização política, mas todo o sistema em suas ramificações econômicas, sociais e culturais. Para ampliar este tema, ver Arendt, 1988. Locke não promove a revolução, e sim a rebeldia (*re-bello*), isto é, voltar à guerra “quando os legisladores não cumprem com os fins para os quais foram nomeados”, com o qual “destroem o laço que unia a sociedade, expondo o povo a um novo estado de guerra” (II, 227).

A possível crítica acerca de que nenhum governo duraria muito se o povo pudesse designar um novo legislativo pelo simples fato de se sentir incomodado, Locke rebate dizendo que “O povo não abandona com tanta facilidade suas antigas formas, como alguns pretendem sugerir”, pois este possui uma lentidão e uma aversão “a abandonar suas antigas constituições” (II, 223). Além disso, o povo está “mais disposto a sofrer que a corrigir os agravos pela resistência” (II, 230). As revoluções não ocorrem por qualquer erro na gestão dos assuntos públicos, já que “*Grandes equívocos* por parte dos governantes, muitas leis erradas e inconvenientes, e todos os *desvios* da fraqueza humana serão *toleradas pelo povo* sem motim ou murmúrios” (II, 225). O povo se rebelará somente no último extremo.

A principal causa das revoluções não é, então, a “insensatez gratuita” dos povos ou seu desejo de acabar com os governantes, e sim as tentativas destes últimos “de obter e exercer um poder arbitrário sobre o povo” e, “todo aquele que, governante ou súdito, pela força empreende invadir os direitos do príncipe ou do povo e lança as bases para a *derrubada* da constituição e da estrutura de *qualquer governo justo*, é culpado do maior crime, penso eu, que um homem é capaz de cometer” (II, 230). O pior dos males não se encontra na anarquia, como para Hobbes, mas sim no despotismo, na opressão e na má conduta do soberano.

Dizer que “o povo será juiz” (II, 240) implica que este tem o direito a resistir contra os tiranos, mas isto não dá lugar a um direito à revolução no sentido moderno do termo, pois esta é uma ameaça que põe em perigo a conservação da sociedade. Não existe direito a se opor à autoridade sempre que seja possível apelar à lei, pois “só se há de empregar a *força* para impedir que uma força injusta e ilegal seja exercida”. O direito a resistir é um direito natural que não pode ser exercido contra um governo legítimo. Nos parágrafos 225 a 230, há uma série de argumentações contra a rebelião.

Existe, na hipótese de Locke, um fermento para a propagação da rebelião? Não, ele responde, não a está promovendo, pois “aqueles que novamente estabeleceram a força em oposição às leis são os que *rebellant*” (II, 226). Reafirmando esta posição, conclui que a rebelião não está dirigida contra as pessoas, e sim contra a autoridade, e “aqueles que, seja lá quem for, pela força abram caminho e pela força justifiquem sua violação são, verdadeira e propriamente rebeldes” (II, 226). Mesmo favorecendo o governo representativo, restringia a representação aos ricos e proprietários. Não era um republicano em sentido estrito, e sim um parlamentarista monárquico, a favor de um governo burguês associado à aristocracia.

RELIGIÃO

O século XVII foi um século de guerras religiosas, e eram muito poucos os teóricos dispostos a defender a tolerância como correta em princípio ou viável na prática. Em sua demanda de tolerância religiosa, Locke sustenta, em primeiro lugar, que nenhum homem tem tanta sabedoria e conhecimento para que possa ditar a religião a algum outro; em segundo lugar, que cada indivíduo é um ser moral, responsável perante Deus, o que pressupõe a liberdade; e, finalmente, que nenhuma compulsão que seja contrária à vontade do indivíduo pode assegurar mais do que uma conformidade externa.

Locke escreveu quatro *Cartas sobre a tolerância*, sendo a publicada anonimamente em 1689 (1690) a mais famosa e a que teve sucesso imediato, e é a ela que fazemos referência neste trabalho. Nesta, insiste em que “a tolerância é característica principal da verdadeira igreja”, que o clero deve preconizar a paz e o amor, e que a verdadeira igreja não deve requerer de seus membros que acreditem mais do que está especificado na Bíblia para a salvação. Rejeita a idéia de que a autoridade numa igreja ou a representação da mesma sejam exercidas por uma hierarquia eclesiástica.

O Estado há de ser uma instituição secular com fins seculares, pois “todo o poder do governo civil se refere somente aos interesses civis dos homens, limita-se ao cuidado das coisas deste mundo e nada tem que ver com o mundo vindouro”. Por outro lado, “a igreja em si é uma coisa absolutamente diferente e separada do Estado, ela é ‘uma sociedade de membros unidos voluntariamente’ sem poder coativo. As fronteiras em ambos os casos são fixas e inamovíveis”. Este é outro traço que diferencia Locke de Hobbes, quem considerava que a Igreja deveria estar subordinada à autoridade secular. O que os aproxima é que, para Locke, existe um indubitável fundo hobbesiano ao considerar, acima de tudo, a estabilidade social e a segurança do Estado em sua determinação de proteger a ordem civil e a propriedade privada.

Preocupa-se pelas relações entre a igreja e o Estado e prescreve que se deve tolerar qualquer postura religiosa que não prejudique os interesses fundamentais da sociedade e do Estado. Sua intenção é política mais do que religiosa, porque a finalidade de suas considerações não é a salvação das almas e sim a do Estado, e se tornou parte constitutiva do pensamento político moderno, já que sua proposta mais decisiva é a estrita separação entre a Igreja e o Estado.

Além de negar o direito divino dos reis para governar, nestes dois textos, reconhece a função instrumental do poder político como garantidor da paz, do bem-estar e dos interesses dos súditos. Aqueles que ameaçam a paz e a estabilidade dos Estados, sejam eles “papistas”, “ateus” ou “fanáticos” (*quackers*), não devem ser tolerados, pois “como

se faz com as serpentes, não se pode ser tolerante com eles e deixar que soltem seu veneno”.

A intolerância é típica do catolicismo e o Estado deve proibir apenas aquelas doutrinas que possam alterar a paz e a segurança públicas, ou que tenham conseqüências anti-sociais. O argumento de Locke era que a obrigação católica de obedecer ao Papa era contrária ao reconhecimento da autoridade legítima ou dos governantes seculares. Como os católicos eram súditos do Papa, não podiam ser cidadãos de nenhum outro Estado que não fosse Roma. Há outra idéia que não deve ser tolerada, o ateísmo, pois ao não acreditar em Deus carece-se de princípios morais, porém “nem os pagãos, nem os maometanos, nem os judeus deveriam ser excluídos dos direitos civis do Estado por causa de sua religião”.

Locke sugere que pode haver mais de uma igreja “verdadeira”. Considera irracional castigar as pessoas por aquilo que elas acreditam e, portanto, o Estado não tem por que interferir nas crenças. Essa era uma doutrina muito radicalizada na época, pelos íntimos contatos que os Estados, católicos ou protestantes, tinham com as autoridades eclesiásticas. Apesar de algumas limitações, a *Carta sobre a tolerância* implicou uma forte condenação à intolerância e a consagração da liberdade religiosa, elementos indispensáveis no processo de constituição do Estado democrático liberal.

Existe um debate contemporâneo sobre a postura religiosa de Locke. Para uns, sua teoria política e social deve ser considerada como a elaboração de valores sociais calvinistas, já que a sua religião era profundamente individualista e não reconhecia a autoridade de nenhuma comunidade eclesiástica. Outros vêem em Locke um inimigo da ortodoxia religiosa, um secreto deísta ou ateu, e um homem que não cria na imortalidade da alma. Consideram que o *Primeiro tratado* insinua seu desprezo pela Bíblia pretendendo estudá-la cuidadosamente, e afirmam que Locke segue Hobbes ao combinar uma aceitação superficial do cristianismo com um sistemático ataque contra a religião. Esta última interpretação tem sido criticada, uma vez que Locke não queria subverter a fé, e sim, como Grocio, acreditava que a Bíblia devia ser interpretada à luz da razão (Wootton, 1993: 67-9).

POBRES

No século XVII, especialmente nos países protestantes, desenvolve-se uma nova atitude em relação à pobreza que começa a igualar o fracasso econômico com a carência de graça divina. Infiltra-se e permeia a idéia puritana de que a prosperidade particular contribui ao bem público, ou seja, o interesse egoísta beneficia a sociedade em seu conjunto, imortalizando a frase de Bernard de Mandeville: “vícios privados são benefi-

cios públicos”. A indolência é um pecado e o mundo foi criado para os laboriosos, que merecem os bens que Deus lhes outorgou, enquanto os pobres se caracterizam por ser preguiçosos.

Existem dois supostos no pensamento de Locke de acordo com C. B. Macpherson: o primeiro é que os trabalhadores não são membros com pleno direito do corpo político, e o segundo é que não vivem nem podem viver uma vida plenamente racional. Mas estas premissas não são apenas de Locke, mas sim da Inglaterra de sua época, que considerava natural a incapacidade política dos trabalhadores. Os pobres estão na sociedade civil, mas não são membros plenos dela nem são considerados cidadãos. Embora o direito à rebelião pertença à maioria, trata-se de uma maioria capaz de tomar decisões racionais; portanto, os trabalhadores estavam excluídos do mesmo, pelo fato de serem incapazes de realizar uma ação política racional (Macpherson, 1974: 191-196).

Locke se pergunta, no início do capítulo IX do *Segundo tratado*, a razão pela qual o homem, no estado de natureza, abre mão da sua liberdade. A razão é óbvia, afirma, pois nele a seu direito de desfrutar das suas propriedades é basicamente inseguro e “bastante incerto e está constantemente exposto à violação por parte dos outros”, já que a maioria dos homens não são “estritos observadores da equidade e da justiça” (II, 123).

Quem são esses outros, essa maioria? Existem homens “diligentes e racionais” aos quais Deus entregou o mundo, sendo o trabalho o título de sua propriedade, enquanto que há outros, “rixentos e litigiosos”, que desejam se aproveitar do esforço alheio (II, 34). O homem que transgredir a lei natural revela sua condição “o infrator declara estar vivendo segundo outra regra que não a da *razão*” (II, 8), o que o torna um irracional e um perigo para a humanidade, e é um “degenerado e declara seu rompimento com os princípios da natureza humana” (II, 10). Aqueles que não obedecem a lei natural “não tem uso de razão” (II, 57), são “homens influenciados por seus interesses próprios e ignoram-na por falta de estudo, não conseguem reconhecê-la como uma lei a ser obrigatoriamente aplicada” (II, 124). A função do governo é proteger os homens “da violência ou injúria dos demais” e “a espada dos magistrados para *aterrorizar* as *malfeitores*”, para forçá-los a observar “as leis positivas da sociedade” (I, 92).

A Revolução Gloriosa não pretendia a igualdade política, como alguns grupos radicalizados durante a Guerra Civil inglesa, e sim a implantação de uma monarquia limitada, com um sistema oligárquico no governo. O *Segundo tratado* é a filosofia de um grupo privilegiado, de proprietários vinculados entre si, com específicos interesses de classe, nas palavras de Engels em sua carta a Conrad Schmidt (27 de outubro de 1890): “Locke era, tanto em religião como em política, um filho da transação de classes de 1688”. O governo parlamentar é escolhido pelos

ricos. Os pobres não participam do poder político, o que torna o Estado lockeano uma sociedade de proprietários.

Segundo Harold Laski, o Estado de Locke não é mais que um “contrato entre um grupo de negociantes que formam uma companhia de responsabilidade limitada” (Laski, 1939: 101). Locke expressou os interesses da burguesia ascendente, e a sua *Commonwealth* limita o poder político às classes proprietárias. Não era um democrata no sentido atual do termo, pois presumia a exclusão das mulheres e dos pobres dos direitos da cidadania.

Locke considera que o pobre saudável é um vagabundo e um preguiçoso, e que a sua pobreza não é uma desgraça causada por questões econômicas, e sim um pecado, devido à degradação moral, já que é vítima dos seus atos de preguiça e maldade, sendo ele o único responsável pela sua condição. Os pobres que não trabalham são simplesmente folgados que tentam viver às custas dos outros, motivo pelo qual devem ser duramente castigados. Locke elaborou uma série nova de castigos que foram rejeitados pela União de Comércio de Londres, na qual ele era uma das figuras dominantes.

Em seu breve *Draft of a Representation Countaining a Scheme of Methods for the Employment of the Poor* [Anteprojeto de uma exposição com um esquema de métodos para o emprego dos pobres], de 1697, Locke afirma que o crescimento da pobreza deve-se ao “relaxamento da disciplina e à corrupção das condutas”. O primeiro passo para conseguir que os pobres trabalhem mais é “restringir sua intemperança” suprimindo os lugares onde se vendem bebidas alcoólicas. A carga para sustentar os pobres “recai nos industriais”, e aqueles “simulam não poder conseguir trabalho e vivem mendigando ou coisa pior”. “Muitos homens fingem que querem trabalhar [...] e geralmente não fazem nada”. Os mendigos enchem as ruas, mas haveria muitos menos se eles fossem castigados. “Há que suprimir estes zangões mendicantes, que vivem do trabalho dos outros”, e para isso Locke (1993) propõe novas leis:

Todos os homens são de corpo e mente, com mais de 14 anos e menos de 50, que se encontrarem mendigando em condados marítimos serão detidos [...] e enviados ao porto mais próximo onde realizarão trabalhos forçados até a chegada de um barco de Sua Majestade [...] no qual servirão durante três anos sob estrita disciplina, com pagamento de soldado (deduzindo o dinheiro de subsistência por seus víveres a bordo) e será castigado como desertor se abandonar o barco sem permissão [...] Todos os homens que forem encontrados mendigando em condados marítimos sem passes, aleijados ou maiores de 50 anos [...] serão enviados à casa de correção mais próxima, onde serão submetidos a trabalhos forçados durante três anos [...] Aquele que houver falsificado um passe perderá suas orelhas, da primeira

vez em que for considerado culpado de falsificação; e da segunda vez, será enviado às plantações, como no caso dos que cometeram delitos maiores [...] Qualquer criança menor de 14 anos que for encontrada mendigando fora da paróquia onde habita [...] será enviada à escola de trabalho mais próxima, será fortemente açoitada e trabalhará até o pôr do sol [...] Devem ser instaladas escolas de trabalho em todas as paróquias, e as crianças [pobres] entre 3 e 14 anos [...] devem ser obrigadas a ir [para torná-las pessoas] [...] sóbrias e industriosas [e, graças a seu trabalho,] o ensino e a manutenção de tais crianças durante o período não custará nada à paróquia.

Alguns teóricos contemporâneos consideram John Locke democrata e igualitário, enquanto que outros estudiosos não o percebem como tal, já que os seus princípios são muito menos igualitários do que parecem à primeira vista. Além disso, quando Locke discute o tema da propriedade, quer demonstrar que a desigualdade econômica pode ser justificada pelos princípios da razão natural. Os homens podem escolher seguir ou não as leis naturais porque, na ordem natural, todos foram criados iguais, embora posteriormente apareçam muitas formas de desigualdade. Aqueles cuja vida e liberdade constituíam a sua única propriedade, ou seja, os pobres deviam ser tratados justamente de acordo com as leis naturais. Podiam, porém, participar da sociedade política? A resposta de Locke é, tacitamente, negativa.

O elemento democrático da posição lockeana encontra-se limitado pelo ponto de vista, implícito mais do que expresso, pelo qual aqueles que não possuem propriedades não serão reconhecidos como cidadãos. Mas não devemos esquecer o contexto histórico da Inglaterra na época de Locke: a maioria dos seus habitantes não tinha direito à representação porque não eram cidadãos, e apenas uma ínfima minoria possuía direito ao voto. Tenhamos em conta que, em 1831, somente 4,4% votavam e que, neste século, em 1914, 30% o faziam. Somente em 1931, o eleitorado da Grã-Bretanha atingiu 97% da população maior de 20 anos. Locke foi um teórico do governo por consenso, mas não da democracia numa época na qual não existia nenhuma, e esse consenso era o realizado pelos setores que ele considerava que deviam dirigir os destinos políticos de seu país.

Inclusive com o desenvolvimento da democracia inglesa, o governo da Inglaterra continuou sendo privilégio de uns poucos. Nas palavras do cientista político britânico R.H.S. Crossman: “Ao contrário de outras democracias ocidentais, nós nunca defendemos nem praticamos a soberania da vontade geral nem tampouco tentamos dirigir a política governamental mediante o mandato popular” (Mayer, 1966: 129).

IV. INFLUÊNCIAS

Na história da filosofia, Locke é considerado um dos fundadores do empirismo desenvolvido posteriormente por Berkeley e Hume, seu representante mais ilustre da idade moderna, e quem esboça as linhas básicas do positivismo contemporâneo. Seu *Ensaio* foi um dos textos fundamentais da Ilustração europeia e é uma das obras filosóficas mais célebres e lidas na história do pensamento. Seu prestígio na filosofia ocidental é perdurável e incomensurável.

A obra política de John Locke teve considerável influência na intelectualidade europeia. Voltaire foi um ardente propagandista, e suas idéias foram amplamente disseminadas pelos enciclopedistas franceses do século XVIII, especialmente nos artigos da *Encyclopédie*, “Autoridade política” e “Liberdade natural”. As duas declarações dos direitos do homem, a dos Estados Unidos de 1787 e a da França de 1789, inspiraram-se diretamente no *Segundo tratado*. A separação de poderes sugerida por Locke constituiu posteriormente o eixo da teoria de Montesquieu, e teve grande repercussão de modo imediato no sistema parlamentar inglês e nos governos surgidos da democracia burguesa para limitar o absolutismo e concentrar o poder legislativo nas mãos de suas instituições representativas.

A teoria política de Locke teve uma repercussão especial nos Estados Unidos. Nathan Tarcov escreveu, em nome dos estadunidenses, que “podemos afirmar que Locke é *nosso* filósofo político porque podemos reconhecer em sua obra a nossa separação de poderes, a nossa fé no governo representativo, a nossa hostilidade a toda forma de tirania, a nossa insistência no estado de direito, a nossa fé na tolerância, a nossa demanda por um governo limitado [...]”. Além disso, até quem nunca leu Locke, “já ouviu que todos os homens nascem iguais, que eles possuem certos direitos inalienáveis, entre eles a vida, a liberdade e a procura da felicidade; que para garantir esses direitos instituem-se os governos entre os homens, derivando seus justos poderes do consenso dos governados e que, quando qualquer forma de governo destrói estes fins, existe o direito do povo de alterá-lo ou aboli-lo” (Tarcov em Wootton, 1993: 8).

O texto mais citado pelos revolucionários estadunidenses da década de 1770 provinha de um parágrafo do *Segundo tratado* de Locke, no qual este negava a justificação do governo de fixar impostos sem o consenso dos representados, pois isso era considerado um ataque à propriedade dos indivíduos: “o poder supremo não pode tomar de homem algum nenhuma parte de sua *propriedade* sem o seu consentimento” (II, 138). Suas idéias tiveram uma profunda correspondência com a realidade objetiva dos Estados Unidos do século passado, um país “lockeano”, com a figura do *farmer*, o pequeno granjeiro proprietário. É

considerado o pensador mais representativo de toda a tradição política estadunidense. Nas palavras de Louis Hartz: “O fato é que o liberalismo do granjeiro estadunidense foi [...] um produto do espírito de Locke implantado num mundo novo e não feudal [...]” (Hartz, 1955: 122).

Locke inaugura, em sua obra, o liberalismo, definindo os seus contornos essenciais até o presente e expondo a maioria dos temas tratados posteriormente: direitos naturais (humanos), liberdades individuais e civis, governo representativo, mínimo e constitucional, separação de poderes, executivo subordinado ao legislativo, santidade da propriedade, laicismo e tolerância religiosa. A despeito das contradições, ambigüidades e pontos obscuros em sua obra, seu pensamento político continua sendo uma das bases fundamentais do Estado liberal democrático contemporâneo.

A principal contradição de Locke e dos liberais contemporâneos decorre da sua incondicional defesa dos direitos naturais (civis ou humanos) e do direito de propriedade. Essa dualidade deu lugar a que, tanto os reformistas radicais quanto os ultra conservadores, se apoiassem em seus ensinamentos e extraíssem dela diferentes aspectos para fundamentar suas posturas. Nas palavras de George Novak: “os escritos de Locke personificaram de forma clássica o conflito insuperável entre os direitos humanos e as exigências da propriedade privada, conflito que persistiu ao longo de toda a trajetória da democracia burguesa. Ao colocar os direitos de propriedade no mesmo nível que a proteção das liberdades civis e inclusive por cima delas, Locke estava destinado a servir de mentor do liberalismo burguês assim como ao *laissez-faire* econômico e da livre empresa” (Novak, 1996: p. 119).

Como definir o liberalismo? O liberalismo tem diferentes variedades e tendências, mudando suas significações de acordo com as diferentes épocas e países. Especificar esse termo é uma tarefa muito árdua e difícil, tanto que um autorizado pensador liberal como Friedrich von Hayek propôs renunciarmos ao uso de uma palavra tão equívoca. Num sentido amplo, enfatiza a liberdade do indivíduo diante das restrições externas (Igreja, Estado, tradições, sociedade). Nos séculos XVIII e XIX, baseava-se na idéia do livre mercado e procurava limitar os poderes do governo através de mecanismos tais como o federalismo e a separação de poderes, embora não implicasse necessariamente a democracia⁶.

⁶ A conotação de “liberal” como tolerante e livre de preconceitos somente surge no século XVIII, e sua utilização como designação de um partido político aparece na Grã-Bretanha no início do século XIX. “Liberal” fazia referência aos *Whigs* mais progressistas no começo do século XIX e suplantará o termo *Whig* depois da Ata de Reforma de 1832, quando os *Whigs* se transformam no Partido Liberal e os *Tories* no Conservador. Nos Estados Unidos, “liberal” implicou posicionamentos progressistas e de esquerda, seja no partido Demo-

Os liberais conservadores invocam o princípio do livre mercado, do *laissez-faire*, e são hostis ao Estado, considerando a família e o mercado as instituições chave que alicerçam a sociedade. Outros liberais, mais à esquerda no espectro político, pensam que o direito à vida e à procura da felicidade implica o direito ao divórcio e ao aborto e, além destes, o direito não só à educação universal, mas também à proteção da saúde e a um generoso Estado benfeitor que torne efetiva a justiça distributiva.

Os princípios do liberalismo político clássico parecem estar negados atualmente no neoliberalismo contemporâneo, uma variante teórica do capitalismo desenvolvido que pouco parece se interessar pelo direito à vida e à liberdade. Um autodenominado “liberal”, conhecido jornalista argentino, confessou estar mais preocupado, durante a ditadura militar de 1976-83, pela flutuação do dólar nos mercados do que pela flutuação de cadáveres de supostos subversivos no Rio da Prata, jogados de aviões militares. Certamente John Locke se retorceu na tumba ao ouvir este comentário.

BIBLIOGRAFIA

- Adams, Ian 1993 *Political Ideology Today* (Manchester: Manchester University Press).
- Arendt, Hannah 1988 *Da revolução* (São Paulo: Atica).
- Ashcraft, Richard 1987 *Locke's Two Treatises of Government* (Londres: Alkn & Unwin).
- Baradat, Leon P. 1997 *Political Ideologies. Their Origins and Impact* (New Jersey: Prentice-Hall).
- Bobbio, Norberto e Bovero, Michelangelo 1986 *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Brooowski, J. e Mazlish, Bruce 1993 *The Western Intellectual Tradition* (Nova Iorque: Barnes & Noble).
- Copleston, F. C. 1971 *Historia de la filosofía* (Barcelona: Martínez Roca).
- Delumeau, Jean 1985 *La Reforma* (Barcelona: Labor).
- Dunn, John 1969 *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press).

crata ou no Republicano. Mais recentemente, os republicanos têm se identificado com os conservadores e os Democratas com o liberalismo, no sentido estadunidense, que implica intervenção do governo na economia, ajuda aos setores mais necessitados, e defesa dos direitos civis. “Liberal” nos Estados Unidos era um eufemismo para “socialista”. Alguns republicanos conservadores, em tom jocoso, falavam na “palavra L”, insinuando que “liberal” se tornou um palavrão. Ver “Hypocrisy and the ‘L’ Word” por Michael Kinsley (*Time*, Agosto 1, 1988).

- Garmendia de Camuso, Guillermina e Schnaith, Nelly 1973 *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Goldwin, Robert 1993 “John Locke” em Strauss, Leo e Cropsey, Joseph *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hartz, Louis 1955 *The Liberal Tradition in America* (Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich).
- Laski, Harold J. 1939 *El liberalismo europeo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Laslett, Peter 1988 “Introduction” em Locke, John *Two Treatises* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Locke, John 1985 *Carta sobre la tolerancia* (Madri: Tecnos). Edição a cargo de Pedro Bravo Gala.
- Locke, John 1993 *Political Writings* (New York: Penguin/Mentor) [Edição de David Wootton. Esta excelente recopilación inclui, além de suas obras políticas principais, várias cartas, artigos e ensaios, como, por exemplo: *First Tract on Government*, 1660/1, publicado pela primeira vez em inglês em 1961; *Second Tract on Government*, c. 1662 (1961); *Essays on the Law of Nature*, 1664 (1954); *The Fundamental Constitutions of Carolina*, 1669 (1670); *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor. Proposed by Mr. Locke, the 26th October 1697* (1789); entre outros].
- Locke, John 1998 *Dois tratados sobre o governo* (São Paulo: Martins Fontes).
- Locke, John 1999 *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (Madri: Alianza).
- Macpherson, C. B. 1968 “Introduction”, em Hobbes, Thomas *Leviathan* (Penguin: Middlesex).
- Macpherson, Crawford B. 1974 *La teoría política del individualismo posesivo* (Barcelona: Fontanella).
- Mayer, J. P. 1966 *Trayectoria del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Novack, George 1996 *Democracia y revolución* (México: Fontamara).
- Russell, Bertrand 1961 *History of Western Philosophy* (Londres: Unwin).
- Strauss, Leo 1953 *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press).
- Strauss, Leo e Cropsey, Joseph (orgs.) 1993 *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Vicens Vives, J. 1981 *Historia general moderna* (Barcelona: Editorial Vicens Vives).
- Wootton, David 1998 “Introduction” em Locke, John *Political Writings* (Nova Iorque: Penguin/Mentor).

ALEJANDRA CIRIZA*

A PROPÓSITO DE JEAN JACQUES ROUSSEAU: CONTRATO, EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE

ESTE TRABALHO procura estabelecer um percurso sobre alguns escritos de Jean Jacques Rousseau a partir de um conjunto de interrogações e hipóteses ligadas àquilo que de Rousseau ressoa acerca das relações entre contrato político, educação e subjetividade sob as condições atuais. Ou seja, não se trata de um estudo sobre Rousseau em sentido estrito, nem sequer é uma explicação dos nós centrais de sua perspectiva sobre o contrato social, a educação do cidadão, a subjetividade moderna, que excederia em muito os limites deste escrito¹. É apenas o traçado de

* Doutora em Filosofia e pesquisadora do CONICET – *Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas* (Conselho de Pesquisas Científicas e Técnicas). Docente na Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da Universidade Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Áreas de pesquisa relacionadas com a filosofia política e a teoria feminista.

¹ Existe uma enorme quantidade de trabalhos sobre Rousseau, entre os quais nos limitaremos a indicar apenas aqueles que consideramos estritamente indispensáveis. O trabalho de Jean Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, relaciona a vida e a obra de Rousseau ressaltando os aspectos trágicos ou simplesmente contraditórios. O de Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, constitui uma obra clássica que analisa os principais aspectos políticos da obra de nosso autor. As páginas que Ernst Cassirer dedica a nosso autor no contexto de sua *Filosofia do Iluminismo* são relevantes para uma compreensão global. O de Galvano Della Volpe, *Rousseau e Marx*, consiste numa análise de um ponto

uma espécie de itinerário através de uma seleção de textos exemplares: o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, o *Contrato Social*, o *Emílio* e *As Confissões*, a fim de elucidar as significações ligadas às noções de sujeito, contrato, igualdade e diferença, assim como as estratégias de delimitação do espaço possível para o jogo político.

A seleção dos eixos temáticos de leitura surge não só (muito embora seja provável que, aos efeitos do debate filosófico, bastasse com isso) das múltiplas leituras que a questão do contratualismo suscitou nos últimos anos no campo da teoria política, mas também da constatação do encanto duradouro do contrato (Rawls, 1984, 1993, 1996; Bobbio e Bovero, 1986; Pateman, 1995; Cobo, 1995; Thiebaut, 1991; Walzer, 1996; Ciriza, 1996, 1997). Encanto que decorre de seu caráter de solução teórica que permite imaginar uma ordem social capaz de articular em forma simultânea o consenso e as tensões inerentes à defesa dos interesses particulares, sem que o individualismo se torne ameaça extrema e desemboque na selvagem guerra de todos contra todos. O contrato oferece uma imagem de pacificação das relações dos indivíduos entre si, que emana da possibilidade de lateralização do conflito, colocado na origem da constituição do pacto social, mas atenuado na medida em que a necessária sujeição à ordem da lei, se não o evita, ao menos regula o abuso. Como se isso fosse pouco, a descontinuidade entre ordem familiar e política, entre vida pública e privada, assegura a paz doméstica, coloca em seu lugar homens e mulheres, pais e filhos, afirmando a ternura necessária dos vínculos familiares na medida em que desloca a questão da autoridade para uma ordem social que já não gira em torno da imagem da hierarquia inevitavelmente ligada à projeção da metáfora paterna da ordem familiar para a social, e sim ao muito mais razoável acordo voluntário entre indivíduos livres e iguais.

Embora hoje se insista sobre o fim da política moderna como parte de uma crise mais geral, a da própria modernidade, espreitada pela inflexão pós-moderna, a questão do retorno do discurso filosófico e político aos clássicos da modernidade madura adquire, a meu entender, o estatuto de um sintoma (Laclau, 1986)². Mais além, então, do debate sobre a pós-modernidade, afetado nos últimos anos por uma espécie de

de vista marxista da democracia. O breve porém contundente escrito de Louis Althusser gira sobre uma interessante leitura do contratualismo como produto de uma paradoxal alienação voluntária como condição de constituição do contrato social. Também Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero se ocupam de Rousseau em relação a uma leitura global do contratualismo e as origens do poder político. Finalmente, vale a pena citar o erudito e exaustivo estudo da teórica feminista espanhola Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean Jacques Rousseau.

² Laclau sustenta que nos encontramos diante de uma situação de crise da modernidade que põe em jogo a continuidade teórica e política referente ao conjunto de objetos, às for-

debilidade, estancado na circularidade das descrições (mais ou menos detalhadas, mais ou menos denegridoras ou panegíricas) das condições atuais de existência, mais além da crise das entidades da política moderna e das dificuldades para teorizar um tempo de perfis inconclusos e borrados, o retorno do contrato adquire relevância como sintoma (Fittoussi e Rosanvallon, 1997).

Um sintoma no qual ler, à moda psicanalítica talvez, aquilo que retorna dolorosamente, que tem que ver com o não resolvido, com as feridas abertas, com o que insiste como conflito e paradoxo, mas também como utopia e desejo de uma ordem social racional e pacificada nestes duros tempos de retorno neoconservador³.

É por isso que esta tentativa, esta espécie de intentona inacabada e fragmentada visa a uma releitura de Rousseau capaz de proporcionar alguma iluminação sobre as razões de seu retorno. Se Rousseau retorna, se guarda ainda algum interesse, é porque seu discurso adquiriu paradoxal atualidade. O autor de *O Contrato Social* foi capaz de teorizar as condições de constituição da ordem política moderna a partir de uma tese tão provocadora quanto paradoxal: o contrato se constitui como forma de organização da ordem social e política a partir de um estágio prévio de guerra de todos contra todos⁴. Mesmo em se tratando de uma solução filosófica diante do problema político de construção de uma ordem baseada no consentimento livre, num contexto carregado de ameaças para a própria sobrevivência dos seres humanos, é um recurso filosófico que põe em jogo as antinomias entre as quais a política se move, suas margens impossíveis: consenso e guerra, discussão livre

mas de relação entre os objetos e as formas de fazer política. Coincidimos em parte com este ponto de vista, no entanto, apostamos em tirar de um diagnóstico apenas parcialmente afim consequências diferentes, tanto teóricas quanto políticas.

3 Utilizo a noção de sintoma no sentido proposto por Slavoj Žižek, tomando-o como aquilo que resiste, o persistente núcleo que retorna como o mesmo através das sucessivas historizações e simbolizações, as tensões entre o cumprido e o não cumprido que determinam nossa ambígua relação com as heranças da modernidade, e que, a meu ver, remetem à tensão insuportável entre a juridização e a impossibilidade de garantir, além da petição de princípio, a construção de uma ordem social que concilie igualdade e liberdade, que articule o pessoal e o político sem se tornar uma imagem ameaçadora de guerra inextinguível entre os sexos (Žižek, 1992).

4 Ainda que a hipótese da guerra de todos contra todos convoque mais a imagem do *Leviatã*, Althusser assinalou que o grande desafio colocado por Rousseau consiste em ter estabelecido uma distinção entre o estado de natureza como puramente a-social, onde indivíduos isolados e errantes convivem pacificamente com a natureza, e o estado pré-social, nascido com a propriedade privada. As imagens da guerra de todos contra todos que o estado pré-social supõe são vividamente expressas por Rousseau no seguinte parágrafo: “À sociedade nascente seguiu-se um terrível estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, já não podendo voltar atrás nem renunciar às infelizes aquisições que fizera e trabalhando apenas para sua vergonha, pelo abuso das faculdades que o dignificam, coloco a si mesmo às portas de sua ruína” (Rousseau, 1993: 195).

e desinteressada e exercício direto da violência, estabelecem os limites para a prática política e constituem um dos assuntos recorrentes tanto para a teoria como para a prática política (Rancière, 1996)⁵.

A particularidade do contratualismo e, mais precisamente, da forma sob a qual Rousseau teoriza a constituição da ordem política, consiste na assunção expressa do volume de violência inerente às relações entre os homens, e a proposta de uma solução política que permita regulá-la. O contrato, isto é, “o ato pelo qual um povo é um povo”, acarreta um conjunto de operações destinadas a instaurar uma ordem consensual organizada em torno da abstração jurídica. Como indicou alguma vez Michel Pêcheux, a universalização das relações jurídicas e a instalação da legalidade e do direito no coração do ordenamento político são o específico das sociedades burguesas, a operação que permite invisibilizar as divisões da sociedade substituindo um mundo de fronteiras visíveis por um mundo de circulação universal de sujeitos e mercadorias (Pêcheux, 1986). No entanto, esse formalismo jurídico, a consideração de todos os indivíduos como se fossem iguais, implica, por sua vez, uma série sumamente complexa de operações de delimitação, exclusão e ficcionalização (esta última não só referida à questão da origem da sociedade). A igualdade perante a lei, requisito indispensável para o funcionamento do contrato, implica precisamente que o sujeito do qual se trata é produto de um conjunto de operações de exclusão. Cidadão e burguês convivem no mesmo corpo quase sem se tocarem mutuamente. O que chamei de cisões do contrato nasce precisamente dessa espécie de tentativa de suturar os conflitos reais, da série de operações de corte, separação e clausura que permitem construir uma imagem do jogo político como um espaço governado pela juridicidade e pela igualdade abstrata, ao mesmo tempo em que se despolitizam e recortam cuidadosamente as fontes do conflito social: as relações reais de desigualdade baseadas na propriedade, na diferença sexual, na raça, isto é, nos espaços de tensão impossíveis de solucionar pela via do acordo racional.

O propósito deste trabalho é, então, o de indagar sobre as condições do contrato, estabelecer as articulações entre construção da ordem política, educação cidadã e subjetividade, a fim de entender os desajustes que fizeram e ainda fazem possível o encanto duradouro do contrato, sua sedução como imagem de uma ordem social capaz de

5 Tomo de Rancière a tese de que as relações entre filosofia e política estiveram sempre cruzadas por uma profunda discrepância. Segundo sua perspectiva, o que se denomina filosofia política bem poderia ser o conjunto de operações através das quais a filosofia tenta acabar com a política, suprimir o escândalo do desacordo. Se a racionalidade da política consiste em pôr o desacordo em cena, a filosofia tem por princípio sua redução, sua consideração como simples mal-entendido.

manter um estranho equilíbrio entre a força da vontade geral inalienável e o interesse individual; entre a defesa da propriedade e a regulação do abuso dos poderosos; entre a igualdade perante a lei, sustento da ordem democrática, e a afirmação de um mínimo de igualdade real como condição e funcionamento do pacto e garantia de inclusão dos mais desprotegidos. Ao situar a igualdade jurídica no centro da ordem social, os modernos se tornam prisioneiros de um duplo dilema: por um lado, o da desigualdade, pois a lei não pode ser igual se for aplicada a sujeitos desiguais, e desiguais são os sujeitos em toda sociedade em que a propriedade funda a diferença de classes; por outro lado, o dilema dos diferentes, pois o combate contra os privilégios (mas também contra as particularidades: o lastro dos costumes, da religião, dos preconceitos) situa a todos, independentemente de sua raça, classe, sexo, em igualdade de condições para participar da coisa pública. O gesto de exclusão há de se realizar, de agora em diante, sem pronunciar uma só palavra, sob o risco de deixar em evidência as contradições das proclamações igualitárias (Fraisie, 1991).

A conhecida hipótese rousseauiana acerca da constituição da ordem social a partir de um pacto entre indivíduos abstratos nascidos livres e iguais tem como objetivo situar o cidadão no centro da cena, desamarrá-lo do terreno efetivo da história e do conjunto de relações sociais produzidos de maneira incessante pela desigualdade de riqueza, poder, oportunidades⁶. No entanto, Rousseau, provavelmente devido às condições sociais e políticas de seu tempo, advertia os riscos, as fragilidades e paradoxos do contrato.

Se a delimitação entre economia e política constitui uma operação necessária para a fundação da ordem contratual, ficando a distribuição da riqueza à mercê do azar do mercado e do mérito individual, uma segunda operação produz nos escritos de Rousseau a delimitação entre público-privado tão necessária para o funcionamento do contrato político. Trata-se de dissolver aquilo que Celia Amorós denominou “dilema Wollstonecraft”, isto é, o assunto do lugar designado às mulheres numa

⁶ As relações entre economia e política foram e são da maior complexidade e provavelmente um dos nós centrais do debate entre diferentes tradições teóricas e políticas. Sem pretender de modo algum fechar o assunto, é quase um lugar de senso comum, mas não por isso menos preciso como critério de demarcação, apontar que, enquanto a tradição liberal insiste sobre a autonomia da economia, considerada como assunto de interesse particular dos sujeitos e regulada pelas regras de mercado, a tradição marxiana insiste sobre a crítica ao formalismo jurídico que separa o burguês egoísta do cidadão abstrato. A inseparabilidade entre economia e política supõe, no caso da tradição marxiana, considerar os processos econômicos como base material das condições de existência, isto é, como conjunto de processos materiais ligados à produção e reprodução da vida humana, à organização das formas de dominação política, e aos modos de constituição do senso comum dominante na sociedade. Ainda assim, como assinalou Marramao, é necessário levar em conta as formas históricas específicas de articulação da dominação política.

ordem social baseada na igualdade (Pateman, 1995; Fernández, 1994)⁷, Somente pela via do estabelecimento de um lugar “naturalmente” designado para as mulheres, o da criação dos filhos e cuidado dos afetos, é possível a despolitização das relações de poder entre os sexos. Por um lado, como indica Rosa Cobo, a sensibilidade de Rousseau diante das desigualdades acaba naquelas ligadas à diferença entre os sexos; por outro lado, a idéia de uma ordem social que baseia sua legitimidade na igualdade não pode justificar a exclusão feminina a não ser através de uma série muito complexa de procedimentos.

A modernidade abriu a possibilidade de pôr em circulação as demandas das mulheres, implicando ao mesmo tempo a fundação de uma ordem sustentada sobre a base de uma rearticulação entre contrato político e contrato sexual que, longe de contribuir para a emancipação das mulheres, permitiu a construção de novas estratégias de exclusão⁸. O obstáculo estava no corpo. A possibilidade de ingressar como sujeito de direito à ordem social e política implica a abstração do corpo, a renúncia ao corpo real para ingressar, em qualidade de indivíduo “sem atributos”, como membro do corpo social (Cobo, 1995; Fraisse, 1991). Ainda assim, a força emancipatória da figura do contrato incluiu as próprias mulheres. O raciocínio é simples e seria esgrimido pelas pioneiras do feminismo, de Olympe de Gouges até Mary Wollstonecraft: uma ordem

7 Do ponto de vista de Carole Pateman, o “dilema Wollstonecraft” consiste, para as mulheres, em demandar igualdade, ou seja, direitos equivalentes, e ao mesmo tempo ser consideradas na especificidade da diferença. Para as feministas herdeiras da Ilustração, a questão é não serem tratadas como subordinadas, mas sim como diferentes. O que Pateman chama de “dilema Wollstonecraft” não era outra coisa que a tensão entre igualdade e diferença, tensão que atravessa, eu me atreveria a dizer, a maior parte da produção teórica feminista (Pateman, 1995: XIII).

8 Continuo, neste ponto, com a interpretação de Carole Pateman e de tantas outras teóricas feministas. Da perspectiva de Pateman, a fundação da ordem política moderna supôs a mudança de estatuto do pacto patriarcal, não mais derivado do exercício da autoridade paterna, mas sim de um pacto fraternal entre homens. Pateman toma como exemplo e analisa a polêmica entre Locke e Filmer. Locke, em *Two Treatises on Civil Government*, enfrenta Filmer, autor de *Patriarcha* e *Observations Concerning the Original Government*, o qual tenta legitimar o direito divino dos reis equiparando a autoridade do rei com a paterna e estabelecendo para ambas uma comum origem divina. A cisão entre poder doméstico e poder político, que Locke realiza claramente, ligou-se ao estabelecimento de duas esferas nitidamente demarcadas e opostas: a esfera privada, natural das mulheres, e a esfera pública, masculina, opõem-se, mas adquirem seu significado uma pela outra. A demarcação entre um espaço público, masculino e politizado, e um privado, feminino e sentimentalizado, contribuiu para a despolitização das demandas das mulheres. Porém, e simultaneamente, a fundação da ordem política sobre a exigência de igualdade formal e consenso abriu a brecha pela qual foram se filtrando os clamores dos desiguais e dos diferentes. Em poucas palavras, trata-se de uma tensão que Patricia Gómez expressou com clareza: a questão das mulheres é a da inclusão excludente. O mesmo gesto que as inclui enquanto formalmente iguais é aquele que as exclui enquanto realmente diferentes.

social baseada na igualdade não pode excluir as mulheres sob pena de fundar uma nova forma de privilégio, desta vez baseado no sexo⁹.

Uma leitura contemporânea de Rousseau, do meu ponto de vista, situa-se diante de uma encruzilhada extremamente complexa. Por um lado, é indubitável que o contrato constitui o emblema da ordem burguesa e a referência fundadora do liberalismo. Isto é, o contratualismo esteve e está ainda ligado a uma tradição política e teórica determinada, e pode, sem dúvidas, ser lido como simples farsa da ordem burguesa. Por outro lado, ao menos em sua versão rousseauniana, constitui uma das mais claras justificações do patriarcado moderno. No entanto, como indicou Bidet, a importância acordada ao contrato deve-se à relação mantida com a estrutura fundamental do mundo moderno: “O próprio da modernidade é que a dominação se articula de modo específico com uma forma de contratualidade que não pode deixar de afirmar suas exigências” (Bidet, 1993: 22). Tais exigências supõem a exclusão de qualquer idéia de hierarquia natural, embora para isso seja preciso desenvolver uma estratégia de construção da figura do cidadão como indivíduo sem atributos. A difícil articulação entre os atributos reais do sujeito e a igualdade jurídica como elemento obrigatório e fundacional da ordem política moderna constitui um dos dilemas que é preciso enfrentar. A complexidade da posição rousseauniana, sua invejável capacidade para advertir as ameaças e a precariedade da ordem contratual, simultâneas à sua aguda percepção da centralidade da lei, constituem um provocador desafio, não só para enfrentar a insubstituível experiência de leitura de seus textos, mas também para contar com um agudo observador das inevitáveis tensões ligadas à construção de uma ordem organizada sobre a legalidade, essa complexa ficção que permite transmutar a posse em propriedade, mas que ao mesmo tempo protege a cada um das ameaças do exercício direto da violência e dos azares da arbitrariedade.

1. ROUSSEAU, OU O DISCRETO ENCANTO DO CONTRATO SOCIAL

No agitado período entre o século XVIII e o XIX, no contexto de uma sociedade que assistia à dissolução do antigo regime sem que o novo terminasse de nascer, circulavam todo tipo de escritos e panfletos próprios de uma filosofia que procurava na terra e no céu os objetos de sua reflexão. Jean Jacques Rousseau –nascido em Genebra em 1712 e morto

9 O argumento de Mary Wollstonecraft é claro e contundente: “Mas se as mulheres hão de ser excluídas sem ter voz nem participação nos direitos da humanidade, demonstrei primeiro, para assim refutar a acusação de injustiça e falta de lógica, que elas carecem de inteligência, senão esta falha em vossa nova constituição porá de manifesto que o homem se comporta inevitavelmente como um tirano, e a tirania, seja qual for a parte da sociedade para a qual apontar a ponta de seu canhão, socava os fundamentos da moral” (Wollstonecraft, 1977: 23).

em Ermenonville, França, em 1778– fazia parte da pletera de intelectuais ligados à Ilustração francesa, que incluía, entre outros significativos, os enciclopedistas Diderot e D'Alembert, o próprio Voltaire e o filósofo e defensor do ingresso das mulheres ao direito de cidadania Antoine Marie de Condorcet¹⁰. Rousseau consegue sintetizar, com clareza, as articulações possíveis entre política, educação e subjetividade nascidas dos conflitos de um tempo no qual, como aponta Ernst Cassirer, “tudo foi discutido, analisado, removido, dos princípios das ciências até os fundamentos da religião revelada, dos problemas da metafísica até os do gosto, da música até a moral, das questões teológicas até as da economia e do comércio, da política até o direito de gentes e o civil” (Cassirer, 1943: 18)¹¹. Os tempos luminosos da Ilustração haviam colocado políticos, filósofos e literatos da época diante da necessidade de se enfrentarem a uma série de processos sociais que desembocariam na explosão revolucionária de 1789. Os ilustrados se dispunham a levar a cabo o trabalho de emancipação da autoculpada minoridade, e não se deteriam diante da religião nem dos mistérios da autoridade terrena. Nunca tão verdadeira a afirmação de Kant a respeito da função da filosofia moderna: pensar os problemas do próprio tempo submetendo-os a um exame racional, como o fim de se emancipar da autoculpada minoridade (Kant, 1964).

As formas de legitimação do exercício do poder político, baseadas no nascimento e na tradição, sustento do antigo regime, desmoronavam sob o peso dos acontecimentos. A reforma protestante, a revolução inglesa, as guerras de religião, a acirrada defesa de seus privilégios, que, ao menos na França, a nobreza continuava exercendo, contribuíram para gerar um clima político e intelectual que favoreceu o contratualis-

10 As condições de conformação de uma elite intelectual ilustrada são assinaladas por Vovelle. Não se trata apenas de uma elite que contribui para a construção de uma filosofia, a da Ilustração, que haveria de se tornar parte do senso comum burguês, mas também de um setor em alguma medida autônomo, cuja produção estava organizada sobre uma série de mecanismos: a hegemonia do francês como língua culta; as redes de sociabilidade que se criam ou reforçam nas academias, o fenômeno maçônico. Tudo parece favorecer a formação da República das Letras, que monta também, sobre a divisão estamental tripartite do antigo regime, a cisão entre elites e massas. “A elite ilustrada questiona as divisões históricas da sociedade estamental e interfere como contraponto das classificações por classe. É nessa mesma sociedade que a nova burguesia fundada sobre um sistema de valores partilhado, cuja base é o espírito das luzes, ganha força” (Vovelle, 1992: 24).

11 Existe uma velha polêmica acerca da posição de Rousseau no que diz respeito tanto à Ilustração quanto à Enciclopédia. Há quem se incline a uma leitura “romântica” de Rousseau, considerado como um adversário das luzes. Do meu ponto de vista, embora Rousseau não coincida plenamente com as versões mais radicais da Ilustração, sua proposta de fundação de uma ordem contratual não implica apelação a sentimentalismo algum, e sim muito mais uma tentativa de fundação de uma vontade ética nova, acorde com a natureza (Cassirer, 1943).

mo como tentativa de cancelar a ordem presente para construir outra sobre alicerces mais seguros.

Entre 1762 e 1782, Rousseau produz três escritos, provavelmente os mais significativos de sua produção filosófica, atravessados pelo dilema da fundação da nova ordem, a educação, a subjetividade individual. *O Contrato Social*, publicado em 1762; as *Confissões*, escritas entre 1765 e 1770 mas publicadas alguns anos depois da sua morte em 1782; e o *Emílio*, que, como o próprio Rousseau indica em *As Confissões*, viu a luz apenas dois meses após a publicação de *O Contrato* (Rousseau, 1999).

Do nosso ponto de vista, a estratégia rousseauiniana, independentemente de sua intencionalidade como autor, consiste precisamente em produzir discursos diferenciais destinados a espaços assimétricos. A diferença entre *O Contrato*, *Emílio* e *As Confissões* não são só temáticas, mas também de delimitação dos modos sob os quais se lida com a noção de sujeito a fim de delimitar os atributos que podem ser postos em jogo nos espaços diferenciais e relativamente autônomos da economia e da política, do público e do privado. Se o Rousseau de *O Contrato* aposta na construção de uma noção de sujeito como indivíduo sem atributos, tal como a solução do problema da ordem política exige, em continuidade com as teses apresentadas no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755), no sentido de que onde termina um escrito começa o outro, o Rousseau de *As Confissões* constitui um exemplo daquilo que permanecerá como um traço do indivíduo moderno, isto é, a demanda de individuação, no sentido de originalidade e respeito por sua própria interioridade. O *Emílio*, diferentemente, é um texto estratégico no qual se dirime a nova função da educação. Nesse sentido, articulado a *O Contrato* –dado que, como bom ilustrado, Rousseau, não podia deixar de ver na educação a condição de razoabilidade do pacto social e o meio que possibilitaria a construção de uma ordem organizada sobre a natureza humana e não sobre a frágil e contrafeita convenção– a forma de escrita o aproxima de *As Confissões*. Se admitimos que a educação cumpriu historicamente a função de sujeitar o sujeito individual à ordem social, a educação para a nova ordem, uma ordem não mais concebida como ligada à tradição e aos costumes, às formas de legitimação das sociedades de soberania, assenta-se sobre um conjunto de procedimentos que, seguindo a natureza, hão de garantir a formação de um tipo de sujeito que estará em condições de contratar livremente a constituição da nova ordem social. As vinculações entre o *Emílio* e *O Contrato* são claras não só por questões de proximidade temporal. Diz Rousseau:

Adapta ao homem a educação, não ao que ele não é [...] Os fiéis na ordem atual da sociedade, sem refletir que está sujeito a inevitáveis revoluções e não os é dado precaver a que pode tocar a vossos

filhos [...] Vamos nos aproximando do estado de crise e ao século das revoluções. Creio impossível que durem ainda muito tempo as vastas monarquias da Europa; todas têm brilhado e todo estado que brilha traça sua ruína. Outras razões tenho mais peremptórias que esta máxima; mas não convém dizê-las e qualquer um as vê de sobra (Rousseau, 1968: 126).

O contrato constitui a escapatória teórica de Rousseau diante da constatação das calamidades que a ordem social estabelecida reparte generosamente entre os seres humanos. Cético tanto a respeito da perfectibilidade do espírito humano como das bondades da ordem social, a “solução contrato” apresenta uma tensão decorrente da dureza do diagnóstico inicial, no *Discurso*, e dos traços abstratos e normativos do contrato. Uma espécie de mal menor; o contrato é resultado de um pacto voluntário no qual uns perdem a liberdade para garantir a outros a propriedade. No entanto, e eis aqui o paradoxo, o contrato é produto da aceitação racional dos sujeitos, é a saída que há de permitir a atenuação dos males nascidos da ruptura em relação ao estado de natureza, dado que surge do trânsito por um estágio que não coincide exatamente com o estado puramente a-social no qual os homens, auto-suficientes e isolados, podem se bastar a si mesmos. No estado pré-social existe a propriedade, e com ela a ameaça de exercício direto da força, um estado de guerra de todos contra todos que impulsiona os sujeitos a renunciarem à sua liberdade natural a fim de transformar a simples propriedade em posse legítima. O contrato é, porém, um estado transitório, ameaçado pela corrupção, que deve conduzir à dissolução dos laços sociais e à necessidade de um novo contrato. O ato pelo qual “um povo é um povo” não só implica o trânsito do estágio da guerra de todos contra todos à condição de sociedade, mas também uma operação que transforma o homem em cidadão. Do mesmo modo que, pela aceitação da ordem da lei, a criança ingressa na ordem humana, a ordem do contrato implica um conjunto de operações através das quais o sujeito renuncia ao instinto, à posse produto da força, aos seus interesses particulares, em benefício da racionalidade, do direito, da propriedade, da liberdade geral, e não mais o apetite como único limite do que pudesse desejar. Da perspectiva de Rousseau, o estado social deve se basear na moderação, pois, caso contrário, em vez de substituir a desigualdade natural por igualdade social, só se conseguirá a legitimação do abuso, e então não é vantajoso para os homens: “as leis são sempre úteis para os que possuem e prejudiciais para os que nada têm”, de onde segue que “sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: serve somente para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação” (Rousseau, 2003: 30).

Tal como indica Marx, há uma série de operações pelas quais, em virtude do ato que faz de um povo um povo, o sujeito se transmuta de indivíduo egoísta em cidadão. Não se trata apenas de um sujeito que abriu mão de suas miras particulares, mas sim de uma autêntica conversão: o indivíduo egoísta, abandonado aos seus próprios recursos, à força desatada de seus impulsos e desejos, à defesa sem limites nem trégua de seus interesses privados, ao ingressar no corpo político consente em adquirir um ponto de vista geral, renuncia à sua liberdade natural em benefício de uma liberdade inteiramente nova: a liberdade civil. A substituição da vontade particular pela vontade geral que visa à igualdade é o que faz os indivíduos verdadeiramente livres, pois a liberdade não consiste no mero arbítrio, mas sim na obediência à lei. Rousseau afirma:

pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir (Rousseau, 2003: 33).

No entanto, o problema do qual se trata é o de uma tensão não resolvida enquanto: “a vontade particular, por sua própria natureza, tende às predileções, enquanto a vontade geral propende para a igualdade” (Rousseau, 2003: 34)

Nesse ponto, Rousseau é inimitavelmente consciente do alto grau de renúncia e dor que resulta da operação, sempre inconclusa, de substituição da vontade particular pela geral, dado que esta não se constitui por simples adição de interesses. Daí a fragilidade do corpo político, sujeito às tensões entre vontade geral e vontade particular; entre o soberano e o indivíduo, precisamente porque o contrato está constituído pela vontade livre dos indivíduos contratantes, ao mesmo tempo em que estes não procedem simplesmente a somar, sem mais, suas vontades particulares.

Baseado no acordo racional entre sujeitos transformados em livres e iguais por um ato de abstração de seus corpos reais, de supressão de seus interesses particulares, de renúncia à realização de atos de força, abuso ou arbitrariedade, o contrato é, ao mesmo tempo, a condição de defesa da propriedade. É por isso que o contrato implica a edificação de uma ordem tão frágil quanto abstrata. Se a vontade geral só pode se constituir pela renúncia aos interesses particulares em benefício da igualdade, e se, por sua vez, nada é comparável à força do contrato, que tem tanto domínio sobre as partes que o compõem quanto um homem sobre o seu próprio corpo, as possibilidades de que a ordem assim constituída tenda à regulação central das relações entre os indivíduos é enorme. Rousseau diz:

Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, recebe, como ficou dito, o nome de soberania (Rousseau, 2003: 39).

Mas o contrato é, simultaneamente, a instância de salvaguarda dos interesses particulares e da propriedade. O próprio Rousseau assim o adverte no *Discurso* e inclusive em *O Contrato Social*, e, quando se pode observar uma atenuação da radicalidade da crítica à questão da propriedade privada no *Contrato*, o diagnóstico inicial mostra até que ponto a questão da propriedade é, para o genebrês, uma inesgotável fonte de conflitos. Rousseau diz:

foi assim que as usurpações dos ricos, as pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, ao abafarem a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça [...] Levantava-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante um conflito perpétuo que só terminava por combate e assassínios. À sociedade nascente seguiu-se um terrível estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, já não podendo voltar atrás nem renunciar às infelizes aquisições que fizera e trabalhando apenas para sua vergonha, pelo abuso das faculdades que o dignificam, colocou a si mesmo às portas de sua ruína” (Rousseau, 1993: 195).

A regulação das relações entre economia e política aparece então como um dos nós problemáticos do contrato. Se, do mesmo modo que a natureza permite a cada um o domínio do próprio corpo, a vontade geral, como expressão estritamente política do acordo, há de governar o mundo das paixões particulares e da sede de riqueza, é inevitável a regulação preventiva da acumulação, ou seja, uma leitura jacobina, no melhor dos casos, que inclua a regulação das relações mercantis. No entanto, esta é apenas uma das leituras possíveis de Rousseau, não a única. Em sentido estrito, a antinomia entre interesse particular e geral se resolve teoricamente pela via do deslocamento. A igualdade rousseauiniana está organizada sobre a renúncia aos interesses particulares e inclusive ao corpo real. É preciso, então, considerar a igualdade enquanto igualdade jurídica: igualdade de direitos e igualdade perante a lei: “o pacto social estabelece tal igualdade entre os cidadãos que todos eles se comprometem sob as mesmas condições e devem gozar dos mesmos direitos” (Rousseau, 2003: 41). Em poucas palavras: é a lei, e não a propriedade, o que nos faz iguais.

Ameaçado pela fragilidade que a tensão entre as vontades particulares introduz em seu seio, o recurso rousseauiniano ao caráter impessoal da lei permite solucionar teoricamente a questão da ordem

social que, ao mesmo tempo em que considera os indivíduos como se fossem iguais, não pode se imiscuir no espaço da economia.

A lei considera os súbditos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular. Assim, a lei pode perfeitamente estatuir que haverá privilégios, mas não pode concedê-los nomeadamente a ninguém. Pode criar diversas classes de cidadãos, e até especificar as qualidades que darão direito a essas classes, porém não pode nomear os que nela serão admitidos (Rousseau, 2003: 47).

Daí para o véu de ignorância de Rawls não há mais do que um passo¹². A desigualdade é inevitável, só se trata de regulá-la, de transformá-la num mecanismo impessoal que não marque desde o início o destino de cada sujeito.

A colocação do direito e da igualdade política marcada por uma profunda ilusão de racionalidade e consenso livre, mas isso ao preço da exclusão dos sujeitos reais, de suas desigualdades efetivas, no coração do contrato social possibilita, indubitavelmente, a fundação de uma ordem social, de seus corpos considerados aos efeitos da construção do acordo como se fossem corpos incorpóreos¹³. As pessoas são, aos efeitos do contrato, públicas e privadas e, como tais, independentes: “Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas privadas que a compõem, e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela” (Rousseau, 2003: 39). O contrato garante, de maneira simultânea, a igualdade jurídica e as preferências subjetivas. Não obstante, tais preferências são consideradas de modo a não poderem se constituir em assunto de conflito real, pois o contrato se funda na tolerância, sempre e quando essas diferenças possam ser tratadas exclusivamente como meras dessemelhanças interpessoais¹⁴.

12 O véu de ignorância rawlsiano procede, na verdade, de uma leitura em chave contratualista do imperativo categórico kantiano: o véu de ignorância coloca os sujeitos “às cegas” diante da ordem social. No entanto, o construtivismo kantiano em Rawls não indica identidade, mas sim analogia. O véu de ignorância é, do mesmo modo que a hipótese do estado de natureza, a condição a partir da qual as pessoas, livres e iguais, entram em acordo sobre a constituição da ordem social com abstração das contingentes posições que ocuparem no mundo social, a fim de chegar a um acordo equitativo acerca dos princípios de justiça política.

13 Utilizo ilusão não só no sentido de engano, mas sim de ilusão necessária que sustenta a ordem social, tal como indica Marx em *A ideologia alemã*. Para dizê-lo nos termos de Marx: se o mundo se vê invertido é porque o está.

14 Da perspectiva de Sheldon Wolin (1996), o modo de suportar as diferenças nas democracias modernas consiste em sua transformação em simples diversidade. Em todo caso, as diferenças de consciência, costumes, ilustração constituem esse tipo de diversidade tolerável, o que não ocorre com a diferença corporal.

A formalização e juridização da cena política têm como benefício inquestionável o fato de apresentarem o contrato como produto do consenso, proporcionando simultaneamente a ilusão de regulação das relações dos sujeitos entre si através da distribuição de direitos e obrigações estabelecidos segundo uma regra abstrata que não considere as particularidades. O contrato funciona necessariamente sobre a homogeneização e a abstração, a renúncia do corpo real em benefício de um corpo abstrato, mas não por isso menos corruptível: o corpo social. No entanto, o reprimido retorna, as desigualdades não podem se inscrever na ordem da política a não ser sob a forma de limite. A ameaçante desigualdade que força a contratar é, ainda assim, impossível de conjurar, é o fator de dissolução que rói, com sua carga de injustiças, as bases do contrato a partir de dentro, até torná-lo escassamente sustentável (ou ao menos isso era o que Rousseau imaginava)¹⁵. Nenhuma ordem política é possível quando a seguinte condição não pode ser cumprida: “que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se” (Rousseau, 2003: 63). O contrato requer ficções orientadas à juridização da ordem política, procedimento através do qual, como indica Rancière, se procura a liquidação da relação litigiosa entre as partes¹⁶.

Por um lado, a ficção da origem, a quimera do estado de natureza como estágio prévio de igualdade e liberdade, onde encontramos indivíduos imersos numa relação transparente consigo mesmos e com a natureza, despojados de cultura, linguagem, propriedade, família. Em segundo lugar, a ficção da substituição do corpo real dos sujeitos por um novo corpo, incorpóreo e desmarcado, indiferenciado e etéreo, embora corruptível: o corpo social. Recorrer ao estado de natureza permite a crítica dos costumes e dos privilégios ao contrastar a imagem das calamidades que a saída do estado de natureza trouxe para a espécie humana –ao instalar no coração de cada homem e da sociedade afecções e ambições, desigualdades e injustiças, luxos e misérias, arbitrariedades e tropelias que o isolamento teria evitado– e proporciona, além do

15 Um dos pontos mais interessantes da teoria rousseauiana consiste na capacidade de seu autor para advertir o que ele considera como a corruptibilidade do corpo político. Rousseau foi considerado por isso o teórico do direito de rebelião, e de fato esse seria seu uso imediato, tomado como o inspirador das políticas jacobinas. No *Contrato*, indica que: “não há no Estado nenhuma lei fundamental que não se possa revogar, nem mesmo o pacto social; porque, se todos os cidadãos se reunissem para romper esse pacto de comum acordo, não há dúvida de que ele seria muito legitimamente rompido” (Rousseau, 2003: 121-122).

16 “A modernidade não só põe os direitos subjetivos no lugar da regra objetiva do direito. Inventa também o direito como princípio filosófico da comunidade política e esta invenção vai ao encontro da fábula de origem [...] feita para liquidar a relação litigiosa entre as partes” (Rancière, 1996: 103).

mais, o modelo de organização da nova ordem social. Por outro lado, a substituição do corpo real pelo ficcional permite a transfiguração do sujeito concreto em cidadão abstrato, expulsando ao mesmo tempo as diferenças sociais do espaço político.

Se a eliminação das diferenças econômicas, a célebre questão da propriedade, permanece em Rousseau como uma tensão não resolvida, como a falha de origem que é ao mesmo tempo a condição do contrato, a questão das consequências políticas das diferenças entre os sexos fica submetida a operações muito mais sutis.

Se os contratantes, como indicou Carole Pateman, são indivíduos abstratos, e se o contrato social se organiza sobre a base da derrota política das mulheres, estas não serão sequer consideradas no processo de constituição da ordem social, exceto enquanto guardiãs do lar, dos sentimentos e da família¹⁷. Na medida em que não são indivíduos, não possuem de modo algum o estatuto necessário para participar na conformação da ordem social.

O sexo merece escassas considerações em relação ao contrato. Se as diferenças baseadas no desigual acesso à propriedade haviam sido consideradas com crueza no *Discurso* (onde é a defesa da propriedade por parte dos ricos o que dá origem à sociedade civil) e atenuadas em *O Contrato*, as observações acerca da diferença sexual são diretamente apagadas. As referências ao corpo político somente consideram os indivíduos que o conformam como indivíduos abstratos. As observações de Rousseau acerca da questão da sexualidade seriam transferidas para o *Emílio* e para *As Confissões*. Um indício do diferente estatuto dado ao contrato político e ao sexual se evidencia pelo recurso a diferentes formas narrativas. Os relatos destinados a garantir a reclusão das mulheres não partilhavam o espaço da teoria ou do ensaio político, mas sim o da pedagogia, dos livros de bons costumes, dos manuais domésticos e dos romances. Não é casual o fato de o próprio Rousseau se ocupar do

17 Quando Pateman se refere à derrota política das mulheres, está aludindo à despolitização do mundo privado, considerado como o mundo “naturalmente feminino”. Do meu ponto de vista, não se trata apenas disso. Se para a edificação da ordem política moderna foi preciso estabelecer uma forte demarcação entre o mundo público e o mundo privado e a reclusão doméstica das mulheres, também é inquestionável que só uma ordem proclamada igualitária possibilitou a existência de um espaço de enunciação para as demandas das mulheres. Entretanto, quando efetivamente as mulheres ingressaram ao espaço público, em tempos das revoluções burguesas, o processo estaria marcado pela ambigüidade da demanda igualitária. Mesmo tendo sido protagonistas, junto como os homens, durante o ciclo ascendente das revoluções, a construção da nova ordem burguesa não precisava delas no espaço público. Os jacobinos acabariam com a vida de Olympe de Gouges, as próprias “tricoteusses” submergiram Théroigne de Méricourt na loucura, as direções políticas das revoluções latino-americanas consumaram a exclusão do espaço público das revolucionárias: nem Manuela Sáenz nem Juana Azurduy encontrariam lugar a não ser no silêncio, no afastamento, na pobreza e no exílio.

assunto no quinto capítulo de seu romance pedagógico, *Emílio*, quando trata da educação de Sofia. De alguma maneira, se Rousseau é capaz de perceber o problema das mulheres e das formas de sua inclusão numa ordem política igualitária, ele tem uma resposta que, baseada nas diferenças anatômicas entre os sexos, assegura aos homens o exercício indisputável da autoridade política.

O contrato se edifica sobre mais uma desigualdade, mas esta é diretamente silenciada e reprimida: a desigualdade entre os sexos. “A divisão do trabalho entre homens e mulheres, junto com a instituição da paternidade confere à família um caráter claramente patriarcal ao tempo que senta as bases da designação de um papel subordinado às mulheres. A diferença sexual leva as mulheres a uma situação de inevitável e irremissível dependência em relação ao homem” (Cobo, 1995: 125). É claro que, em Rousseau, o estado de natureza é o referente do sujeito político de *O Contrato*, enquanto o referente da mulher é o estado pré-social da era patriarcal. A mulher do estado pré-social já foi introduzida no espaço privado e, portanto, privada da condição de indivíduo contratante.

O primeiro estado de natureza contém os elementos que se articularão no espaço e na vida social. Embora no estado de natureza haja tanto homens quanto mulheres, o indivíduo masculino será educado sobre o ideal do homem natural. Já para as mulheres, a saída do estado de natureza tem conseqüências irreparáveis. O trânsito pelo estado pré-social as despojou de força e ferocidade, ligando-as ao espaço doméstico de forma definitiva. Se para o indivíduo masculino, o sujeito político do contrato, o círculo se inicia no estado de natureza para culminar no ingresso à ordem política após a sua educação como homem e cidadão, para a mulher o estado de natureza, única liberdade que conhecerá como fêmea errante, deixa espaço para a reclusão doméstica que já não haverá de abandonar. Durante o estado pré-social, segundo Rousseau:

Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem o auge recíproco e a liberdade os seus únicos vínculos; foi então que se estabeleceu a primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos, que até então tinham apenas uma. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto o homem ia a buscar a subsistência comum. Os dois sexos começaram assim, com uma vida um pouco mais indolente, a perder um tanto de sua ferocidade e de seu vigor (Rousseau, 1993: 185-186).

A sujeição das mulheres ao espaço privado em virtude do contrato sexual é prévia ao contrato político. Se o contrato político se edifica sobre o contrato sexual, a reclusão doméstica transformou, de maneira definitiva, as mulheres em guardiãs dos afetos e da prole. Reclusas no espaço

doméstico, as mulheres são irrelevantes politicamente. Como indica Carole Pateman, o processo que culmina no pacto social somente inclui os homens, produzindo efeitos diferenciais em relação às formas de inclusão dos sexos no espaço público. Se em princípio todos os homens são iguais, não são as mulheres, mas sim os indivíduos masculinos os interpelados. No entanto, a ambigüidade da proclamação igualitária desataria as demandas políticas da primeira onda de revolucionárias e feministas.

2. EMÍLIO, OU A EDUCAÇÃO DO CIDADÃO. SOFIA, OU A DOMESTICAÇÃO DA MULHER

Se a sociabilidade é ao mesmo tempo inevitável para o homem e a fonte de todos os males, a solução proposta em *O Contrato* irá na direção de reconstruir a sociabilidade imitando a natureza. Para isso é preciso um protocolo que não se pode cumprir num tratado de filosofia política. Os detalhes da arquitetura da ordem social devem ser procurados no *Emílio*, o texto de pedagogia que há de construir as pontes entre o sujeito político, um indivíduo abstrato e assexuado, e o sujeito privado, dotado de uma subjetividade densa que inclui crenças, sentimentos, história pessoal, educação, sexualidade, corpo.

Se, por um lado, a tensão entre o burguês e o cidadão permanece como ameaça de dissolução da ordem social e requer de uma petição de princípio normativa em *O Contrato*, a tensão entre o indivíduo abstrato e o sujeito individual dotado de determinações é conduzida por Rousseau ao campo da educação, da reforma dos costumes e da religião civil. Se Rousseau é capaz de considerar a questão do indivíduo masculino e de sua educação com a finalidade de incorporá-lo ao mundo político, é precisamente porque o problema da educação jamais dependeu só de considerações individuais, mas também da função que lhe é designada em relação com um projeto político. A questão das mulheres, diferentemente, a forma de tratamento da diferença sexual, um dos pontos relevantes do *Emílio*, tende a converter a demanda igualitária das mulheres num assunto que há de ser expulso do campo da política. É preciso, então, trazer a questão do problema a partir do qual Rousseau propõe como solução a fundação do contrato. Existem ao menos duas formas de apelação ao estado de natureza que permitem explicar de alguma maneira os desajustes da ordem social proposta por Rousseau: de um lado, o estado de natureza, estado de auto-suficiência e solidão, há de fundar a idéia de uma educação para a autonomia e a liberdade capaz de produzir indivíduos contratantes; do outro, a apelação ao estado pré-social, onde se encontram a origem da propriedade e da família. Dos dilemas que o estado pré-social coloca decorrem a idéia do contrato como regulação do abuso inevitável

e a separação do espaço doméstico como lugar da família, da domesticidade e dos afetos. Do estado de natureza procedem os princípios críticos da ordem estabelecida, a desnaturalização do dado como imodificável, a expectativa de produzir alguma modificação capaz de devolver ao sujeito aquilo que constitui o seu direito natural: liberdade e igualdade. Os elementos constitutivos do homem natural hão de se reproduzir no homem social, enquanto que a educação da mulher há de se fundar sobre uma série de procedimentos extremamente complexos: a descrição sentimentalizada da origem da sociedade familiar, a desarticulação entre autoridade paternal e social, o deslocamento do “é” para o “deve ser”.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* pode-se encontrar a chave da diferença entre espaço público e privado, entre uma forma pré-social de ligação entre os sujeitos estruturada em torno dos afetos e da domesticidade, e a ordem social, que, em princípio, não consiste mais do que em convenções, em relações de intercâmbio reguladas pelo direito, pela vontade, pela escolha racional. Da perspectiva de Rousseau:

Os primeiros desenvolvimentos do coração decorreram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver juntos fez nascer os mais doces sentimentos porventura conhecidos pelos homens, o amor conjugal e o amor paterno (Rousseau, 1993: 185).

Contudo, os ternos laços de afeto sobre os quais a família se funda, que constituem, ademais, a base da divisão sexual do trabalho e das diferenças de educação entre os sexos, não geram autoridade, ao menos não no sentido político.

A ruptura dos laços genealógicos que tanto a filosofia clássica quanto as formas de exercício do poder das sociedades do antigo regime haviam estabelecido entre espaço público e privado, assim como a perda de funções econômicas por parte da família, possibilitam a inversão contratualista. Bobbio diz:

Na medida em que a sociedade familiar sai de cena, e é substituída por um estado de fato no qual os indivíduos livres e iguais não têm outra conexão que a que decorre da necessidade de trocar os produtos do seu trabalho, ela perde toda função econômica, e conserva exclusivamente a função de procriação e de educação da prole (Bobbio, 1986: 84).

Diferentemente das formas tradicionais de legitimação, ligadas ao uso recorrente da metáfora paterna, a ordem moderna nasce de um pacto fraterno, isto é, entre indivíduos livres e iguais, que decidem por meio de um ato voluntário constituir a sociedade e delegar o exercício do po-

der sob uma forma de governo acordada pelos pactuantes¹⁸. Do mesmo modo que o governo recebe sua legitimidade do pacto, a autoridade paternal é derivada da constituição da sociedade civil: “Em vez de dizer que a sociedade civil deriva do poder paterno, cumpriria, ao contrário, dizer que é dela que esse poder tira sua principal força: um indivíduo só foi reconhecido como o pai de outros quando estes ficaram reunidos à sua volta” (Rousseau, 1993: 202-203).

O procedimento de fundação da ordem política em base ao acordo entre indivíduos sem atributos e a reclusão doméstica das mulheres como efeito do trânsito do estado de natureza ao pré-social, expulsa o assunto da diferença sexual como politicamente irrelevante. Entretanto, não é suficiente assexuar os sujeitos contratantes, não é suficiente marcar a descontinuidade entre o espaço público e o privado. As mulheres não podem ser simplesmente ignoradas.

Por um lado, como indicou Dominique Godineau:

Enquanto a Ilustração declara guerra aos preconceitos da razão, não passa pela cabeça dos filósofos a idéia de abandoná-los para pensar o feminino. E enquanto situam no centro do seu discurso a noção de universal e o princípio de igualdade, fundados no direito natural, defendem a idéia de uma natureza feminina à parte e inferior [...] Os progressos da razão constituem um dos motores da história, mas as mulheres se situam fora da história, ao estarem determinadas por inteiro por sua fisiologia, encontram-se sob o signo do imutável; sua razão, suas funções, sua natureza não evoluem. Seus deveres são os mesmos em todos os tempos. Estas contradições decorrem em grande parte da dificuldade para captar a diferença sexual. Da dificuldade filosófica para articular um discurso sobre o universal e um discurso sobre o Outro quando se é homem e se fala de mulheres (Godineau, 1992: 402-3).

18 Até aqui não foi preciso introduzir a diferença entre contrato de associação e de sujeição, nem a distinção que Rousseau formula entre contrato social e formas de governo. No entanto, é necessário apontar, tal como faz Bobbio, que inclusive os chamados contratualistas clássicos (Hobbes, Locke e Rousseau), os quais coincidiam em destacar o caráter convencional do contrato e sua emergência como produto do acordo livre entre indivíduos livres e iguais, mantêm algumas diferenças. As variações se referem a: 1) as características atribuídas ao estado de natureza, que se reúne em torno a três temas clássicos. a) o caráter histórico ou imaginário do estado de natureza, b) se este é de paz ou de guerra, c) se é um estado de isolamento ou é social; 2) aquilo que se refere à forma e conteúdo do contrato: a) se o contrato social é um contrato entre indivíduos em benefício da coletividade ou em benefício de um terceiro, b) se ao *pactum societatis* (entre os indivíduos) deve seguir um *pactum subjectionis* (entre o povo e o príncipe), c) se o contrato, uma vez estipulado, pode ser anulado, e sob que condições, d) se o objeto do contrato é a renúncia total ou parcial dos direitos naturais; 3) aquelas que se referem à natureza do poder político como absoluto ou limitado, incondicionado ou condicionado, indivisível ou divisível, irrevogável ou revogável, etc. (Bobbio, 1986).

Por outro lado, o peso das mulheres na constituição da República das Letras é testificado pela frequência com a que o próprio Rousseau faz referência à gravitação das mulheres no mundo intelectual de seu tempo. Finalmente, a suspeita de que a desigualdade, expulsa do espaço público, havia se refugiado na vida privada sob a forma de argumentações biologicistas, é jogada sobre o próprio Rousseau e sua progênie por aqueles que, como D'Alembert, portavam nesse ponto posições mais radicais¹⁹. A célebre carta de D'Alembert a Rousseau deixa claro até que ponto se tratava de um assunto de debate. Em sua carta D'Alembert argumenta:

Descartes considerava que as mulheres eram mais aptas para a filosofia que nós [...] Inexorável com elas, vós as tratais, senhor, como esses povos vencidos mas temíveis a que os conquistadores desarmam (D'Alembert, 1993: 75).

O próprio Rousseau, apesar de suas convicções misóginas, não conseguia, como mais tarde comentaria com agudeza John Stuart Mill, desejar uma mulher escravizada. “Os homens, diz Mill, não querem somente a obediência das mulheres, querem seus sentimentos. Todos os homens, exceto os mais brutais, desejam ter não um escravo forçado, mas sim um voluntário, não meramente uma escrava, mas sim uma favorita”. O próprio Rousseau adverte com lucidez o tipo de vínculos necessários para dotar o espaço privado de um sentido diferente do que havia tido sob os usos do antigo regime. O do matrimônio também é um contrato que deve descansar sobre a vontade livre dos esposos, sobre o mútuo consentimento, sobre a liberdade²⁰. O trabalho de dotar

19 É quase desnecessário fazer referência ao peso, do qual Rousseau era perfeitamente consciente, das mulheres na passagem da sociabilidade de antigo regime para a ilustrada. Enquanto os salões das preciosas faziam parte das formas de relação próprias do antigo regime, os salões do século XVIII, com uma mulher como anfitriã, eram, como indica Vovelle, espaços privados que proporcionavam um suporte à aparição de uma esfera pública, diferente da monarquia e crítica em relação a ela. Estes salões eram, na verdade, espaços de sociabilidade intelectual masculina, espaços mais livres, discussões de homens razoáveis. Os assistentes eram homens, à exceção de alguma mulher além da anfitriã. No salão de Mme. Geoffrin, por exemplo, os assistentes eram normalmente D'Alembert, Marivaux, Creutz, Galiani, Helvétius e Mlle. Lespinasse. Rousseau testifica, em *As Confissões*: “Uma das coisas incômodas que me aconteciam consistia em ter sempre autoras entre as minhas relações”. Entre os amigos dos duques de Luxembourg, a quem Rousseau freqüentava, estavam “o presidente Hénault, o qual, relacionado com os autores, participava de seus defeitos, o mesmo que a senhora Du Deffand e a senhorita de Lespinasse, ambas muito relacionadas com Voltaire, e íntimas amigas de D'Alembert, com quem acabou se unindo a última” (Rousseau, 1999: 508).

20 Diz Rousseau: “O mútuo desejo constitui o direito, a natureza não conhece outro [...] no matrimônio estão ligados os corações, mas não estão escravizados os corpos. Devei-vos fidelidade, mas não condescendência. Cada um pode pertencer ao outro, mas nenhum deve lhe pertencer a não ser quando for sua vontade [...] sem sequer no matrimônio é legítimo o deleite quando não é comum o desejo” (Rousseau, 1968: 544).

Emílio de uma companheira não pode ser deixado ao acaso, de modo que é preciso então educar uma mulher capaz de aceitar em forma voluntária a sujeição à vontade de outro. Contudo, não se tratará de um processo equiparável ao de educação destinado a Emílio, mas sim de uma espécie de domesticação baseada na arbitrariedade. O início do quinto capítulo do *Emílio* não pode ser mais claro:

Sofia deve ser mulher como Emílio é homem, isto é, ter tudo o que convém à constituição de sua espécie e de seu sexo para ocupar seu lugar na ordem física e moral. Começemos, portanto, por examinar as conformidades de seu sexo com o nosso e as diferenças entre ambos (Rousseau, 1968: 423).

A educação diferencial, ao fazer de Emílio um homem e um cidadão e de Sofia uma mulher, conduz Rousseau a teorizar acerca das consequências políticas das diferenças entre os sexos. A maternidade é destino para as mulheres da mesma maneira que a vida política o é para os homens. Se as primeiras tarefas de educação são ligadas à corporalidade e ao vínculo biológico que une a mãe a seus filhos, é função masculina a introdução do sujeito na ordem da cultura e da sociedade. Ligadas à espécie, as mulheres ficam excluídas da sociedade política:

Assim como a verdadeira ama é a mãe, o verdadeiro preceptor é o pai [...] Um pai, quando engendra e alimenta seus filhos, não faz nisso senão o terço de sua tarefa. Deve homens a sua espécie, deve à sociedade homens sociáveis; deve cidadãos ao Estado (Rousseau, 1968: 24-25).

A fertilidade corporal estabelece um vínculo imediato entre mãe e filhos que, no entanto, não basta para a incorporação de um sujeito à ordem humana. A tarefa de educar o cidadão, de incorporá-lo como um sujeito com fala na ordem do contrato, de dotá-lo de autonomia e juízo crítico, é masculina. A diferença entre maternidade e paternidade é a medida entre o destino biológico e a inscrição na ordem simbólica. A perspectiva rousseauiana é clara:

Não há nenhuma paridade entre os dois sexos quanto à consequência do sexo. O macho só é macho em certos momentos, a fêmea é fêmea durante a vida toda, ou, ao menos, durante a sua mocidade; tudo leva sem cessar a seu sexo, e, para bem desempenhar-lhe as funções, precisam uma constituição que se prenda a êle; precisam cuidados durante a gravidez; precisam repouso quando o parto; precisam de vida fácil e sedentária para aleitar os filhos; precisam para bem os educar, paciência e doçura [...] tudo isso não deve ser virtudes, mas sim gostos, sem o que a espécie humana seria dentro em breve destruída (Rousseau, 1968: 428).

Amarradas por destino biológico à maternidade, as mulheres não têm lugar algum na construção da ordem política; puro sexo, a educação que lhes convém deve ser a adequada ao destino inscrito no seu corpo. Se a educação de Emílio consiste, antes de tudo, na aquisição da capacidade de ser dono da sua razão e da sua vontade, a educação de Sofia deve ser imposição sistemática da vontade do outro. Nada melhor para isso que a arbitrariedade, a submissão contínua à violação da sua vontade, a educação na submissão e na acriticidade. A razão de uma mulher habita em um corpo que não é o seu. Emílio há de ser a cabeça e a vontade de Sofia. O próprio Rousseau é tão claro que sobram os comentários:

Justificai sempre as tarefas que impuserdes às jovens, mas imponde-lhes sempre tarefas. A ociosidade e a indolência são os dois defeitos mais perigosos para elas e de que mais dificilmente se curam após contraí-los. As jovens devem ser vigilantes e laboriosas; não é tudo: elas devem ser contrariadas desde cedo. Esta desgraça, se é que é uma, é inseparável de seu sexo; e dela nunca se libertam senão para sofrer outras bem mais cruéis. Estarão a vida inteira escravizadas a constrangimentos contínuos e severos, os do decoro e das conveniências. É preciso exercitá-las desde logo a tais constrangimentos, afim de que não lhes pesem; a dominarem sus fantasias para submetê-las às vontades dos outros. Se quisessem trabalhar sempre, dever-se-ia forçá-las a não fazerem nada por vezes (Rousseau, 1968: 438).

Absorvidas por suas funções biológicas, depositárias de uma razão fraca e caprichosa, destinadas pela força da natureza à vida doméstica, não há nenhuma razão para peticionar direitos para as mulheres. A igualdade termina nos muros da casa, da qual as mulheres não devem sair, sob pena de se tornarem açoite da cidade e calamidade para a necessária paz doméstica.

A rigidez dos deveres relativos dos dois sexos não é nem pode ser a mesma. Quando a mulher se queixa a respeito da injusta desigualdade que o homem impõe, não tem razão; essa desigualdade não é uma instituição humana ou, pelo menos, obra do preconceito, e sim da razão: cabe a quem a natureza encarregou do cuidado dos filhos a responsabilidade disso perante os outros (Rousseau, 1968: 428).

A natureza fez as mulheres fracas, caprichosas e volúveis, irracionais e limitadas, pois “Incapacitadas de serem juizes elas próprias, devem receber a decisão dos pais e dos maridos como sendo a da Igreja” (Rousseau, 1968: 449).

É óbvio que seres assim conformados por natureza em nada podem contribuir na tomada de decisões racionais. Cada um há de se ocupar daquilo que convém à natureza, que, aliás, já decidiu na disputa. De acordo com o sentenciado pela natureza, então, a questão da igualdade

entre os sexos não merece discussão alguma, pois “atendendo aos fins da natureza segundo sua destinação particular, não fosse mais perfeito nisso do que se assemelhando mais ao outro! No que têm de comum, são iguais; no que têm de diferente, não são comparáveis”. E pouco mais adiante: “Na união dos sexos, cada qual concorre igualmente para o objeto comum, mas não da mesma maneira [...] Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco; é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco” (Rousseau, 1968: 424).

A dureza do raciocínio rousseauiano, a sua nitidez, a precisão com a qual transforma a diferença em desigualdade, a liberdade das mulheres em submissão necessária, a sua educação em domesticação e imposição sistemáticas, permitem entender quais são as razões pelas quais a questão do sexo não merece sequer menção em *O Contrato*. As diferenças anatômicas determinam diferenças morais e as mulheres nada têm a fazer no mundo da política. A sujeição das mulheres à ordem biológica, a continuidade estrita entre o seu destino físico e o seu destino moral, determina um conjunto de afirmações encadeadas. As mulheres, férteis biologicamente, são seres privados de racionalidade e, portanto, incapacitadas para adquirir sentido do dever. Se nelas “tudo há de ser gosto”, e se é inútil tentar lhes providenciar uma educação para o dever, as mulheres não existem enquanto seres morais, e isto as desabilita a contratar. A natureza, em compensação, desligou os homens do destino biológico. Sujeitos morais, antes de mais nada, são naturalmente reformáveis pela educação. Inclusive a paternidade lhes é designada por um ato inscrito na ordem moral: a crença na palavra daquela que há de fazê-lo pai. Daí que a função materna não seja outra que a continuidade da gravidez; daí que a função paterna não se detenha na procriação, pois um indivíduo masculino deve à sociedade homens sociais e, ao estado, cidadãos.

Como pode uma mulher contratar, se não é dona da sua razão nem da sua vontade, nem dispõe da capacidade para raciocinar por si mesma? Uma mulher, cujo destino está estabelecido pela natureza *ab initio*; uma mulher, privada inclusive da capacidade de adquirir senso do dever, já que tudo nela há de ser gosto. Um ser tal não necessita de mais educação da sua razão do que a elementar, dado que a natureza, que a priva do gosto pela leitura, a fez hábil para as labores de agulha: “Com efeito, quase todas as meninas aprendem com repugnância a ler e a escrever; mas manejar a agulha elas o aprendem sempre de bom grado” (Rousseau, 1968: 436).

A derrota das mulheres é muito clara quando se trata de contratar. A educação de Sofia mostra com nitidez meridiana quão pouco conveniente é uma mulher ilustrada, quão insidiosa a igualdade entre os sexos, quão necessária a paz doméstica e a reclusão das mulheres para a organização de um mundo de homens livres e iguais. A igualdade não

convém muito entre duas pessoas do mesmo sexo; a igualdade perfeita seria o último efeito de uma antiga ou uma viril amizade. Não se deve esquecer que, habitualmente, a união entre um homem e uma mulher é uma espécie de conciliação das diferenças, de modo que nada pode ser menos desejável do que se submeter a uma fraternidade contrária às leis essenciais da aproximação dos sexos.

Porém, também nesse ponto, Rousseau tem como contraparte um papel para oferecer às mulheres: afirmá-las na diferença, no mundo dos afetos. Se o duro caminho da autonomia acarreta para Emílio a obrigação de ser livre, de vencer as suas paixões e adquirir com esforço a sabedoria necessária para ocupar no mundo o papel de homem, na família o de pai e no estado o de cidadão, a violência exercida contra Sofia só tem tal aparência à luz dos preconceitos. A inata tolerância de seu sexo à injustiça a prepara desde o nascimento para a domesticidade.

Essa a natureza amável de seu sexo antes de a depravarmos. A mulher é feita para ceder ao homem e até suportar a injustiça dêle. Nunca levarei os jovens ao mesmo ponto; o sentimento inferior ergue-se e se revolta nêles contra a injustiça; a natureza não os fêz para que a tolerassem (Rousseau, 1968: 475).

Trata-se, é bem evidente, de naturezas diferentes, porém complementares. Rousseau cumpre, encontrando Sofia, o sonho da complementaridade entre homens e mulheres, entre submissão doméstica e liberdade política. Do mesmo modo de que procedeu em *O Contrato*, Rousseau apresenta Sofia como uma ficção necessária, isto é, uma representação imaginária das relações dos sujeitos entre si. Da mesma forma que a utopia antecipa imaginariamente uma ordem radicalmente nova, a imagem de Sofia ficcionaliza a diferença sob a marca da irredutibilidade e complementaridade, uma forma de afugentar os fantasmas de fusão e supressão da diferença, mas, ao mesmo tempo, uma forma de conjurar o fantasma ameaçador da mulher fálica.

Destinadas por natureza ao império dos afetos, as mulheres não precisam adquirir aquilo que para um homem é indispensável. A despolitização da educação de Sofia é também um ato político, aquele pelo qual as sociedades modernas considerarão natural a reclusão doméstica das mulheres e sua exclusão da condição de indivíduos. A estratégia rousseauiana em relação à diferença sexual, independentemente da conversão da diferença em desigualdade, consiste na construção de um espaço separado. Somente dessa maneira será possível a preservação de um espaço masculino para a política e um feminino para a domesticidade; só assim será viável uma política que, precisamente por não poder inscrever como politicamente relevante a questão da diferença entre os sexos, permite afastar a imagem exterminadora da guerra entre os sexos.

3. O INDIVÍDUO ROUSSEAU: UM SUJEITO COM ATRIBUTOS. AS CONFISSÕES

Se *O Contrato* constituía a solução teórica para os dilemas de uma ordem política atravessada pela tensão de preservar simultaneamente a liberdade e a propriedade, o *Emílio* termina na corroboração cética da sua impossibilidade. O *Emílio* sintetiza a nostalgia rousseauiana pela natureza, e adverte, ao mesmo tempo, sobre o impossível retorno às origens. Se a lei promete preservar, simultaneamente, liberdade e propriedade, os interesses particulares corroem a ordem social sem que seja possível por isso renunciar a ela de maneira absoluta, pois só a obediência à lei faz o homem livre e virtuoso. A liberdade, impossível de se garantir na ordem política efetiva, se refugia na consciência do homem livre como mandato ético. Saídos da natureza, os indivíduos já não poderiam encontrar um lugar no qual realizar seus anseios de liberdade. As relações entre indivíduo e sociedade não podem ser outras a não ser as de um mal-estar que faz com que seja necessária a ficção, mais uma vez, da paz doméstica, do amor conjugal como refúgio e lazer. A exclusão das mulheres do espaço da política cumpre assim com um objetivo duplo: preserva a diferença sexual e assegura ao homem individual sua cota de felicidade e paz.

Mas não se trata apenas de o anseio de uma impossível e irrecuperável liberdade que marca o pertencimento a toda a ordem humana com o estigma do mal-estar, mas sim de uma infinita sede de transparência que se materializa na escrita de *As Confissões*. Densas demais para serem comentadas em toda a sua extensão, *As Confissões* constituem o manifesto de uma subjetividade desgarrada, o sintoma da impossível inscrição das vicissitudes da subjetividade humana no espaço da política. Se o indivíduo de *O Contrato* é um indivíduo sem atributos, livre, igual, racional, independente da opinião e dos costumes, Rousseau, o de *As Confissões*, é um sujeito de uma enorme complexidade psíquica. Se, por um lado, Rousseau havia escrito o texto fundador da pedagogia moderna, também havia abandonado seus filhos; se considerava a cidadania como um assunto fundamental, renunciava a seus direitos cidadãos atormentado pelos temores ao ódio do populacho; se havia feito de Emílio o paradigma do homem virtuoso, educado segundo a natureza, o próprio Rousseau, homem natural, havia sido muito mais governado pelo seu coração do que capaz de governá-lo, mais sacudido pela adversidade do que capaz de timoneá-la²¹.

21 “Quem é um homem virtuoso? Aquele que sabe vencer seus afetos porque segue então sua razão e sua consciência; cumpre com sua obrigação, mantém-se na ordem e nada pode dela separá-lo [...] Manda, Emílio, no teu coração e serás virtuoso” (Rousseau, 1968: 312).

Os percalços da biografia de Rousseau talvez permitam explicar em alguma medida as razões do seu ceticismo político ou do seu rechaço à vida social; as causas da sua instável situação no mundo das letras e dos mal-entendidos com D'Alembert e Diderot; seus vínculos com as mulheres, desde Mme. De Warens até Mme. Houdetot e Thérèse Le Vasseur. Mas talvez aquilo que *As Confissões* mostram, de um ponto de vista teórico, seja a impossível redução entre política e subjetividade, entre ética e desejo humano.

O Rousseau de *As Confissões*, o que afirma de maneira radical a sua intransferível e trêmula subjetividade, não tem lugar no espaço político. Então, que relação existe entre subjetividade e política, entre quem empreende “uma obra da qual não há exemplo e que não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da Natureza e esse homem serei eu”, que o faz, além de tudo, exibindo uma brutal e minuciosa sede de verdade e transparência, e o autor de um dos textos fundacionais da filosofia política moderna? A que se deve a distância entre a exibição descarnada da própria subjetividade e a forma de escrita de *O Contrato*? Que relação possível (ou impossível) pode ser estabelecida entre política e subjetividade? Da perspectiva que tentamos sustentar, a forma possível de inscrição do sujeito moderno na ordem política é sob a forma da abstração. Abstração da economia e do corpo que possibilita a igualdade abstrata perante a lei.

Não obstante, há algo em comum entre *O Contrato* e *As Confissões*. A vontade de transparência, de construir uma ordem universalista regulada pela lei, corre parelha à de expor a própria subjetividade sem concessões, vasculhando os cantinhos da memória, despiando a própria história de modo inigualável. Rousseau diz: “Mostrei a mim mesmo como fui, desprezível e vil, ou bom, generoso, sublime quando o fui” (Rousseau, 1999: 3). E mais adiante:

eu conhecia [...] a franqueza que era capaz de usar; e resolvi formar com elas uma obra única, por sua veracidade sem exemplo, a fim de que ao menos uma vez pudesse ver-se um homem tal como é interiormente. Sempre havia rido da falsa sinceridade de Montaigne, quem, fingindo confessar seus defeitos, põe grande cuidado em não atribuir-se senão aqueles que têm um caráter agradável; quando eu, que sempre acreditei, e ainda acredito, o melhor dos homens estou convencido que não há interior humano, por puro que seja que não tenha algum mau vício (Rousseau, 1999: 472).

Do mesmo modo que o contrato é uma ordem impossível, pôr em palavras a própria subjetividade também o é. Ambos, contrato e confissão, perseguem uma impossível pacificação, uma reconciliação inútil: dos homens entre si depois da virulência do estado pré-social, do sujeito com a sua própria história e com os demais homens em *As Confis-*

sões. Assediado pelos seus próprios fantasmas, Rousseau não encontra paz: “Acabada a minha leitura, todos se calam”, indica o final de *As Confissões*. Talvez porque só a densidade do silêncio pode mostrar os limites e a comunicação plena com os outros, do mesmo modo que o contrato, frágil e precária tentativa de transformar o desacordo dos excluídos em simples mal-entendido, não pode senão estar condenado a constituir um sintoma daquilo que não funciona na ordem política moderna. Daquilo que só pode funcionar como ficção com exclusão da economia e da corporalidade, das desigualdades econômicas e das diferenças sexuais.

As impossibilidades da ordem igualitária conduzem Rousseau à eliminação dos obstáculos reais (a desigualdade de riqueza, deixada ao acaso, transformada em simples cegueira da sorte e do destino, tal como indica o *Emílio*), à supressão da diferença sexual em *O Contrato* e ao seu tratamento como questão de biologia no *Emílio*²². As impossibilidades da memória o levam à busca dos laços impossíveis de restituir com o passado, à confissão repetida da impotência e da sede de verdade. Explicações do seguinte teor constituem um dos pontos recorrentes de *As Confissões*:

Esta época de minha vida é aquela de que tenho uma idéia mais confusa. Quase nada teve lugar então que interessasse bastante a meu coração para que haja conservado uma recordação viva, e é difícil que com tantas idas e vindas, com tantas mudanças sucessivas não haja algumas transposições de tempos e lugares. Escrevo inteiramente de memória, sem documentos, sem materiais que me recordassem [...] há lacunas e vazios que não posso encher senão com relatos tão confusos como as recordações que me ficaram. Por conseguinte [...] posso haver cometido alguns erros [...] mas quanto ao que verdadeiramente importa, estou seguro de ser exato e fiel (Rousseau, 1999: 116).

Os hiatos da memória, do mesmo modo que a impossibilidade de sujeitar o sujeito real à norma abstrata, a impossibilidade de articular os próprios interesses e a sujeição à moral, fazem com que aquele que havia procurado fazer da educação a via de construção do cidadão diga:

22 “Que me importa a minha condição na terra? Que me importa o país em que viva? Em qualquer lugar onde haja homens estou entre meus irmãos; em qualquer lugar onde não os houver estou em casa. Enquanto puder permanecer independente e rico, tenho caudal para viver e viverei [...] quando sujeitar o meu caudal o abandonarei sem sentimentalismo, tenho braços para trabalhar e viverei. Quando me faltarem os meus braços viverei se me derem de comer, morrerei se me abandonarem: o mesmo morrerei se não me abandonarem pois a morte [...] é a lei da natureza” (Rousseau, 1968).

Tirei disso uma grande máxima moral, quicá a única que possa adaptar-se à prática: evitar as ocasiões que colocam nossos deveres em oposição com nossos interesses e que põem nossa conveniência no dano alheio, seguro de que em tais situações, por mais que seja sincero nosso afeto, cedo ou tarde sucumbimos sem nos darmos conta, fazendo-nos injustos e malvados sem haver deixado de ser justos e bons nos sentimentos (Rousseau, 1999: 49).

A incansável sede de transparência de Rousseau, a sua sinceridade dilacerante simultânea ao seu crescente desencanto, não são mais do que o lamento de dor perante o irrecuperável da transparência, esse pesadelo recorrente que lateja por trás das utopias consensualistas. Também o é o da dificuldade para providenciar uma solução filosófica para os problemas políticos, da irredutível distância que media entre o mal-entendido e o desacordo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob as atuais condições, condições diversas daquelas que haviam anunciado os processos de constituição da ordem política moderna, ocorre não só o retorno da filosofia política como também uma espécie de ‘revival’ do contratualismo, postulado como a forma de teorizar a constituição de uma ordem política capaz de portar certo sentido emancipatório. Mas, se tal for o sentido do retorno do contratualismo, será necessário levar em conta, a modo de sintoma, os desajustes e dificuldades que Rousseau já colocara. Os “sintomas” dos quais viemos falando.

Dizia que, ao mesmo tempo em que se esvaecem as condições da prática política moderna nos termos que era jogada nos tempos da modernidade madura, retornam a filosofia política e o contratualismo. Sobre isso insiste Bhikhu Parekh, interpretando o mencionado retorno no sentido de uma sorte de renascer de interrogações teóricas a partir da obra de Rawls, postulada como uma espécie de inflexão para a filosofia política como disciplina acadêmica (Parekh, 1996).

Embora eu não compartilhe da posição de Parekh quando este insiste sobre a separação entre filosofia política e vida político-prática, não posso deixar de ser sensível à significação adquirida pela obra de Rawls como um dos leitores contemporâneos de Rousseau e da teoria do contrato (Rawls, 1984; 1993; 1996).

Parekh não é o único a insistir sobre a relevância do contratualismo; também o fazem Walzer, o próprio Bobbio e, inclusive, autores que não recorrem expressamente à noção de contrato mas que insistem sobre um dos seus tópicos fundamentais: o consenso racional como base da ordem política e social.

Daí o interesse por Rousseau. É ele quem teoriza de maneira exemplar a cisão entre sujeito político e sujeito individual, quem estabelece a

noção de educação como um processo de construção que há de levar à constituição de um sujeito em um cidadão. Em Rousseau, pois, articulam-se de modo exemplar contrato político e contrato sexual e é produzido o processo de despojamento das ancoragens do sujeito em relação à sua condição de sujeito encarnado e de sujeito social (Pateman, 1995).

Tal cisão é a condição para a produção de uma filosofia política que seja a “política dos filósofos”, uma forma da política, em definitiva, arisca à prática, postulada como solução aos dilemas reais da sociedade. Ou seja, é Rousseau quem constrói de maneira exemplar uma filosofia separada, mas é também Rousseau quem elabora de forma teórica as condições de cisão entre economia e política, entre sujeito social e sujeito político, entre subjetividade individual e sujeito enquanto membro de um corpo político, corpo que há de se organizar sobre a abstração das determinações corporais e sociais de cada indivíduo. Se Rousseau retorna sob a invocação de Rawls, dos contratualistas, dos consensualistas, é porque tal processo de abstração encontra hoje as suas próprias condições de realização. Se a filosofia política contemporânea herda o pensamento de Rousseau e não pode mais que pensar sob essa herança, me é impossível renunciar à urgência de produzir uma crítica determinada da cisão entre economia e política, da forma patriarcal da política que exclui teoricamente o corpo para invocar uma só forma possível da corporalidade, silenciosamente construída sobre o corpo do homem branco, heterossexual, burguês.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis 1971 “El contrato político. Acerca del contrato social”, em Verón, Eliseo (comp.) *El proceso ideológico* (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo).
- Armstrong, Nancy 1987 *Deseo y ficción doméstica* (Madri: Cátedra).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- Bobbio, Norberto e Bovero, Michelángelo 1986 *Origen y fundamentos del poder político* (Barcelona: Grijalbo).
- Boron, Atilio 1997 *Estado capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires).
- Bovero, Michelángelo 1993 “Modernidad” em AAVV. *Individuo, modernidad, historia* (Madrid: Tecnos).
- Cassirer, Ernst 1943 *Filosofía de la Ilustración* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Ciriza, Alejandra 1996/7 “De contratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de las mujeres”, em *El Rodaballo* (Buenos Aires), Ano 3, pp. 20-26.
- Ciriza, Alejandra, 1997 “Dilemas y tensiones en torno de la ciudadanización de las mujeres. Apuntes para el debate”, em *La Aljaba*, N° 2, pp. 49-75.
- Cobo, Rosa 1995 *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean Jacques Rousseau (Madri: Cátedra).
- Collin, Françoise 1994 “Teorías y praxis de la diferencia sexual”, em *Viento Sur*, N° 14, Março-Abril.
- Collin, Françoise 1995 “Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto” em *Mora*, N° 1, Agosto.
- D'Alembert, Jean le Rond 1993 “Carta de D'Alembert a Jean Jacques Rousseau” (1759) em *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Barcelona: Anthropos) (editada por Alicia Puleo).
- Delia Volpe, Galvano 1974 *Rousseau y Marx* (Barcelona: Martínez Roca).
- Derathé, Robert 1950 *Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: PUF).
- Derrida, Jacques 1994 *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning & The New International* (Nova Iorque: Routledge).
- Fernández, Ana Maria 1994 *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres* (Buenos Aires: Paidós).
- Fitoussi, Jean Paul e Rosanvallon, Pierre 1997 *La nueva era de las desigualdades* (Buenos Aires: Manantial).
- Flores D'Arcais, Paolo e outros 1995 *Modernidad y política. Izquierda, individuo y democracia* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Fraisse, Geneviève 1991 *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos* (Madrid: Cátedra).
- Godineau, Dominique 1992 “La mujer” em Vovelle, Michel e outros *El hombre de la ilustración* (Madrid: Alianza).
- Kant, Immanuel 1964 “Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración” em *Filosofía de la historia* (Buenos Aires: Nova).
- Kymlicka, Will e Wayne, Norman 1997 “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía” em *Agora* (Buenos Aires) N° 7.
- Laclau, Ernesto 1986 “Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo” em *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).
- Marramao, Giacomo 1981 “Dialéctica de la forma y ciencia de la política” em *Teoría Marxista de la política* (México: Siglo XXI).

- Marshall, Thomas e Bottomore, Tom 1988 *Ciudadanía y clase social* (Madri: Alianza).
- Pateman, Carole 1995 *El contrato sexual* (Barcelona: Anthropos).
- Pêcheux, Michel 1986 “Delimitaciones, inversiones y desplazamientos” em *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rawls, John 1984 *La justicia como imparcialidad* (México: UNAM).
- Rawls, John 1993 *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 1996 “La justicia como equidad, política, no metafísica” em *Agora* (Buenos Aires), Año 2, N° 4.
- Rousseau, Jean Jacques 1968 (1762) *Emílio ou da educação* (São Paulo: Difusão Européia do Livro).
- Rousseau, Jean Jacques 1993 (1755) *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (São Paulo: Martins Fontes).
- Rousseau, Jean Jacques 2003 (1762) *O Contrato Social. Princípios do direito político* (São Paulo: Martins Fontes).
- Rousseau, Jean Jacques 1999 (1782) *Las Confesiones* (México: Conaculta -Océano).
- Starobinski, Jean 2000 *A transparência e o obstáculo* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Thiebaut, Carlos (comp.) 1991 *La herencia ética de la ilustración* (Barcelona: Crítica).
- Vovelle, Michel y otros 1992 *El hombre de la ilustración* (Madri: Alianza).
- Walzer, Michael 1996 “La crítica comunitarista al liberalismo” em *Agora* (Buenos Aires) Año 2, N° 4.
- Wolin, Sheldon 1996 “Democracia, diferencia y reconocimiento” em *Agora* (Buenos Aires) Año 2, N° 4.
- Wollstonecraft, Mary 1977 (1792) *Vindicación de los derechos de la mujer* (Madri: Debate).
- Žižek, Slavoj 1992 *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).

MARILENA CHAUI*

ESPINOSA: PODER E LIBERDADE

1. A TRADIÇÃO

A tradição teológico-metafísica estabelecera um conjunto de distinções com que pretendia separar liberdade e necessidade. Dizia-se que é “por natureza” o que acontece “por necessidade” e, ao contrário, que é “por vontade” o que acontece “por liberdade”. Identificando o natural e o necessário, de um lado, e o voluntário e o livre, de outro, a tradição fora levada a afirmar que Deus, sendo onipotente e onisciente, não pode agir por necessidade, mas somente por liberdade e, portanto, somente por vontade. Isto não significava que a ação voluntária não possuísse causa e sim que a causa da ação livre era distinta da causa dos acontecimentos necessários. A causalidade por necessidade era a causalidade eficiente, na qual o efeito é necessariamente produzido pela causa. Em contrapartida, a causalidade por liberdade era a causalidade final, em que o agente opera escolhendo o fim. Dessa maneira, a necessidade natural era explicada como operação da causa eficiente, enquanto a liberdade divina e humana era explicada como operação da causa final. Por isso mesmo a ação voluntária era tida como ação inteligente e

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

consciente, enquanto a operação natural ou necessária era tida como operação cega e bruta, um automatismo irracional.

Identificando liberdade e escolha voluntária e imaginando os objetos da escolha como contingentes (isto é, como podendo ser ou não ser, ser estes ou outros), a tradição teológico-metafísica afirmara que o mundo existe simplesmente porque Deus assim o quis ou porque Sua vontade assim decidiu e escolheu, e poderia não existir ou ser diferente do que é, se Deus assim houvesse escolhido.

Se o mundo é contingente, porque fruto de uma escolha contingente de Deus, então as leis da Natureza e as verdades (como as da matemática) são, em si mesmas, contingentes, só se tornando necessárias por um decreto de Deus, que as conserva imutáveis. Assim, a necessidade (isto é, o que só pode ser exatamente tal como é, sendo impossível que seja diferente do que é) identifica-se com o ato divino de decretar leis, ou seja, a necessidade nada mais é senão a autoridade de Deus, que decide arbitrariamente que, enquanto assim o desejar, 2 e 2 serão 4, a soma dos ângulos de um triângulo será igual a dois ângulos retos, os corpos pesados cairão, os astros girarão elipticamente nos céus, etc. Por Sua Providência, Deus pode fazer com que tais coisas sejam sempre da mesma maneira –necessárias para nós, mas contingentes em si mesmas–, como também pode manifestar a onipotência de Sua liberdade fazendo-as sofrer alterações, como no caso dos milagres.

Compreende-se, então, por que tradicionalmente liberdade e necessidade foram consideradas opostas e contrárias, pois a primeira é imaginada como escolha contingente de alternativas também contingentes, e a segunda como decreto de uma autoridade absoluta.

Esse conjunto de distinções tradicionais teve um papel decisivo na fundamentação das teorias da monarquia por direito divino (ou por graça divina) e nas teorias jusnaturalistas.

A teoria da monarquia absoluta por direito divino é teocrática: o rei é soberano pela vontade de Deus (ou pela graça divina) de quem recebe não só o poder, mas também as marcas que o tornam semelhantes ao monarca celeste. Este é uma pessoa transcendente ao universo, dotado de inteligência onisciente e de vontade onipotente, criador do mundo a partir do nada, simplesmente por um ato contingente de sua vontade que assim o quis. Da mesma maneira, o monarca terrestre, escolhido contingentemente pela vontade divina, é aquela pessoa situada fora e acima da sociedade e cuja vontade tem força de lei e que, estando acima da lei, não pode ser julgado por ninguém.

Na tradição jusnaturalista, o vínculo entre direito natural e vontade livre se desdobrava em duas direções. A primeira é a do direito natural objetivo, segundo o qual a vontade de Deus cria a Natureza como ordem jurídica originária, decretando uma justiça originária que autoriza certas ações e interdita outras (por isso o pecado original de

Adão é uma transgressão jurídica que fere o direito natural), de sorte que nascemos com o sentimento natural do justo e do injusto. Há, pois, uma ordem jurídica natural que antecede a ordem positiva, isto é, a ordem jurídico-política cuja qualidade ou perfeição é avaliada por sua proximidade ou distância da ordem natural; o “bom regime” e o “regime político corrupto” são avaliações determinadas pelo conhecimento da boa ordem natural jurídica. A segunda é a do direito natural subjetivo, segundo a qual a razão e a vontade distinguem o homem das meras coisas e o fazem ser uma pessoa cujo direito natural é “o ditado da razão”, que lhe ensina quais os atos são conformes e quais são contrários à sua natureza racional. Agora, é a idéia de uma natureza humana universal que serve de critério para avaliar se a ordem política está ou não conforme à Natureza, isto é, conforme à natureza racional dos homens. A teoria do direito natural objetivo tem seu fundamento na razão divina, enquanto a teoria do direito natural subjetivo fundase na natureza racional do homem. Em outras palavras, ao voluntarismo das teorias teocráticas do favor ou graça divinos, que sustentam a teoria da monarquia por direito divino, contrapõe-se o racionalismo jurídico jusnaturalista.

Se o fundamento último das teorias absolutistas é a imagem de Deus como vontade transcendente que age contingentemente e por um favor incompreensível escolhe o governante, em contrapartida, o fundamento da teoria do direito objetivo é a transcendência da Natureza, que cria uma ordem jurídica anterior à ordem política, e o fundamento da teoria do direito natural subjetivo é a transcendência da Razão, que define o homem como animal racional livre ou como vontade livre guiada pela razão, capaz de escolher entre o bem e o mal. Essa escolha é contingente porque um ato só é voluntário se for uma escolha incondicionada ou indeterminada, e é somente a razão que pode e deve guiar uma escolha para que seja naturalmente boa ou a melhor. É por um ditado da razão que os homens decidem pactuar e instituir o Estado.

A filosofia espinosana é a demolição do edifício filosófico-político erguido sobre o fundamento da transcendência de Deus, da Natureza e da Razão, voltando-se também contra o voluntarismo finalista que sustenta o imaginário da contingência nas ações divinas, naturais e humanas. A filosofia de Espinosa demonstra que a imagem de Deus como intelecto e vontade livre e a do homem como animal racional e livre-arbítrio, agindo segundo fins são imagens nascidas do desconhecimento das verdadeiras causas e ações de todas as coisas. Essas noções formam um sistema de crenças e de preconceitos gerado pelo medo e pela esperança, sentimentos que dão origem à superstição, alimentando-a com a religião e conservando-a com a teologia, de um lado, e o moralismo normativo dos filósofos, de outro.

2. A ONTOLOGIA DO NECESSÁRIO E A IDENTIDADE ENTRE LIBERDADE E NECESSIDADE

Como já observamos, a tradição teológico-metafísica, que fundamenta a tradição da filosofia política, ergueu-se sobre uma imagem de Deus, forjando a divindade como pessoa transcendente (isto é, separada do mundo), dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente, eterna (a eternidade imaginada como tempo sem começo e sem fim), criadora de todas as coisas a partir do nada (confundindo Deus e a ação dos artífices e artesãos), legisladora e monarca do universo, que pode, à maneira de um príncipe que governa segundo seu bel-prazer, suspender as leis naturais por atos extraordinários de sua vontade (os milagres) e que pune ou recompensa o homem, criado por Ele à Sua imagem e semelhança, dotado de livre-arbítrio e destinatário preferencial de toda a obra divina da criação. Essa imagem faz de Deus um super-homem que cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de Sua vontade a qual opera segundo fins inalcançáveis por nosso entendimento. Incompreensível, Deus se apresenta com qualidades humanas superlativas: bom, justo, misericordioso, colérico, amoroso, vingador. Ininteligível, oferece-se por meio de imagens da Natureza, tida como artefato divino ou criatura harmoniosa, bela, boa, destinada a suprir todas as necessidades e carências humanas e regida por leis que a organizam como ordem jurídica natural.

Espinosa parte de um conceito muito preciso, o de substância, isto é, de um ser que existe em si e por si mesmo, que pode ser concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Toda substância é substância por ser causa de si mesma (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. Causa de si, a substância existe e age por sua própria natureza e por isso mesmo é incondicionada. Ela é o absoluto. Ou, como demonstra Espinosa, é o ser absolutamente infinito, pois o infinito não é o sem começo e sem fim (mero infinito negativo) e sim o que causa a si mesmo e produz a si mesmo incondicionadamente (infinito positivo).

Causa de si inteligível em si e por si mesma, a essência da substância absoluta é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, isto é, por infinitas qualidades infinitas, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas qualidades infinitas. Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absoluta é potência absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas. A existência e a essência da substância são idênticas à sua potência ou força infinita para existir em si e por si, para ser internamente complexa e para fazer existir todas as coisas. A identidade da existência, da essência e da potência substanciais é o que

chamamos de eternidade: eterno, escreve Espinosa, é o ser no qual a essência, a existência e a potência são idênticos. A eternidade, portanto, não é um tempo sem começo e sem fim (mera eternidade negativa) e sim a identidade do ser e do agir (eternidade positiva que nada tem a ver com o tempo). Ora, se uma substância é o que existe por si e em si pela força de sua própria potência a qual é idêntica à sua essência, e se esta é a complexidade infinita de infinitas qualidades infinitas, torna-se evidente que só pode haver uma única substância, caso contrário teríamos que admitir um ser infinito limitado por outro ser infinito, o que é absurdo. Há, portanto, uma única e mesma substância absolutamente infinita constituindo o universo inteiro, e essa substância é eterna porque nela ser e agir são uma só e mesma coisa. Essa substância é Deus.

Ao causar-se a si mesmo, fazendo existir sua própria essência, Deus faz existir todas coisas singulares que O exprimem porque são efeitos de Sua potência infinita. Em outras palavras, a existência da substância absolutamente infinita é, simultaneamente, a existência de tudo o que sua potência gera e produz, pois, demonstra Espinosa, no mesmo ato pelo qual Deus é causa de si Ele é também a causa de todas as coisas. Conclui-se, portanto, que não houve nem poderia haver criação do mundo. O mundo é eterno porque exprime a causalidade eterna de Deus, ainda que nele as coisas tenham duração, surgindo e desaparecendo sem cessar, ou melhor, passando incessantemente de uma forma a outra.

Deus, demonstra Espinosa, não é causa eficiente transitiva de todas as coisas ou de todos os seus modos, isto é, não é uma causa que se separa dos efeitos após havê-los produzido, mas é causa eficiente imanente de seus modos, não se separa deles, e sim exprime-se neles e eles O exprimem. Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos imanentes à substância (existência em outro e por outro). A esta segunda maneira de existir, Espinosa dá o nome de modos da substância. Os modos ou modificações são efeitos imanentes necessários produzidos pela potência dos atributos divinos. À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de Natureza Naturante. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, designa com o nome de Natureza Naturada. Graças à causalidade imanente, a totalidade constituída pela Natureza Naturante e pela Natureza Naturada é a unidade eterna e infinita cujo nome é Deus. A imanência está concentrada na expressão célebre: *Deus sive Natura*. Deus, ou seja, a Natureza.

Da imanência decorre que a potência ou o poder de Deus não é senão a potência ou o poder da Natureza inteira. A ordem natural não é uma ordem jurídica decretada por Deus, e sim a conexão necessária de causas e efeitos produzidos pela potência imanente da substância. Assim, o que chamamos de “leis da Natureza” não são decretos divi-

nos, mas expressões determinadas da potência absoluta da substância. Nada nos impede, diz Espinosa no *Tratado teológico-político* (TTP), de chamarmos essas leis naturais de leis divinas naturais ou direito da Natureza, desde que compreendamos que as leis naturais são leis divinas porque nada mais são senão a potência da potência da substância. Se são elas o direito de Natureza, então é preciso concluir que direito e potência são idênticos, ou, como escreve Espinosa, *jus sive potentia*, “direito, ou seja, poder”.

Dos infinitos atributos infinitos da substância absoluta, conhecemos dois: o Pensamento e a Extensão. A atividade da potência do atributo Pensamento produz um modo infinito, o Intellecto de Deus ou a conexão necessária e verdadeira de todas as idéias, e produz também modificações finitas ou modos finitos, isto é, as mentes (ou o que vulgarmente se chama de almas). A atividade da potência do atributo Extensão produz um modo infinito, o Universo Material, isto é, as leis físicas da Natureza como proporções determinadas de movimento e de repouso, e produz também modificações finitas ou modos finitos, os corpos. Idéias e corpos, ou mentes e corpos são modos finitos iminentes à substância absoluta, exprimindo-a de maneira determinada, segundo a ordem e conexão necessárias que regem todos os seres do universo. Tudo o que existe, portanto, possui causa determinada e necessária para existir e ser tal como é: é da essência dos atributos causar necessariamente as essências e potências de todos os modos; é da essência dos modos infinitos encadear ordenadamente as leis causais universais que regulam a existência e as operações dos modos finitos. E todos modos finitos, porque exprimem a potência universal da substância, são também causas que produzem efeitos necessários. Isso significa que nada há de contingente no universo.

Para tudo o que existe há uma causa necessária e tudo o que não possuir uma causa determinada não existe. Tudo o que existe, existe pela essência e potência necessárias dos atributos e modos de Deus e, por isso, tudo o que existe é duplamente determinado quanto à existência e à essência, isto é, os modos finitos são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessárias de causas e efeitos na Natureza Naturada. Nada é indeterminado no universo, pois a substância se autodetermina por sua própria essência e os demais seres são determinados pela potência da substância modificada.

Assim sendo, o que são o possível e o contingente? Chamamos de possível, explica Espinosa, aquilo que vemos acontecer, mas desconhecemos as causas verdadeiras e necessárias de sua produção. O possível é nossa ignorância quanto à causa de alguma coisa. Chamamos de contingente, explica o filósofo, aquilo cuja natureza é tal que nos parece que tanto poderia existir como não existir, pois desconhecemos

a essência da coisa e não sabemos se deve ou não existir. O contingente é nossa ignorância quanto à essência de alguma coisa. O possível e o contingente são, pois, meramente subjetivos.

Compreende-se, então, porque, em lugar das distinções tradicionais entre “por natureza/por vontade” e “por necessidade/por liberdade”, a única distinção verdadeira admitida por Espinosa é a que existe no interior da própria necessidade: necessário pela essência e necessário pela causa. Há um ser necessário por sua própria natureza ou por sua essência –Deus– e há seres necessários pela causa –os seres singulares, efeitos imanentes da potência necessária de Deus. Necessidade e liberdade não são idéias opostas, mas concordantes e complementares, pois a liberdade não é a indeterminação que precede uma escolha contingente nem é a indeterminação dessa escolha. A liberdade é a manifestação espontânea e necessária da força ou potência interna da essência da substância (no caso de Deus) e da potência interna da essência dos modos finitos (no caso dos humanos).

Dizemos que um ser é livre quando, pela necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identifica sua maneira de existir, de ser e de agir. A liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa (ou uma ação sem causa), e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência. Isto significa que uma política conforme à natureza humana só pode ser uma política que propicie o exercício da liberdade e, dessa maneira, possuímos, desde já, um critério seguro para avaliar os regimes políticos segundo realizem ou impeçam o exercício da liberdade.

3. O SER HUMANO COMO PARTE DA NATUREZA E O *CONATUS* COMO DIREITO/PODER

Tudo o que existe, exprime num modo certo (isto é, assim e não de outra maneira) e determinado (isto é, por esta conexão de causas e por nenhuma outra) a essência da substância. Visto que a essência e a potência da substância são idênticas, tudo o que existe, exprime num modo certo e determinado a potência da substância. Ora, a potência substancial é a força para produzir-se a si mesma e, simultaneamente, produzir necessariamente todas as coisas. Se estas são expressões certas e determinadas da potência substancial, então também são potências ou forças que produzem efeitos necessários. Assim sendo, as modificações finitas do ser absolutamente infinito são potências de agir ou de produzir efeitos necessários. A essa potência de agir singular e finita, Espinosa dá o nome de *conatus*, esforço de auto-perseveração na existência. O ser humano é um *conatus* e é pelo *conatus* que ele é uma parte da Natureza ou uma parte da potência infinita da substância.

Para compreendermos a natureza humana como *conatus*, precisamos compreender como Espinosa concebe os seres humanos.

União de um corpo e uma mente, os seres humanos não são substâncias criadas e sim modos finitos da substância constituídos por modificações da extensão e do pensamento, isto é, são efeitos imanentes da atividade dos atributos substanciais. Ou, como demonstra Espinosa, o homem é uma parte da Natureza e exprime de maneira certa e determinada a essência e a potência dos atributos substanciais. De maneira certa: um ser humano é uma singularidade que possui uma forma singular e não outra e nenhuma outra. De maneira determinada: a forma singular de um ser humano é produzida pela ação causal necessária da Natureza Naturante (os atributos substanciais) e pelas operações necessárias dos modos infinitos dos atributos, isto é, pelas leis da Natureza Naturada (o mundo).

O que é o corpo humano? Um modo finito do atributo extensão constituído por uma diversidade e pluralidade de corpúsculos duros, moles e fluidos relacionados entre si pela harmonia e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. É uma singularidade, isto é, uma unidade estruturada: não é um agregado de partes nem uma máquina de movimentos, mas um organismo, ou unidade de conjunto, e equilíbrio de ações internas interligadas de órgãos. É um indivíduo, pois, como explica Espinosa, quando um conjunto de partes interligadas agem em conjunto e simultaneamente como uma causa única para produzir um determinado efeito, essa unidade de ação constitui uma individualidade. Sobretudo, é um indivíduo dinâmico, pois o equilíbrio interno é obtido por mudanças internas contínuas e por relações externas contínuas, formando um sistema de ações e reações centrípeto e centrífugo, de sorte que, por essência, o corpo é relacional: é constituído por relações internas entre seus órgãos, por relações externas com outros corpos e por afecções, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se com eles e os regenerando. Um corpo é uma união de corpos (*unio corporum*) e essa união não é um ajuntamento mecânico de partes e sim a unidade dinâmica de uma ação comum dos constituintes.

O corpo, estrutura complexa de ações e reações, pressupõe a intercorporeidade como originária. E isso sob dois aspectos: de um lado, porque ele é, em tanto indivíduo singular, uma união de corpos; de outro, porque sua vida se realiza na coexistência com outros corpos externos. De fato, não só o corpo está exposto à ação de todos os outros corpos exteriores que o rodeiam e dos quais precisa para conservar-se, regenerar-se e transformar-se, como ele próprio é necessário à conservação, regeneração e transformação de outros corpos. Um corpo humano é tanto mais forte, mais potente, mais apto à conservação, à regeneração e à transformação, quanto mais ricas e complexas forem

suas relações com outros corpos, isto é, quanto mais amplo e complexo for o sistema das afecções corporais.

O que é a mente humana? Um modo do atributo pensamento, portanto, uma força pensante ou um ato de pensar. Como modo do pensamento, a mente é uma idéia (pois os modos finitos do atributo pensamento são idéias). Mas, o que é uma idéia senão um ato de pensamento? Pensar é perceber ou imaginar, raciocinar, desejar e refletir. A mente humana é, pois, uma atividade pensante que se realiza como percepção ou imaginação, razão, desejo e reflexão. O que é pensar, nessas várias formas? É afirmar ou negar alguma coisa, tendo dela consciência (na percepção ou imaginação e na razão) e tendo consciência dessa consciência (na reflexão). Isto significa que a mente, como idéia ou potência pensante, é uma idéia que tem idéias (as idéias que a mente tem são os ideados, isto é, os conteúdos pensados por ela). Em outras palavras, porque é um ser pensante, a mente está natural e essencialmente voltada para os objetos que constituem os conteúdos ou as significações de suas idéias. É de sua natureza estar internamente ligada a seu objeto (ou o ideado) porque ela não é senão atividade de pensá-lo. Ora, demonstra Espinosa, o primeiro objeto que constitui a atividade pensante da mente humana é o seu corpo e por isso a mente é definida como idéia do corpo. E porque ela é o poder para a reflexão, a mente, consciente de ser consciente de seu corpo, é também idéia da idéia do corpo, ou seja, é idéia de si mesma, ou idéia da idéia. Se o corpo humano é união de corpos, a mente humana é conexão de idéias (*conexio idearum*). Em outras palavras, a união corporal e a conexão mental são as atividades que asseguram a singularidade individual.

Pela primeira vez na história da filosofia, a mente humana deixa de ser concebida como uma substância anímica independente, uma alma meramente alojada no corpo para guiá-lo, dirigir-lo e dominá-lo. Modo finito do pensamento, atividade pensante definida como conhecimento de seu corpo e dos corpos exteriores por intermédio de seu corpo próprio (pois ela os conhece pela maneira como afetam seu corpo e pela maneira como este os afeta), e como conhecimento de si mesma, a mente humana não está alojada numa porção bruta de matéria, mas está unida ao seu objeto, ao seu corpo vivente. Isto significa que quanto mais rica e complexa for a experiência corporal (ou o sistema das afecções corporais), tanto mais rica e complexa será a experiência mental, ou seja, tanto mais a mente será capaz de perceber e compreender uma pluralidade de coisas, pois, demonstra Espinosa, nada acontece no corpo de que a mente não forme uma imagem ou uma idéia (mesmo que estas sejam confusas, parciais e mutiladas). E quanto mais rica a experiência mental, mais rica e complexa a reflexão, isto é, o conhecimento que a mente terá de si mesma. Evidentemente, o corpo não causa pensamentos na mente, nem a mente causa as ações corporais: ela percebe

e interpreta o que se passa em seu corpo e em si mesma. Assim, as afecções corporais são os afetos da mente, seus sentimentos e suas idéias. Unidos, corpo e mente constituem um ser humano como singularidade ou individualidade complexa em relação contínua com todos os outros. A intersubjetividade é, portanto, originária.

Os indivíduos singulares são *conatus*, ou seja, uma força interna que unifica todas as suas operações e ações para permanecer na existência, permanência que não significa apenas permanecer em seu próprio estado (como a pedra, por exemplo), mas para regenerar-se continuamente, transformar-se e realizar-se (como os vegetais e os animais). O *conatus*, demonstra Espinosa na Parte III da *Ética*, é a essência atual do corpo e da mente.

Que significa defini-lo como essência atual? Significa, em primeiro lugar, dizer que um ser humano não é a realização particular de uma essência universal ou de uma “natureza humana”, mas uma singularidade individual por sua própria essência. Em segundo lugar, que o *conatus* não é uma inclinação ou uma tendência virtual ou potencial, mas uma força que está sempre em ação. Em terceiro lugar, e por consequência, significa que a essência de um ser singular é sua atividade, ou seja, as operações e ações que realiza para manter-se na existência e que essas operações e ações são logicamente anteriores à sua distinção como irracionais ou racionais, certas ou erradas, boas ou más. Em quarto lugar, e sobretudo, a afirmação de que o *conatus* é a essência atual de um ser singular nos leva a compreender que os apetites (no corpo) e as volições (na mente), que constituem os desejos humanos, não são inclinações ou tendências virtuais que se atualizariam quando encontrassem uma finalidade de realização, e sim que são os aspectos atuais do *conatus* e, por isso mesmo, são causas eficientes determinadas por outras causas eficientes e não por fins. Do *conatus* decorre, portanto, a definição espinosana da essência do homem:

“O desejo (*cupiditas*) é a própria essência do homem enquanto concebida como determinada a fazer algo, em virtude de uma afecção qualquer nela encontrada” (*Ethica*, III, Def. I das Definições dos Afetos).

Se o desejo é a essência de um homem singular enquanto determinada a fazer algo, isto significa não só que essa essência é uma causa que produz efeitos, mas também estar determinado a alguma coisa não é sinal de ausência de liberdade, a menos que esta seja imaginada como um poder para fazer ou não fazer alguma coisa por ser um poder indeterminado. Como explica Espinosa no *Tratado Político*:

O homem é livre na exata medida em que tem o poder para existir e agir segundo as leis da natureza humana [...], a liberdade não se confunde com a contingência. E porque a liberdade é uma virtude ou per-

feição, tudo quanto no homem decorre da impotência não pode ser imputado à liberdade. Assim, quando consideramos um homem como livre não podemos dizer que o é porque pode deixar de pensar ou porque possa preferir um mal a um bem [...] Portanto, aquele que existe e age por uma necessidade de sua própria natureza, age livremente [...] A liberdade não tira a necessidade de agir, mas a põe (TP, II, §§ 7 e 11).

Para a exposição das idéias políticas de Espinosa, convém retermos os seguintes aspectos da teoria do *conatus*:

- 1) um indivíduo singular é uma estrutura complexa e dinâmica de operações e ações que o conservam, regeneram e transformam, assegurando a permanência na existência e não a realização particular de uma essência universal;
- 2) a complexidade individual corpórea conduz a duas consequências fundamentais: em primeiro lugar, sendo o indivíduo composição de indivíduos, segue-se que a Natureza pode ser definida como um indivíduo extremamente complexo, composto de infinitos modos finitos da extensão e do pensamento, constituído por infinitas causalidades individuais, conservando-se pela conservação da proporcionalidade de seus constituintes; em segundo lugar, consequência decisiva para a política, assim como o indivíduo é *unio corporum* e *conexio idearum* e assim como a Natureza é um imenso indivíduo complexo, as *uniones corporum* e as *conexiones idearum* podem, pela ação comum, constituir um indivíduo complexo novo: a *multitudo* que, tanto no TTP como no TP, constitui o sujeito político, sem que seja preciso recorrer ao conceito de contrato;
- 3) se o *conatus* define uma essência singular atual, isso significa que os aspectos universais de alguma coisa não podem constituir sua essência, mas ser apenas propriedades que ela compartilha com outras. Essas propriedades universais e comuns são o que Espinosa designa com o conceito de noção comum, definida como aquilo que é comum às partes e ao todo e se encontra em todas elas. Sistema de relações necessárias de concordância interna e necessária entre as partes de um todo, a noção comum exprime as relações intrínsecas de concordância ou conveniência entre aqueles indivíduos que, por possuírem determinações comuns, fazem parte do mesmo todo. Assim, ser parte da Natureza significa, de um lado, ser uma essência atual ou singular que é uma potência de existir e agir; e, de outro, possuir qualidade, propriedades ou aspectos comuns com outras que participam do mesmo todo. Se, portanto, a teoria do *conatus* como individualidade complexa nos permite compreender a gênese da *multitudo*

como corpo político, a teoria da noção comum nos permite compreender o porquê da *multitudo* como sujeito político;

4) o *conatus* é a potência interna que define essa singularidade individual e essa potência é uma força que pode aumentar ou diminuir, dependendo da maneira como cada singularidade se relaciona com outras ao efetuar seu trabalho de autoconservação. A intensidade da força do *conatus* diminui se a singularidade for afetada pelas outras de tal maneira que se torna inteiramente dependente delas; e aumenta se a singularidade não perder independência e autonomia ao ser afetada por outras e ao afetá-las;

5) a diminuição e o aumento da força do *conatus* indicam que o desejo (*cupiditas*) pode realizar-se inadequadamente ou adequadamente. A realização é inadequada quando o *conatus* individual é apenas uma causa parcial das operações do corpo e da mente porque é determinado pela potência de causas externas que o impelem nessa ou naquela direção, dominando-o e diminuindo sua força. A realização é adequada quando o *conatus* aumenta sua força por ser a causa total e completa das ações que realiza, relacionando-se com as forças exteriores sem ser impelido, dirigido ou dominado por elas;

6) o nome da inadequação é paixão (a passividade diante do poderio das forças externas); o nome da adequação é ação (a atividade autônoma que coexiste com as forças externas sem se submeter a elas). Espinosa é enfático ao demonstrar que tanto na inadequação-paixão como na adequação-ação o *conatus* está sempre operando, de sorte que os humanos singulares se esforçam sempre para conservar-se, quer o façam passivamente, quer o façam ativamente. A causa da inadequação-paixão é a imaginação, isto é, o conhecimento das coisas por intermédio de imagens confusas, parciais e mutiladas que, mantendo-nos na ignorância das causas verdadeiras das coisas e de suas ações, nos levam a inventar explicações, cadeias causais e interpretações que não correspondem à realidade. A causa da adequação é o conhecimento racional e reflexivo, que nos levam a conhecer a gênese necessária das coisas, sua ordem e suas conexões necessárias, suas essências e seu sentido verdadeiro. Na paixão, porque o desejo está determinado pelas causas externas, os homens são contrários uns aos outros, cada qual imaginando não só que sua vida depende da posse das coisas exteriores, mas sobretudo imaginando que essa posse deve ser exclusiva, mesmo que para isso seja preciso destruir outros homens que disputam a posse de um bem. Na ação, porque o desejo é internamente autodeterminado e não depende da posse de coisas exteriores, os homens conhecem as noções co-

muns, isto é, reconhecem o que possuem em comum com outros, descobrem em que podem concordar e em que podem ser úteis uns aos outros, e compreendem como podem conviver em paz, segurança e liberdade.

Espinosa é um racionalista –a realidade é inteiramente inteligível e pode ser plena e totalmente conhecida pela razão humana–, mas não é um intelectualista, pois não admite que basta ter uma idéia verdadeira de alguma coisa para que isso nos leve da inadequação-paixão à adequação-ação, ou seja, para que se transforme a qualidade de nosso desejo (escreve na Parte IV da *Ética*: não desejamos uma coisa porque seja boa, nem lhe temos aversão por ser má, e sim é boa porque a desejamos e é má porque lhe temos aversão). Além disso, também não admite que passamos da paixão à ação por um domínio da mente sobre o corpo –somos passivos de corpo e mente ou somos ativos de corpo e mente, a um corpo passivo corresponde uma mente passiva e a um corpo ativo, uma mente ativa. Nem passamos da inadequação-paixão à adequação-ação por um domínio que a razão possa ter sobre o desejo, pois, como demonstra na *Ética*, uma paixão só é vencida por outra paixão mais forte e contrária e não por uma idéia verdadeira.

A passagem da inadequação-paixão à adequação-ação depende do jogo afetivo e da força do desejo. Imagens e idéias são interpretações de nossa vida corporal e mental e do mundo que nos rodeia. Ora, o que se passa em nosso corpo –as afecções– é experimentado por nós sob a forma de afetos (alegria, tristeza, amor, ódio, medo, esperança, cólera, indignação, ciúme, glória) e por isso não há imagem alguma nem idéia alguma que não possua conteúdo afetivo e não seja uma forma de desejo. São esses afetos, ou a dimensão afetivo-desejante das imagens e das idéias, que aumentam ou diminuem a intensidade do *conatus*. Isto significa que somente a mudança na qualidade do afeto pode nos levar ao conhecimento verdadeiro, e não o contrário, e é por isso que um afeto só é vencido por outro mais forte e contrário, e não por uma idéia verdadeira. Uma imagem-afeto ou uma idéia-afeto são paixão quando sua causa é uma força externa, e são ação quando sua causa somos nós mesmos, ou melhor, quando somos capazes de reconhecer que não há causa externa para o desejo, mas apenas interna. Os afetos ou desejos não possuem todos a mesma força ou intensidade: alguns são fracos ou enfraquecedores do *conatus*, enquanto outros são fortes e fortalecedores do *conatus*. São fracos todos os afetos nascidos da tristeza, pois esta é definida por Espinosa como o sentimento de que nossa potência de existir de agir diminui em decorrência de uma causa externa; são fortes os afetos nascidos da alegria, isto é, do sentimento de que nossa potência de existir e agir aumenta em decorrência de uma causa externa. Assim, o primeiro movimento de fortalecimento do *conatus* ocorre

quando passa de paixões tristes a paixões alegres e é no interior das paixões alegres que, fortalecido, ele pode passar à ação, isto é, ao sentimento de que o aumento da potência de existir e agir depende apenas de si mesmo como causa interna. Quando o conhecimento racional e reflexivo são experimentados como uma alegria maior do que qualquer outra, essa alegria é o primeiro instante da passagem ao verdadeiro e à ação. A ética e a política transcorrem nesse espaço afetivo do *conatus-cupiditas* do qual dependem a paixão e o imaginário, de um lado, a ação e o conhecimento verdadeiro, de outro.

Conatus é o que a filosofia política espinosana designa com o conceito de direito natural:

Por direito natural entendo as próprias leis ou regras da Natureza conforme às quais se fazem todas coisas, ou seja, a própria potência da Natureza. Disso segue que o direito natural de toda a Natureza e, portanto, de todo indivíduo, se estende até chegar seu poder. Por conseguinte, tudo quanto cada homem faz em virtude das leis de sua natureza, o faz com o máximo direito da Natureza, e possui tanto direito quanto possui de poder (TP, II, § 4).

Deus sive natura e *jus sive potentia* são os fundamentos do pensamento político espinosano.

4. A EXPERIÊNCIA POLÍTICA

Do ponto de vista político, a teoria espinosana do *conatus* aponta dois problemas a serem resolvidos e, ao mesmo tempo, não só orienta a solução como também sustenta a formulação das principais idéias políticas de Espinosa.

O primeiro problema é: se o *conatus* é o desejo de autoconservação, se o direito natural é a potência individual enquanto parte da potência da Natureza inteira, se essa potência é uma liberdade natural que se estende até onde tiver força para se estender, sem que nada lhe proíba ou coíba a ação, como explicar que os homens possam viver em servidão? Mais importante ainda: se o *conatus* é desejo, como explicar que os homens desejem a servidão e a confundam com a liberdade? Assim, o primeiro problema que o pensamento político deve resolver se refere à gênese da submissão e da dominação.

No entanto, o segundo problema é exatamente o inverso do primeiro. De fato, o *conatus* da mente humana é o desejo de conhecer e sua força aumenta quando passa do conhecimento imaginativo – ou de um sistema de crenças e preconceitos sem fundamento na realidade – ao conhecimento racional das leis da Natureza e ao conhecimento reflexivo de si mesma e de seu corpo como partes da Natureza. Espinosa demonstra que um dos efeitos mais importantes da paixão é fazer

com que os homens sejam contrários uns aos outros porque os objetos do desejo são imaginados como posse ou propriedade de um só e cada um imagina que se fortalece se puder enfraquecer os outros e privá-los do que desejam. O estado de Natureza é essa guerra ilimitada de todos contra todos, pois é natural e necessário que cada um, buscando fortalecer seu próprio *conatus*, deseje o aumento de sua própria força e de seu próprio poder e julgue que para tanto precisa diminuir o poder dos demais. Se é assim na paixão ou na imaginação, entretanto, Espinosa demonstra que, sob a conduta da razão e na ação, os homens não se combatem uns aos outros, pois, conhecendo as noções comuns (ou as propriedades comuns às partes de um mesmo todo), sabem que é pela concordância e pela paz que cada um e todos aumentarão a força de seus *conatus* e sua própria liberdade. Em outras palavras, a razão ensina que é preciso fortalecer o que os homens possuem em comum ou o que compartilham naturalmente sem disputa, pois nisso reside o aumento da vida e da liberdade de cada um. Ora, diz Espinosa, se todos homens fossem conduzidos pela razão, não precisariam da política para viver em paz e em liberdade.

Assim, o *conatus* parece gerar dois efeitos opostos: ou a servidão, como preço da vida em comum, ou o isolamento dos homens racionais, como preço da liberdade. No primeiro caso, a política é um fardo ameaçador; no segundo, inútil. No entanto, essa colocação é falaciosa. Em momento algum Espinosa afirma que a política é instituída pela razão –o que faria a servidão inexplicável. Pelo contrário, considera a dominação tão natural como a liberdade colocando como um axioma que “não existe na Natureza nenhuma coisa singular que não exista outra mais potente e mais forte do que ela. Mas dada uma coisa qualquer, é dada outra mais potente pela qual a primeira pode ser destruída” (*Ética*, Parte IV). Nem por isso, porém, afirma que a vida política é instituída contra a razão –o que a faria inútil e mesmo perigosa para os homens racionais. Pelo contrário, não só afirma na *Ética* e no *Tratado Político* que o homem racional deseja a companhia de outros, como ainda declara que somente na vida política o homem vive uma vida propriamente humana. O que os problemas assinalados indicam, e a abertura do *Tratado Político* afirma, é que não se trata de encontrar a gênese da política na razão e sim no *conatus-cupiditas*, seja ele racional ou passional.

Todos os homens, sejam bárbaros ou cultivados, estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil, e não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza comum dos homens, isto é de sua condição que se devem deduzir os fundamentos naturais do poder (TP, I, §7).

“Da natureza comum dos homens, isto é, de sua condição” devem ser deduzidos os fundamentos naturais do poder (*fundamenta naturalia*

imperii). Por natureza, dizem a *Ética*, o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*, os homens não são contrários às lutas, ao ódio, à cólera, à inveja, à ambição ou à vingança. Nada do que lhes aconselha a *cupiditas* é contrário à sua natureza e, por natureza, “todos os homens desejam governar e nenhum deseja ser governado”. Donde a questão: a experiência mostra que todos os homens, “sejam bárbaros ou cultivados”, estabelecem costumes e se dão um estatuto civil e não o fazem porque a razão assim os determina, mas porque a *cupiditas* assim o deseja. Resta saber se a razão pode encontrar as causas e os fundamentos do que lhe mostra a experiência. Pode a razão determinar como e por que os homens são capazes de vida social e política?

A resposta pressupõe, em primeiro lugar, o abandono do racionalismo jurídico que caracterizava as teorias do direito natural, e, em segundo lugar, o efeito dessas teorias, isto é, a distância entre teoria e prática. De fato, o racionalismo jurídico partia da idéia de uma natureza humana racional, capaz de dominar apetites e desejos. Ora, escreve Espinosa na abertura do *Tratado Político*:

A crermos nos filósofos, as lutas interiores causadas em nós por nossos afetos seriam prova de que os sentimentos são vícios humanos e de que neles caímos por nossa culpa. Por isso, os filósofos costumam zombar dos afetos, lamentá-los ou reprimi-los e chegam a detestá-los quando pretendem parecer homens irrepreensíveis. Acreditam-se divinos quando prodigalizam louvores a uma natureza humana que não existe em parte alguma e quando vituperam em seus discursos aquela que realmente existe. Concebem os homens não como são, mas como gostariam que fossem (TP, I, §1).

Essa imagem de uma natureza humana inexistente que seria o fundamento da política produz um efeito imediato:

Eis por que a maioria escreve sátiras em vez de uma ética e, no que tange à política, jamais dizem algo que possa ser posto em prática, concebendo-a tanto como uma quimera quanto como uma utopia [...] De todas as ciências que podem ser aplicadas, a política, conseqüentemente, surge como aquela onde a teoria mais se distancia da práxis. Não há homens mais incompetentes para conduzir uma República do que os teóricos, isto é, os filósofos (TP, I, § 1).

A subversão espinosana não se interrompe aí. Se não é na razão que devemos buscar a origem da política, não é na moral que haveremos de encontrar a causa da estabilidade e segurança de um regime político:

Uma Cidade cuja salvação depende da lealdade de alguns e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que seus condutores ajam lealmente, não terá qualquer estabilidade [...] Pouco importa à

segurança da Cidade o motivo interior que tenham os homens para administrar os negócios, desde que os administrem bem. De fato, a liberdade de alma ou força de ânimo é uma virtude privada. A virtude necessária à Cidade é a segurança (TP, I, § 1).

Num tom que lembra Maquiavel, Espinosa afirma que a paz, a estabilidade e a liberdade políticas não dependem das virtudes morais dos governantes e sim da qualidade das instituições públicas, que os obrigam a agir em favor da Cidade e não contra ela, independentemente do fato de que sejam homens dominados pela paixão ou guiados pela razão. Se a gênese da vida política não se encontra na vontade de Deus nem na razão e virtude dos homens, e se o direito natural é uma potência de existir e agir que desconhece o bem e o mal, o justo e injusto, onde localizar a causa do político? Essa causa é o próprio direito natural.

De fato, o *conatus* desconhece valores e, em estado de Natureza, nada proíbe que os homens sejam contrários uns aos outros, invejosos, coléricos, vingativos ou assassinos. Todavia, o *conatus* está submetido a uma lei natural e é sempre determinado por ela: a do útil. Ainda que a imaginação dos homens passionais desconheça a verdadeira utilidade (conhecida por homens racionais), o princípio da utilidade determina suas ações, uma vez que o útil não é senão o que é experimentado como auxílio à autoconservação. Em estado de natureza, o útil gera nos homens dois reconhecimentos: em primeiro lugar, que a guerra de todos contra todos não fortalece ninguém e enfraquece a todos, pois, vivendo sob o medo recíproco, ninguém é senhor de si e livre; em segundo lugar, reconhecem que para sobreviver cada um precisa de muitas coisas que sozinho não pode conseguir, mas que as obterá na cooperação com outros. Assim, o útil ensina ao *conatus* que é bom livrar-se do medo, adquirir segurança e cooperar “a fim de que possam gozar da melhor maneira o próprio direito natural de agir e viver, sem dano para si e para os outros” (TTP, XVI). Ou como diz, sem moralismo Espinosa, os homens passam do estado de Natureza ao Estado civil quando descobrem que lhes é mais vantajoso trocar muitos medos por um único temor, aquele inspirado pela lei.

Se a vida política nasce para que os homens possam melhor gozar seu direito natural, isto significa não só que o direito natural é a causa da política, mas também que é uma causa eficiente imanente ao direito civil e este não pode suprimi-lo sem suprimir-se. Ora, uma das marcas mais indeléveis do direito natural é que por ele todos os homens desejam governar e nenhum deseja ser governado. Se o direito civil nasce para dar eficácia ao direito natural, então a vida política em que o direito civil melhor realiza o direito natural é aquela em que o desejo de governar e não ser governado pode concretizar-se. A forma política dessa realização é a democracia e por isso, afastando-se da tradição da

filosofia política, que sempre julgou a monarquia a primeira forma política, Espinosa afirma que: “a democracia é o mais natural dos regimes políticos” ou o *absolutum imperium*, o poder absoluto.

O direito natural é, pois, a causa eficiente imanente do direito civil e este é o direito natural coletivo ou o direito natural da *multitudo*, isto é, da massa como agente político:

O direito da Cidade é definido pela potência da massa (*potentia multitudinis*) que é conduzida de algum modo pelo mesmo pensamento e essa união das mentes não pode ser concebida se a Cidade não visa realizar aquilo que a razão ensina a todos os homens que é útil esperar (TP, III, § 3).

Aparentemente, a instauração da Cidade é uma convenção, tanto mais que em cada Cidade os mesmos atos serão julgados de maneira diversa segundo a lei. Em outras palavras, o direito civil e os deveres civis parecem ser produtos de uma convenção arbitrária ou de uma norma convencionada entre os homens a partir de certos critérios de utilidade comum. À primeira vista, os textos espinosanos permitem essa leitura. No entanto, sabemos que Espinosa declara distinguir-se de Hobbes porque, ao contrário deste último, conserva o direito natural no interior do direito civil, o que significa que o direito civil prolonga o direito natural e que a vida política é a vida natural numa outra dimensão. Está em jogo aqui a discussão milenar acerca da fundação política como sendo determinada pela Natureza ou produzida por uma convenção –*physis* ou *nomos*. A determinação do justo e do injusto, do crime e do bem comum só ocorre depois da instauração da lei e, portanto, neste nível, tais valores não podem ser naturais. Porém, seria tomar a causa pelo efeito se disséssemos que o convencionalismo decorrente da lei define o próprio ser da lei. Esta institui o político fundando-se na natureza humana, definida como uma parte da Natureza e como potência natural ou desejo.

A questão da gênese do social e do político não é a da partilha nem a da distribuição de certos bens que para regular a igualdade ou a desigualdade naturais pois esse momento regulador da partilha de bens é posterior ao advento da lei e, mais do que isto, é determinado por ela tanto assim que, por exemplo, a forma monárquica exige, como condição de conservação, a propriedade nacional do solo e dos produtos do comércio, enquanto a forma aristocrática deverá proteger a propriedade privada dos bens. A questão fundadora concerne à participação no poder e à distribuição da potência coletiva no interior da sociedade criada por ela. A potência individual é natural e a lei vem lhe dar um novo sentido ao fazê-la não mais simples parte da Natureza, mas parte de uma comunidade política. A lei determina a partilha dos bens porque determina primeiro a forma da participação no poder.

O direito daquele que tem o poder público, isto é, a soberania, é apenas o direito natural que não se define pela potência de cada um dos cidadãos tomados isoladamente, mas pela massa conduzida, de certa maneira, por um único pensamento. Isto significa que o corpo e alma do Estado têm um direito medido por sua potência, como era o caso do direito de Natureza; cada cidadão ou súdito tem, pois, tanto menos direito quanto mais potência tiver a Cidade e, conseqüentemente, segundo o direito civil, nenhum cidadão pode ter ou possuir alguma coisa senão aquilo que pode reivindicar por um decreto da Cidade. Se a Cidade dá a alguém o direito e, portanto, o poder de viver segundo suas próprias disposições, ela se despoja de seu próprio direito e o transfere àquele a quem deu tal poder. Se ela dá esse poder a duas ou a várias pessoas, divide a Cidade e cada um daqueles que tem o poder vive segundo suas próprias disposições. Se, enfim, ela dá tal poder a cada um dos cidadãos, ela se autodestrói, deixa de existir e regressamos ao estado de natureza. Tudo isto é bastante manifesto e conseqüentemente não se pode de modo algum conceber que a instituição da Cidade permita a cada cidadão viver segundo sua disposição: o direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo desaparece necessariamente no estado civil. Digo expressamente: a instituição da Cidade, pois o direito natural não cessa de existir no estado civil. Tanto no estado de Natureza quanto no estado civil o homem age segundo as leis da Natureza e cuida de seus interesses, pois em cada um desses dois estados é a esperança e o medo que levam a fazer ou não fazer isto ou aquilo, e a principal diferença entre os dois estados está em que no estado civil todos têm os mesmos medos e esperanças e a segurança tem as mesmas causas para todos, e a regra de vida (*ratio vivendi*) é comum, o que não suprime, mas pelo contrário conserva, a faculdade de julgar de cada um. Com efeito, quem decidiu obedecer a todas as injunções da Cidade, seja porque teme sua potência, seja porque ama a tranquilidade, cuida da segurança dela e de seus interesses pessoais segundo sua própria disposição (TP, III, § 2).

Esse longo texto determina a equivalência entre o direito e o poder da soberania, cada um se estendendo até onde se estender o outro. Além disto, se a potência soberana e o direito da soberania são definidos pela potência coletiva, contudo, esta não se confunde com a soma das potências individuais tomadas isoladamente, pois a potência não é tomada aritmeticamente, e sim geometricamente. Em outras palavras, a proporcionalidade define a forma do regime político porque define a forma do exercício do poder a partir da maneira pela qual a soberania é instituída e das relações que a partir dela se estabelecem entre os membros do corpo político. Em suma, a potência da soberania é

medida por sua incomensurabilidade frente à simples soma dos poderes individuais. Há uma relação inversamente proporcional entre a potência civil e a individual, ou seja, a cidade é tanto mais poderosa quanto maior for sua potência, comparada à dos indivíduos isolados, e será tanto menos poderosa quanto menor for sua potência comparada à de seus cidadãos, não havendo perigo maior para a Cidade do que a pretensão de alguns particulares, enquanto particulares, em se arvorar de defensores da lei.

A instauração da Cidade é uma fundação de uma potência inédita e Espinosa já antecipa a dedução das formas políticas: a transferência da soberania a um só identifica a Cidade com um único homem em quem a Cidade fica concentrada, todos os outros cidadãos estando, assim, reduzidos à impotência. Trata-se da monarquia, onde a proporcionalidade se encontra quase próxima de zero. A transferência da soberania a alguns divide a Cidade, pois a soberania vem encamar-se em uma parte do corpo social e despoja a outra de todo o poder. Estamos na aristocracia. Enfim, a soberania se transfere para cada um dos indivíduos, já não há Cidade, mas regresso ao estado de natureza –estado de guerra a autodestruição da vida política. Nas entrelinhas do discurso podemos ler a peculiaridade da democracia e de sua proporcionalidade –aqui a soberania não é transferida a ninguém, nem se encarna em alguns, mas está distribuída no interior do corpo social e político, sendo participada por todos sem ser repartida ou fragmentada entre seus membros. Assim, mais do que na diferença frente à monarquia e à aristocracia, é na oposição ao processo de autodestruição da Cidade que melhor se revela a democracia, pois nela a soberania não se encontra dividida, mas simplesmente participada. Na democracia mantém-se integralmente o princípio fundador da política, qual seja, o de que a potência soberana é tanto maior quanto menor a potência individual de seus membros e, sobretudo, a afirmação do *Tratado Teológico-Político*, segundo a qual a vida política transcorre em um espaço onde os concidadãos decidiram agir de comum acordo ou a agir em comum, mas não abdicaram de seu direito natural de pensar e julgar individualmente.

Contudo, se a lei é fundada em Natureza e se é a potência natural que determina a proporcionalidade da lei, no entanto, Espinosa opera uma reviravolta nessa dedução, e a lei vai agora emergir como fundamento do próprio direito natural. Por esta razão o texto, anteriormente citado, garantia simultaneamente que o direito natural desaparece com o direito civil e que este não suprime aquele. Para compreendermos essa reviravolta do discurso precisamos perceber que uma nova questão entra em cena e graças a ela entenderemos não só a questão da proporcionalidade, mas também o que faz com que uma experiência seja experiência política. O que agora entra em cena é o fenômeno da opressão.

Como no estado de natureza cada um é seu próprio senhor (*sui juris*) desde que possa precaver-se para não sofrer a opressão de um outro e que, sozinho, se esforce em vão para se precaver contra todos, isto significa que enquanto o direito natural humano for determinado pela potência de cada um, esse direito será, na realidade, nulo ou pelo menos terá uma existência puramente de opinião, pois não há qualquer meio seguro para conservá-lo [...] o direito de natureza, no que concerne ao gênero humano, dificilmente pode ser concebido senão quando os homens tem direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar juntos, quando podem cuidar para a manutenção de sua potência, proteger-se, repelir toda violência e viver segundo um consenso comum a todos. Quanto maior o número daqueles assim reunidos em um corpo, mais terão em comum o direito [...] Quando os homens têm direitos comuns e estão conduzidos como se fosse por um único pensamento, é certo que cada um tem menos direito do que todos reunidos que o sobrepassam em potência, isto é, na realidade, cada um não tem sobre a Natureza nenhum direito, a não ser aquele que lhe é conferido pelo consenso comum. Por outro lado, tudo que lhe é ordenado por um consenso comum ele é obrigado a fazer ou, ainda, se tem o direito de obrigá-lo (TP, III, §§ 15 e 16).

O direito natural, uma vez definido pelo negativo –não ser senhor de si– é algo que não existe ou que só tem existência como opinião. Isto é: trata-se de uma abstração. Compreende-se assim a afirmação do *Tratado Político* de que só na Cidade os homens vivem uma vida concreta ou propriamente humana. Um direito ou potência só existe realmente quando pode ser conservado e exercido, pois Espinosa não define a potência como virtualidade, mas como um poder atual. Ora, no estado de natureza não há direito de natureza efetivo. Esta distinção entre estado de natureza e direito de natureza é fundamental. O estado de natureza é real –o homem é uma parte da Natureza causado por outras e interagindo com elas. Porém, essa “parte da Natureza” é algo abstrato, pois não nos diz o que é uma parte humana da Natureza. Como parte da Natureza, o homem é um *conatus* como outro qualquer, mas sua potência é inexistente porque nesse nível não encontra meios para conservá-la, pois, como demonstra a *Ética*, o homem é uma parte da Natureza cuja força é infinitamente menor do que a de todas as outras que o rodeiam atuando sobre ele. Por outro lado, o *Tratado Político* retoma a demonstração feita na *Ética* de que, enquanto seres passionais, os homens se dividem e nada têm em comum senão o desejo de dominar os demais para que estes vivam segundo as paixões de seus dominadores. Esse estado de guerra é, pois, um estado universal definido pelo desejo de que o outro seja um alter-ego e pela necessidade conseqüente do exercício recíproco da opressão.

A opressão define simultaneamente o estado de natureza e seu limite. O direito natural se estende até onde se estender a potência de cada um e, por princípio, é ilimitado. Todo desejo que chegue ao seu cumprimento efetivo define o alcance da potência natural. Ora, esse desejo, ilimitado por princípio, é concretamente limitado. E mais: engendra um circuito da opressão recíproca tal que o medo da destruição pessoal suplanta todos os outros afetos. Ora, o medo, como demonstra a *Ética*, é uma paixão triste e odiosa que por isto freia, enfraquece e aniquila a potência individual. Eis porque o direito natural, estando separado daquilo que permite sua realização efetiva, isto é, por ser uma abstração, dá lugar a uma igualdade fantasmagórica que se realiza sob a forma real da desigualdade absoluta: porque todos temem a todos (nisto são iguais) cada um aspira a oprimir todos os outros (nisto se fazem desiguais).

É preciso uma atenção especial para compreendermos o significado da identificação operada por Espinosa entre direito natural e abstração. O direito natural não é abstrato no sentido de que definiria a condição humana abstração feita da vida civil, isto é, como os homens seriam se não houvesse a sociedade. Também não é uma abstração no sentido de uma hipótese lógica necessária para a dedução do advento do social e do político. O direito natural é uma abstração no sentido espinosano do termo, isto é, como tudo que se encontra separado da causa originária que lhe confere sentido e realidade. Em estado de natureza o direito natural (potência de conservação) encontra-se separado de seu poder vital. O direito natural, definido como potência da Natureza inteira, é uma realidade concreta. E definido como potência de cada parte da Natureza também é concreto, pois sua positividade decorre daquela que o todo possui. Porém, visto que a potência da natureza não se confunde com as leis da razão e das volições humanas, essa potência não está ainda suficientemente determinada para definir o que seja um direito natural humano. Nesta perspectiva, estado de natureza o direito natural tem realidade (o homem é parte da Natureza), mas esta realidade é abstrata (o direito natural define um desejo de poder que se consome na impotência). A situação do direito natural em estado de natureza é exatamente aquela em que cada um, desejando para si todo o poder, trabalha para oprimir todos os outros que lhe aparecem, inevitavelmente, sob a roupagem do inimigo, isto é, como causa de medo e de ódio, portanto de tristeza e de enfraquecimento do *conatus*. Por outro lado, cada um não podendo alçar-se ao pleno poder, sucumbe vítima de seu próprio apetite. É neste sentido que o direito natural se oferece como uma realidade abstrata, determinada por operações imaginárias de exercício da potência e que são, na realidade, manifestações de impotência. Movido pelo medo de outrem e pela esperança de esmagá-lo, o estado de natureza revela a precariedade e

inexistência do direito natural, quando, precariamente, a potência é exercida como violência.

Estado de natureza e direito natural não pressupõem, portanto isolamento, mas solidão, encravada numa intersubjetividade fundada no aniquilamento e no medo recíprocos. E que Espinosa use os termos solidão, servidão e barbárie como sinônimos é suficiente para que percebamos qual é o caráter específico de abstração de uma potência que só pode cumprir-se com a morte do outrem. E, no entanto, argumento espinosano decisivo, se a desigualdade real engendrada pelo direito natural não fosse a forma imaginária da igualdade, o direito civil seria impossível. Ao mesmo tempo, compreendemos por que a lei não parte da regulamentação da posse ou propriedade, mas a antecede, pois, caso contrário, legitimaria a violência e jamais inauguraria o poder. No estado de natureza a situação indeterminada das partes, que são todas iguais e não chegam a alcançar-se como singularidades determinadas, faz com que tudo seja comum a todos e, por isso mesmo, tudo seja cobijado e invejado igualmente por todos. Assim, a igualdade indeterminada ou abstrata produz a desigualdade absoluta, de sorte que a instauração da Cidade corresponderá ao momento em que a determinação da singularidade de cada uma das partes poderá ser reconhecida por todas as outras justamente porque a fundação social e política define o que lhes é verdadeiramente comum e que permanecia ignorado na indeterminação natural.

O direito civil, reconhecimento social da potência individual, é concreto e positivo na exata medida em que o direito natural é abstrato e negativo. Eis porque, afinal, a lei funda o próprio direito natural ao fundar o direito civil, pois só por intermédio deste último o primeiro pode concretizar-se. Contudo, justamente porque a lei conserva o direito natural transformando-o, a questão do político será para Espinosa uma questão de proporcionalidade. Com efeito, a lei pode desfazer aquilo que ela própria instituíra. Isto significa que a lei capaz de manter a instauração é aquela capaz de delimitar as fronteiras do direito natural e do direito civil, e de impedir que este retorne à situação precária do primeiro. Esta conclusão conduz a três outras: a primeira é a de que o ato de fundação da Cidade inscreve-se numa necessidade natural indeterminada que a lei vem determinar, conferindo-lhe uma realidade que não possuía antes dessa fundação; a segunda é a de que a lei só é possível porque retoma aquilo que já estava posto na natureza humana, isto é, a paixão e os conflitos; essa retomada, no entanto, só é possível porque a lei vem dar realidade a uma razão operante que atua no real sem que a imaginação dela se aperceba e que define o útil como aquilo que favorece a conservação do ser, impedido, de fato, pela opressão, pois, como dirá o Capítulo 9 do *Tratado Político*, “querer estabelecer a igualdade entre desiguais é absurdo”. Finalmente, em terceiro lugar,

como o direito natural é efetivado pelo direito civil, o social vive sob o risco permanente de que o primeiro usurpe o segundo, isto é, de que a potência individual queira tomar o lugar da soberania, coisa perfeitamente compreensível, visto que a vida política não é inaugurada como um ato da razão, mas como racionalidade operante no interior das paixões. E o direito natural não é contrário às lutas, ao ódio, à cólera e ao engodo, pois são “aconselhados pelo apetite”, visto que “a Natureza não está submetida às leis da razão humana que tendem unicamente à utilidade verdadeira e à conservação dos homens”. Em outras palavras, o advento da vida social e política não é o advento da “boa razão” humana que dominará as paixões, condenará os vícios, eliminará os conflitos e estabelecerá definitivamente a paz e a concórdia entre os homens.

Dessas conclusões impõe-se uma outra: a de que a Cidade não cessa de instituir-se. Com efeito, a Cidade é habitada por um conflito entre a potência coletiva e a potência individual que, como todo conflito, segundo a *Ética*, só pode ser resolvido se uma das partes tiver poder para satisfazer e limitar a outra, pois uma paixão nunca é vencida por uma razão ou por uma idéia, mas por uma outra paixão mais forte do que ela. Assim, a todo momento a lei tem de ser reafirmada, porque a todo momento o desejo de opressão, que define o direito natural, reaparece no interior do direito civil:

Cada um deseja que os demais vivam segundo sua própria disposição, aprovando e rejeitando tudo aquilo que um só aprova ou rejeita; donde resulta que todos querendo ser igualmente os primeiros, os conflitos não cessam de explodir entre todos e se esforçam para se esmagar reciprocamente, e o vencedor se glorifica muito mais por ter dominado um adversário do que por ter conseguido algum bem (TP, IX, § 5).

Isso explica por que Espinosa demonstra que o inimigo político é sempre interno e só ocasionalmente externo, pois o inimigo nada mais é do que o direito natural de um ou de alguns particulares que operam a fim de conseguir um poderio de tal envergadura que possam tomar o lugar da soberania. E esse risco não depende da boa ou má instituição da Cidade –toda Cidade contém esse perigo– e sim da capacidade que a potência soberana tenha, ou não, para controlar aquilo que lhe dá origem e que se concretiza através dela.

A política não cria nem elimina os conflitos, como não transforma a natureza humana passional –apenas permite lidar com eles de maneira nova–, e a diferença entre os regimes políticos decorre de sua capacidade ou incapacidade para satisfazer ao desejo que todos os homens têm de governar e de não serem governados.

Da mesma maneira que a lei confere realidade ao direito natural dando-lhe um estatuto político, mas encontra naquele direito seu ponto

de partida para a fundação política, assim também, o direito natural pode operar tanto como garantia da lei quanto como risco de seu aniquilamento. Com efeito, como o poder da potência soberana é medido pela sua proporção inversa frente ao poder da potência dos cidadãos, quando um ou alguns dentre eles estão investidos de tamanho poder que é suficiente para tomar a soberania, a lei foi aniquilada. Por outro lado, sendo a potência da soberania medida também pela potência proporcional que confere a cada um dos cidadãos, quando estes podem, em nome da lei, impedir a usurpação do poder soberano, isto significa que o direito natural dos cidadãos foi suficientemente poderoso para defender a lei. Tanto em um caso como no outro, a medida do direito natural é sempre a mesma, isto é, concerne ao poder do povo. Quando este se encontra despojado do direito natural em decorrência da desmesura do poder da potência individual daquele (ou daqueles) que açambarcou o poder soberano, estamos em plena tirania. Quando o povo se encontra investido de todo direito natural pela proporcionalidade que se estabelece entre este e o poder da potência soberana, estamos na democracia. Percebe-se, então, que o número de governantes, e a forma eletiva ou representativa não determinam a forma do corpo político. Esta é determinada exclusivamente pela proporção de poder que se estabelece entre a soberania e o povo.

Uma vez que o direito é medido pelo poder e que ser livre é ser senhor de si, a medida do direito, do poder e da liberdade exige a compreensão de cada forma política a partir da distribuição proporcional das potências que a constituem. Por esta medida saberemos qual estado é melhor, qual é superior e qual é livre. De maneira genérica, cada forma política é melhor quanto menor o risco de tirania, isto é, de passagem do direito soberano ao direito natural de um só homem ou de um punhado de homens. Cada regime político é superior a outro quanto menor for o número de disposições institucionais necessárias para impedir o risco da ditadura. E, enfim, um corpo político é mais livre do que outro quando nele os cidadãos correm o menor risco da opressão porque sua autonomia é tanto maior quanto maior o poder da Cidade. Conseqüentemente, quanto mais livre for uma cidade, menor será seu risco de ser oprimida por outras.

Isto significa, por exemplo, que um corpo político monárquico é um dos mais sujeitos a ser dominado por outro porque seus súditos já se habituaram de tal maneira a ser dominados por um só homem que, passar da submissão a um dominante à obediência a um outro, lhes é indiferente. Ao contrário, na democracia, a autonomia individual estando claramente firmada na autonomia coletiva, cada um e todos estão dispostos a lutar até à morte para impedir tanto o risco da usurpação interna quanto o da invasão externa. Ora, apesar de o filósofo demonstrar que todo e qualquer corpo político pode apresentar em graus

variáveis o melhor, o superior e o livre, torna-se claro que o parâmetro subjacente a esses critérios é a política democrática não só porque nela a causa universal da vida política (a distribuição proporcional do poder) coincide com a causa singular da instauração democrática, mas também porque nela a questão da preservação se transforma.

Com efeito, quando Espinosa deduz a monarquia, uma questão preside o caminho dedutivo: quais as instituições necessárias para limitar o poder do rei e jamais deixá-lo sozinho no governo? Na dedução da aristocracia, a questão central que orienta o percurso é: visto que a aristocracia se caracteriza pela visibilidade da diferença das classes e que apenas uma delas detém o poder, quais as instituições necessárias para evitar a oligarquia e a burocracia? Ora, no caso da democracia, Espinosa apenas afirma que é ela a soberania coletiva é de tal modo decisiva para a liberdade individual que o único cuidado dos cidadãos é o de impedir que os postos de decisão sejam ocupados por indivíduos que tenham laços pessoais de dependência com outros, pois isto os levaria a dirigir a coisa pública sob a forma do favor, único tipo de relação que eles próprios parecem conhecer.

Se a democracia revela o sentido da vida política, a tirania, por sua vez, exhibe os avatares da experiência política.

Ao iniciar o *Tratado Político*, Espinosa afirma que a paixão imagina a liberdade como um “império em um império”. Forma incessante de carência, a paixão engendra imagens do que poderia satisfazê-la, saciando seu estado de privação pela posse de algo tido como um bem e, dentre todos os bens almejados, ter a posse sobre um outro homem parece ser o bem supremo. Dessa maneira, ser livre aparece imaginariamente como ser senhor de outrem e a liberdade se define não por sua oposição à escravidão, mas pela posse de escravos. A razão, porém, aconselha aos homens que vivam em paz, pois sem esta jamais seus desejos serão satisfeitos, senão de maneira extremamente precária. A racionalidade que assim aconselha a paz aos homens não se reveste, porém, de uma forma não-passional: racionalidade operante, apenas aconselha os seres passionais a preferir o menor dentre dois males. Entre o risco de ficar na dependência do poder de um outro e o de ficar na dependência de um poder comum, a segunda alternativa se impõe. O primeiro movimento da liberdade consiste, assim, na fundação da Cidade, pois nesta a liberdade se determina como aptidão para não cair sob o poder de outrem.

A Cidade mais livre e poderosa, isto é, a mais autônoma, é aquela cujos cidadãos a ela se submetem porque respeitam e temem sua potência ou porque amam a vida civil. Em um primeiro momento, Espinosa determina a potência da Cidade designando seu limite, isto é, aquilo que escapa necessariamente ao seu poder.

Assim, tudo aquilo que a Cidade não puder exigir dos cidadãos, seja por ameaça ou por promessa, está fora de seu poder. O que escapa ao poder da Cidade? Tudo aquilo a que a natureza humana tem horror e que, se lhe fosse imposto, desencadearia a fúria e a indignação popular. Em suma, escapa ao poder da Cidade tudo o que a faça odiada pelos cidadãos, de sorte que o que lhe escapa é o negativo, desde que nos lembremos que é negativo tudo aquilo que ao enfraquecer uma potência pode aniquilá-la. Ora, o ódio é a mais aniquiladora das paixões e, portanto, neste primeiro momento, Espinosa apenas assinala que a Cidade não pode ser odiosa nem odiada, pois se assim for, irá aniquilar-se, isto é, perderá a potência por ter desejado um poder impossível. Parricídio, matricídio, fratricídio, infanticídio, genocídio, falso-testemunho, amor pelo que se odeia, ódio pelo que se ama, renúncia ao direito de julgar e de se exprimir –eis o que é impossível a Cidade exigir.

No entanto, os exemplos trazidos pela experiência e espalhados aqui e ali no decorrer do *Tratado Político* deixam claro que essas exigências são realmente feitas aos cidadãos e constituem o conteúdo prescrito pelas leis tirânicas. Ora, para Espinosa o conceito de impossível, além de designar aquilo que não pode existir por essência (um negativo absoluto), também designa tudo aquilo que, vindo a existir em uma essência determinada, produz sua autodestruição (negativo operante e real), assim sendo, compreenderemos que a tirania é impossível não porque não possa existir, pois de fato existe, mas sim porque nela se lê a morte da vida política, embora tiranos e tiranizados tenham a ilusão de viver.

A realidade insana da tirania permite compreender a primeira exigência política de proporcionalidade com efeito, a desmesura do poder tirânico revela que:

uma exigência que provoque a indignação geral nada tem a ver com o direito da Cidade. Certamente, obedecendo à Natureza, os homens conspirarão contra ela seja em decorrência de um temor comum, seja pelo desejo de vingança por algum mal comum, e visto que o direito da Cidade se define pela potência comum do povo, é certo que o direito e a potência da Cidade diminuem, pois criou motivos para que os cidadãos conspirassem contra ela. Certamente, a Cidade tem perigos a temer e assim como no estado de natureza o homem tem mais razões para temer porque é menos independente, assim também a Cidade é menos senhora de si quanto mais temer seus cidadãos (TP, IX, § 9).

Se a Cidade deve temer seus inimigos, precisa instituir-se de maneira a impedir que encontrem meios para surgir e para justificar-se. Isto significa, por um lado, que a Cidade deve ser respeitada e temida pelos cidadãos, mas que só pode sê-lo na medida em que suas exigências forem proporcionais ao que a massa pode respeitar e temer sem se enfurecer. A soberania só pode existir sob a condição expressa de não ser odiada

porque não é odiosa. Se a Cidade exigir mais ou se exigir menos, deixará de ser um corpo político:

O poder que temos em vista exercer não deve ser medido apenas pela potência do agente, mas também pela aptidão que o paciente oferece. Se digo que tenho o direito de fazer o que quiser com esta mesa, certamente não significa que poderei fazê-la pastar capim. Assim também, embora digamos que homens não dependem de si mesmos, mas da Cidade, não queremos dizer que possam perder a natureza humana e revestir-se de uma outra [...] Entendemos que, sob certas condições, a Cidade inspire temor e respeito e que, cessadas tais condições, não há mais temor nem respeito, de sorte que a Cidade deixa de existir. Assim, para conservar-se senhora de si, a Cidade deve manter as causas do temor e do respeito, sem as quais deixa de ser Cidade (TP, IV, § 5).

A fundação política não é, pois, mutação da natureza humana em uma outra que lhe seria estranha. O trecho acima citado tem vários alvos. Por um lado, retoma a abertura do *Tratado Político* em sua recusa de escrever uma política utópica, destinada a homens que deveriam ser o que não podem realmente ser. Por outro lado, se é na Cidade que os homens vivem uma vida realmente humana, a afirmação contém uma crítica da tirania, pois nesta os homens são reduzidos à animalidade temerosa e à passividade do rebanho. Está presente também a recusa de que a instauração da Cidade seja destruição do direito natural, pois este é a primeira determinação da natureza humana como potência de agir.

Justamente porque a vida política não é mutação da natureza humana, mas sua concretização, o direito natural dará as causas do temor e do respeito à Cidade, de sorte que não se poderá dizer que estes são causados pela legislação civil, visto que esta é um efeito da instituição da Cidade. Dizer que o direito natural fornece a primeira medida do poder político, significa dizer que a Cidade não poderá tornar-se inimiga de si mesma e que, portanto, os conflitos que a habitam só podem ser conflitos dos cidadãos sob a lei e não dos cidadãos contra a lei. Se a Cidade for capaz de impedir a usurpação da lei por particulares, sem que isto signifique supressão dos conflitos sociais, terá determinado sua autonomia e seu poder. Temer e respeitar a Cidade não poderá, então, confundir-se com o medo nem com o ódio, pois quem odeia não teme e quem teme, não respeita.

Uma Cidade que não suprimiu as causas das sedições e na qual a guerra é um temor constante e as leis, freqüentemente, violadas, de sorte que não difere muito do estado de natureza [...] Tanto os vícios quanto a licença excessiva e a insubmissão dos cidadãos devam ser imputados à Cidade e, em contrapartida, sua virtude e constância

no respeito à lei devem ser atribuídos à virtude da Cidade e ao estabelecimento de um direito civil absoluto [...] Se numa Cidade os cidadãos não tomam das armas porque estão prisioneiros do terror não se deve dizer que aí reina a paz, mas que nela não há guerra. A paz não é mera ausência de guerra, mas uma virtude que se origina da força do espírito, pois nela a obediência é o desejo constante de seguir o direito comum da Cidade (TP, V, § 2, 3, 4).

O *Tratado Teológico-político* diz que a obediência diminui a liberdade sem, contudo, implicar escravidão, pois o escravo é aquele que age para o bem de um outro que lhe ordena uma ação, enquanto o agente que cumpre uma ordem porque nela se realiza seu próprio desejo não pode ser tido como escravo. Por outro lado, como os dois tratados políticos demonstram, na democracia (ao contrário dos demais regimes políticos), a obediência exprime apenas a recriação ininterrupta da Cidade, pois nela se obedece a uma lei que no momento de sua instauração foi posta por todos os agentes políticos, de sorte que ao obedecê-la, obedecem a si próprios enquanto cidadãos. A dimensão da obediência é apenas a repetição ou reiteração, na dimensão do imaginário, do ato fundador da Cidade, pois neste ato, simbólico, a criação da potência coletiva engendra a incomensurabilidade entre a soberania e os particulares que vivem sob ela. A obediência é um ato segundo ou derivado e, por isso mesmo, exprime muito mais a virtude da Cidade do que a dos cidadãos, pois a Cidade obedecida só pode ser aquela cuja instauração cumpre o desejo do agente e a aptidão do paciente. Ao transferir para a soberania tanto o vício quanto a virtude dos cidadãos, Espinosa procura distinguir a escravidão e a liberdade no nível da própria Cidade e não no nível de cada um de seus membros. Se numa Cidade o princípio fundador é impotente para suprimir a secessão, visto não ser esta um conflito entre os cidadãos, mas entre eles e a lei da Cidade, então, a Cidade ainda não foi verdadeiramente instaurada, pois falta-lhe aquilo que a constitui como tal: o poder da potência soberana para ser reconhecida como soberana.

A guerra civil assinala, portanto, a injustiça da Cidade e a necessidade de destruí-la para que tenha lugar uma nova e verdadeira fundação. Eis por que numa Cidade onde os cidadãos não tomam as armas porque estão aterrorizados, a injustiça é maior do que naquela onde explodem as rebeliões. Não são os homens que são bons ou maus, virtuosos ou viciosos, mas a Cidade, pois “não há pecado antes da lei”. Uma população que vive em paz por medo ou por inércia, não vive numa Cidade, mas na solidão e a Cidade não é habitada por homens, mas por um rebanho solitário. Donde a segunda norma da proporcionalidade, decorrente da “aptidão que o paciente oferece”: é preciso, na instauração da Cidade, que agente e paciente constituam um único su-

jeito político. Eis por que o momento fundador de um corpo político, seja ele qual for, tem a *multitudo* como sujeito político.

Distinguindo a Cidade “estabelecida por uma população livre” e uma outra, “estabelecida por conquista sobre uma população vencida”, Espinosa não as distingue pelo direito civil, pois neste nível, diz o filósofo, são indistintas. Isto significa que a diferença entre elas não é dada pelo critério clássico da legitimidade ou ilegitimidade do poder. Espinosa distingue entre uma Cidade “que tem o culto pela vida” e é instituída pela esperança e uma outra que, submetida pelo medo, “apenas procura escapar da morte”. A primeira é livre; a segunda, escrava. A Cidade que enfrenta o risco da morte imposto pelo direito natural e vence o perigo supremo pela esperança da vida política, é espaço da liberdade. Aquele que aceita estar vivo para não enfrentar o risco da morte é escravo.

A diferença entre a Cidade livre e a Cidade escrava não passa, portanto, pelo direito civil, mas pelo sentido da vida coletiva instaurada por elas, pois diferem quanto aos dispositivos institucionais de conservação e quanto ao princípio de sua fundação. E Espinosa já dissera haver enorme diferença entre “comandar apenas porque se tem o encargo da coisa pública e comandar e governar o melhor possível a coisa pública”. Assim, a segunda regra da proporcionalidade não tem como questão a simples *convenientia* entre a lei e a natureza humana, mas entre o poder e a liberdade.

BIBLIOGRAFIA

- A. Varii 1985 *Studia Spinozana*, Vol. 1, Spinoza's Philosophy of Society.
- Aurélio, D.P. “Introdução” em Espinosa, Baruch 1988 *Tratado teológico-político* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda).
- Balibar, E. 1985 *Spinoza et la politique* (Paris: PUF).
- Bove, L. 1996 *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris: Vrin).
- Chauí, Marilena 1979 “Matemática, experiência e política” em *Almanaque*, Nº 9.
- Chauí, Marilena 1989 “A instituição do campo político em Espinosa” em *Análise*, Nº 11,
- Echeverría, F.J.P. 1989 *La filosofía política de Espinosa* (Valladolid: Universidad de Valladolid).
- Espinosa, Baruch 1972 *Tratado da Correção do Intelecto, Pensamentos metafísicos, Ética, Tratado Político, Correspondência* (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34, 50) (São Paulo: Abril Cultural-Coleção “Os Pensadores”).

- Espinosa, Baruch 1977 *Tratado político* (Lisboa: Editorial Estampa) [Tradução, introdução e notas por Manuel de Castro].
- Espinosa, Baruch 1988 *Tratado teológico-político* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda) [Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio].
- Espinosa, Baruch 1992 *Ética* (Lisboa: Relógio d'Água) [Tradução, introdução e notas por Joaquim de Carvalho *et al.*].
- Giancotti, E. 1985 *Baruch Spinoza. 1632-1677* (Roma: Riuniti).
- Gianini, H., Moreua, P-F., Vermeren, P. (orgs.) 1997 *Spinoza et la politique* (Paris: L' Harmattan).
- Mathéron, A. 1969 *Individu et communouté chez Spinoza* (Paris: Minuit).
- Montag, W. 1999 *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries* (Londres: Verso).
- Negri, A. 1981 *L'anomalia salvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milão: Feltrinelli).
- Spinoza, Baruch 1925 *Spinoza Opera* (Edição Gebhardt: Heildeberg, Carl Winters) [4 vols. Vol. II *Ethica ordine geometrico demonstrata*; Vol. III *Tractatus Theologico-Politicus; Tractatus Politicus*].

EDUARDO GRÜNER

O ESTADO: PAIXÃO DE MULTIDÕES

ESPINOSA VERSUS HOBBS,
ENTRE HAMLET E ÉDIPO

“Ninguém sabe do que um corpo é capaz”

B. Espinosa

PLATÃO, como se diz vulgarmente, não é bobo, não. Se na sua república não há lugar para a poesia, a razão é a mesma pela qual, na sua filosofia, não há lugar para a retórica ou para a sofística: porque as palavras, nas mãos de quem tenha por elas uma paixão suficiente como para se deixar arrastar – e para arrastar – por elas, têm uma espécie de caráter descontrolado que não pode ser menos que *subversivo*. O grande herdeiro de Platão na filosofia política moderna, Hobbes (que não por acaso chamava o seu Estado-modelo de o Grande Definidor), também desconfiava radicalmente da linguagem liberada à sua espontânea criatividade: reconhecia nela o espaço possível do mal-entendido, do equívoco, do engano, da ficção, da ambigüidade. Outra vez: da subversão de uma certa universalidade do sentido, sem a qual é (para ele) inimaginável uma mínima organização da *polis*. Então, para sermos diretos: não se trata, para a poesia, de uma subversão *política*. Trata-se de

* Licenciado em Sociologia da Universidade de Buenos Aires (UBA). Professor Titular de Teoria Política e Social da Carreira de Ciência Política da Faculdade de Ciências Sociais, UBA.

uma subversão *da* política. Ao menos da política entendida à maneira de crítica de Marx: como lugar de constituição imaginária (“ideológica”) de uma Cidadania Universal, que por suas equivalências jurídicas dissimula as irreduzíveis desigualdades do mundo, os “vácuos de sentido” no real. O modo dessa universalidade é o contrato, o entendimento, o consenso e, para dizer tudo, a *comunicação* (quer dizer: a lógica do intercâmbio generalizado das palavras no mercado).

A poesia, curiosamente, está mais próxima dos homens e mulheres de carne e osso, desses corpos desgarrados, em guerra consigo mesmos e com os outros, que não conseguem se comunicar com sucesso (“afortunadamente”, acho que dizia Rimbaud, “porque senão se matariam entre si”): não pode, mesmo se quiser –e a maioria dos *poetas*, deve-se dizer, querem– estabelecer contratos, consensos, entendimentos, com o mundo. A poesia se ocupa dos vácuos, não do sentido. É claro: existe a Instituição da Poesia, e existe, perfeitamente codificada, a Palavra poética (ministramos *cátedra* sobre essas coisas, como sobre a “ciência” política). Mas *uma* poesia se define por sua alheabilidade a essas certezas motivacionais. Por sua *alheabilidade*, não sua exclusão: não se trata de estar em outro lugar, nem olhando para outro lado: trata-se do irremediável *mal-estar* em qualquer lugar que essa alteridade sem pontes produz. A *prática* da poesia –tanto a sua escritura quanto a sua leitura– não transforma ninguém num melhor cidadão, nem sequer numa pessoa melhor. O contrário é mais provável: ela faz duvidar sobre a *pertinência* de aspirar a essas virtudes, freqüentemente incompatíveis com aquela prática, na medida em que ela suponha uma conseqüência no próprio desejo.

Espinosa não é, sem dúvida, um poeta. E também ele, como veremos, compartilha com Hobbes certa desconfiança em relação à linguagem puramente “criativa”, e em relação aos excessos metafóricos e simbólicos de uma hermenêutica demasiado afetada. Para dizer a verdade, nisso ele é notavelmente moderno: seu método de interpretação das Escrituras, por exemplo, pode ser classificado quase como *textualista*; até esse ponto ele acredita não numa “transparência”, mas numa espécie de *materialidade* da Palavra que vale por si mesma, sem necessidade de remissão a um sentido Outro que traduza ou interprete mediante chaves ou códigos externos ao próprio discurso. Também ele, como Hobbes –aliás, como quase todo erudito ou filósofo de sua época– prefere a Ciência, especialmente a matemática e a geometria, à Poesia. E, no entanto, a *sua* ciência, a *sua* filosofia, embora ele não o invoque explicitamente, participa do espírito da *poiesis* no sentido amplo, grego, do termo: uma vontade, um desejo (um *conatus*, diria o próprio Baruch) de auto-criação apaixonada, que se transfere à totalidade do seu arcabouço teórico, e muito especialmente à sua filosofia política. É certo: trata-se, sobretudo, da *lógica* desse arcabouço, da sua “forma”. Mas se, de modo geral, pode-se dizer de toda filosofia que a sua “forma”

é inseparável de seu “conteúdo”, no caso de Espinosa, essa articulação é radical: a mais radical do século XVII, e tão radical que continua sendo assim hoje. E justamente onde a “forma” é decisiva, estamos no terreno, outra vez, da plena *poiese*, desse processo de interminável transformação de uma “matéria-prima” que é *in-formada* pelo trabalho humano (a *poiese*, nesse sentido, é imediatamente *práxis*). As conseqüências – teórica e praticamente – *políticas* de tal concepção são imensas. Na verdade, até certo ponto, a inteira origem da filosofia política moderna poderia ser reduzida ao nunca claramente explicitado conflito entre Espinosa e Hobbes. Isso equivale a dizer: ao conflito entre uma concepção do político como o *instituído* (o cristalizado na Lei abstrata que obriga a sociedade de uma vez para sempre) e o político como o instituinte (o que está, assim como a poesia, em permanente processo de autocriação, de “potencialização” sempre renovada do poder da *multidão*). É esse o caráter profundamente *subversivo* do espinosismo – porque há um “espinosismo” que, embora não possa sempre se reduzir à “letra” de Espinosa, conserva o seu “espírito” –, é esse o seu caráter “poético”.

Esses dois traços nucleares do espinosismo: a sua lógica tributária do desejo de *poiese*, e a sua posição fundadora de uma das grandes tradições do pensamento político moderno (a mais “reprimida”, mas, por isso mesmo, a que sempre retorna insistente e intermitentemente na “história dos vencidos” da qual fala Walter Benjamin), autorizam – ou ao menos gostaríamos de pensar assim – a utilização, como apólogos para dar conta de certos aspectos do conflito Espinosa/Hobbes, de duas tragédias clássicas: *Hamlet* e *Édipo Rei*. Primeiro, porque são dois pontos insuperáveis da “poesia” ocidental. Segundo, porque elas mesmas se situam como expressão condensada de uma época de fundação: a passagem da ordem teocrática à ordem da *polis*. Trata-se de duas teocracias e duas *polis* muito diferentes, está claro, e de duas passagens de “modos de produção” incomparáveis. Mas possuem em comum o fato de seres monumentais *alegorias* – e já voltaremos abundantemente sobre este conceito – das duas maiores crises “civilizatórias” ocidentais: a que conduziu à concepção originária da Política tal como ainda a conhecemos, e a que conduziu à conformação do Estado moderno na aurora do capitalismo e da sociedade burguesa. Em certo sentido, o debate Espinosa/Hobbes (que é, em última instância, o debate entre uma concepção histórico-antropológica e uma puramente jurídica do Estado, e, por outro lado, entre uma concepção “coletiva” e outra individualista das origens do político) repete e atualiza o *agon* trágico que mora no coração dessas crises.

Desde já, é de rigorosa honestidade intelectual anunciarmos que nosso partido é, inequivocamente, o espinosismo. Isso tem um grave inconveniente: o improvável leitor que tiver a paciência de nos acompanhar no percurso não será recompensado, no final, com nenhum

“fechamento” tranqüilizador e certo. Isso é, no final das contas, o espinosismo: uma eterna *abertura* que convida à autocriação, ou seja –se podemos chamá-lo com a denominação do que foi um riquíssimo movimento estético– um “realismo poético”.

HAMLET, OU O LEVIATÃ MELANCÓLICO

Quando se retiram os cadáveres, começa a política¹. É assim (ou assim *parece* ser) tanto em Hamlet quanto em *Antígona*: Fortimbrás ou Creonte vêm restaurar a ordem justa da Polis, ameaçada pelo “estado de natureza” e pela guerra de todos contra todos. Mas, por certo, isso poderia ser apenas uma ilusão retrospectiva, um efeito de leitura *retardado*, gerado pelas “forças reativas” –no sentido nietzscheano– das modernas filosofias contratualistas (ainda, ou de novo, dominantes tanto na academia quanto no senso comum político de hoje), que se distraem com empenho e esmero perante a verdade histórica evidente de que toda “ordem justa” instaurada por um “contrato” é, não só, mas *também*, o resultado da vitória de uma das partes de uma relação de forças; que a “universalidade” do consenso é o reconhecimento (não necessariamente consciente) da hegemonia de um *partido* que tem o poder suficiente para impor a *sua* imagem da ordem e da justiça: não resta dúvida de que Shakespeare, nesse sentido, está mais perto de Maquiavel (ou de Marx) do que de Locke (ou de Kant). Inclusive –se é para continuar na linha borgeana do autor que cria seus próprios precursores– mais perto de Freud: ao menos, do Freud de *Totem e Tabu* e sua sociedade produto do crime coletivo; uma leitura shakespeariana de Freud como a proposta por Harold Bloom seria aqui de extrema utilidade (ela apontaria que se todo neurótico é Édipo ou Hamlet, é porque os obstáculos à soberania do sujeito não são iguais quando decorrem de filiação materna ou paterna; mas isso é uma outra questão).

E, de todo modo, a –certamente operativa– ficção contratualista pode ser tomada por seu reverso lógico, para dizer que, mesmo quando admitíssemos a discutível premissa de que a política é o contrário da violência, os cadáveres são a *condição de possibilidade* da política: no dispositivo teórico contratualista (vide Hobbes) o Soberano *necessita* dos cadáveres para justificar a sua imposição da Lei; de maneira um pouco esquematicamente foucaultiana, poderíamos dizer: a política *produz* os seus próprios cadáveres, a Lei *produz* a sua própria ilegalidade, para naturalizar o seu (como se diz) “império”; mas imediatamente requer que esta origem seja *esquecida*: do contrário, não poderia exigir obediência universal, dado que a violência é a ordem do *singular*, do

¹ Agradeço a Jack Nahmias o presente desta frase seca, dura, sintética e altamente sugestiva.

acontecimento reiterado porém intransferível, do limite em que o efeito sobre os corpos se separa da Palavra.

Nesse esquecimento da origem (que, como veremos, um filósofo-poeta do político como Espinosa tenta combater, restituindo a singularidade do Múltiplo na própria origem do que aparece como Um) está o efeito “maquínico”, instrumental, de uma Lei “positiva” e autônoma que, justamente, não parece ter outra origem nem outra finalidade que o seu próprio *funcionamento*: como diz Žižek (seguindo muito obviamente a Lacan), a Lei não se obedece porque seja justa ou boa: obedece-se porque é a Lei (Žižek, 1998). Porque é a Lei, a que é igual para todos (ainda que se possa dizer, como o próprio Marx, que essa é propriamente a sua injustiça: como poderia ser justa uma Lei igual para todos quando os sujeitos são todos diferentes?) (Marx, 1958). Em *O Processo* de Kafka, por exemplo, o horror da Lei provém não desse funcionamento “maquínico” e anônimo, mas precisamente da invasão do *singular* revelando, recordando, as falhas de uma *pretensão* de universalidade da máquina anônima: quando Josef K. comparece a um tribunal no qual o público mofa dele sem escutar os seus argumentos, no qual os juízes ocultam imagens pornográficas entre as páginas do Código, no qual o esbirro estupra a secretária do tribunal num canto da sala, o que o espanta é essa *singularidade obscena* que desmente a “Forma” jurídica. E que mostra um retorno do –se queremos continuar falando nesses termos– “estado de natureza”, que é *constitutivo de*, e não exterior a, a Lei: a Lei mata K. não como um homem, mas –é ele quem diz– “como um cão”. Inclusive há algo degradante da própria Natureza nessa *domesticação*: Hobbes teria dito “como um lobo”² (Espinosa, pelo contrário, *sabe* que a Razão abstrata que pretende dar à Lei a sua fundamentação está *já sempre* atravessada pelas paixões; por isso a “violência” que retorna nos interstícios da Lei não aparece para ele como “obscena”, com “fora de cena”, como estranheza: porque partiu da premissa de que ela é *constitutiva* da própria Lei, da Razão, e de que não se pode operar entre esses dois registros um corte definitivo como o que Hobbes pretenderia)³.

Mas então, se o que se pretende é que a política seja a retirada dos cadáveres após a qual pode, finalmente, “imperar” a Lei, há que pelo menos dar conta dessa singularidade obscena, desse *resto* incodificável que, simultaneamente, permite que a Lei/a Política *funcionem*, e que mostrem o seu caráter de *falha* “constitucional” (valha a expressão)⁴.

2 Cachorro/lobo/chacal/barata/macaco, etc.: toda uma estética e uma concepção do mundo kafkianas dependem do lugar de uma *animalidade* que, se pensássemos com critérios lévi-straussianos, teria mais que ver com a *articulação* (ou, melhor, com a relação “fita de Moebius”) entre Natureza e Cultura, do que com a sua separação cortante à maneira hobbesiana.

3 Para toda esta análise é absolutamente imprescindível a obra definitiva (embora ainda não totalmente publicada) sobre Espinosa: Chauvi, 1999.

Um autor contemporâneo –muito evidentemente inspirado em Espinosa, além de em Marx– que enxergou bem o problema é Jacques Rancière: a política, *qualquer* política (o que não significa que sejam todas iguais: trata-se justamente de restituir à política um certo registro de singularidade acontecimental, embora não de pura contingência, como parece postular um Badiou) é necessariamente “antidemocrática”, se entendermos por “democracia” a livre e *soberana* iniciativa das massas, que pode muito bem supor um desmando de violência: da *República* platônica em diante, todo “modelo” político é uma estratégia de *contenção* dessas massas *para as quais* se faz política (Rancière, 1996).

Vê-se, pois, que, também aqui, *aquilo* que torna possível a Política –a soberania da massa– é, como diz Rancière, o que deve ser *descontado* pela *filosofia* política da vida normal da Polis, porque exhibe o “desacordo” estrutural (“um tipo determinado de situação de fala: aquela em que cada interlocutor entende e ao mesmo tempo não entende o que o outro diz”), a contradição irresolúvel mediante nenhuma *Aufhebung*, entre o singular daquela “livre iniciativa” e o universal da Lei. Possibilidade/impossibilidade: “O que faz da política um objeto escandaloso é que se trata da atividade que tem como racionalidade própria a lógica do desacordo [...] é a introdução de uma incomensurabilidade no coração da distribuição dos corpos falantes”. A inspiração original desta idéia se encontra, é claro, em Espinosa: contra o fundamento individualista e atomístico do contratualismo hobbesiano, e também, antecipadamente, contra o postulado homogeneizante, universal-abstrato, da “vontade geral” rousseauiana, em Espinosa a potência dos sujeitos singulares e a da *multidão* no seu conjunto alimentam-se mutuamente numa tensão permanente que não permite uma redução de uma à outra (Espinosa, 1966), porque se responsabiliza pelo “desacordo” fundante: o *demos* é o Todo plural, mas a Lei deve tratá-lo como uma *parte* composta de “equivalentes gerais”. Porém, assim não há a Política, que seja possível não há *imperium* estabilizado e universal de uma Lei que teria que ser constantemente redefinida: a “democracia” assim entendida seria um perpétuo processo de auto-reconstituição, de *refundação* da Polis, onde

4 *Plus-de-goce* lacaniano no rastro da *mais-valia* marxiana? Deixo para os mais entendidos do que eu a construção dessa complexa genealogia. Mas assento aqui a minha convicção plena de que a descoberta por Marx da *mais-valia* e do fetichismo da mercadoria é um acontecimento decisivo para a filosofia ocidental (e não só para a crítica do capitalismo, embora aquela descoberta não tivesse sido possível sem esta crítica, com o qual ela se transforma no *princípio material renegado* da filosofia moderna), já que nele se assume pela primeira vez a impossibilidade de um “acordo” entre o singular e o universal: é essa impossibilidade a que constitui o significado último do conceito de “Totalidade” –agora tão injuriado, pelas piores razões– no pensamento de Lukács, Sartre ou da Escola de Frankfurt. E, como tentaremos mostrar, a primeira intuição “moderna” dessa problemática encontra-se em Espinosa.

o político seria totalmente reabsorvido no movimento do social (e que outra coisa é, em definitiva, o “comunismo”, o de Marx, e não o dos “comunistas”?). Só essa situação *impossível* – não no sentido de que não poderia ser *real*, mas sim de que por enquanto não pode ser plenamente *pensada* – autorizaria a falar de “soberania”, porque implicaria, então sim, um “dar-se a si mesmo as regras” por parte do que Espinosa chamaria a *multidão*. Mas implicaria também a admissão de que o que *até agora* foi chamado de “política” é a *continuação* – e não a interrupção – da guerra por outros meios.

Demoramos um pouco, talvez desnecessariamente, para dar seu lugar a Hamlet. Porque, em efeito, onde se situa o príncipe dinamarquês nesta instável configuração? Quem sabe no espaço que menos esperamos, o de uma *indecisão* que é um índice de sua consciência da *impossibilidade* da autêntica Soberania (já que, precisamente, teria que, para assumi-la, recorrer à violência, tornando-se o *denunciador*, e que a Lei está, desde a sua origem, manchada de sangue, e assim “desestabilizando” a sua futura legitimidade, inclusive antes de construí-la)? Pode ser. Mas isso seria despachar rápido demais a hipótese de Benjamin de que, de certo modo ao contrário do que pensa Schmitt, a indecisão é, em si mesma, a marca da Soberania. Essa hipótese de que o mais “soberano” é, justamente, o assumir a ação como indecidível, e esperar a melhor oportunidade. A *postergação* pode, evidentemente, ser a estofa do obsessivo, mas também a do político astuto, “maquiaveliano”, que faz do *autodomínio* uma espécie de relojoaria que administra o tempo das paixões: “[Para Maquiavel] a fantasia positiva do estadista que opera com os fatos tem a sua base nesses conhecimentos que compreendem o homem como uma força animal e ensinam a dominar as paixões pondo outras em jogo” (Benjamin, 1990). Conceber as paixões humanas (começando pela violência) enquanto *motor calculável* de um agir futuro: eis aqui a culminação do conjunto de conhecimentos destinados a transformar a dinâmica da história universal em ação política. O híbrido mitológico entre a Raposa e o Leão, entre a astúcia e a força, constitui o *capital simbólico* fundamental do futuro Soberano: há, certamente, método na loucura do Príncipe do Maquiavel (1992).

É necessário esquematizar: estamos no momento de transição, de *passagem* entre a sociedade feudal e a burguesa, de consolidação dos grandes Estados absolutistas centralizados, na qual – como mostrou com agudeza Remo Bodei (Bodei, 1995) – as mais violentas paixões não são estritamente “reprimidas” e sim canalizadas, *organizadas* pela aplicação política da “racionalidade instrumental” da qual falarão muito mais tarde Max Weber ou a Escola de Frankfurt: não é preciso insistir sobre o lugar fundacional ocupado pela instrumentalização do *Terror* na filosofia política de Hobbes. Se Weber está certo, essa nova racionalidade é introduzida pela ética protestante como *condição epistêmica*

do “espírito do capitalismo” (Adorno é mais radical: como Nietzsche e Heidegger antes, faz o instrumentalismo da razão retroceder até o próprio Sócrates; a burguesia protestante não teria feito mais do que sistematizar esse “espírito” para pô-lo em harmonia com as incipientes novas relações de produção) (Adorno e Horkheimer). O tema da *espera*, da postergação das paixões –a vingança, por exemplo– é, como se sabe, central na ética calvinista. Será precipitado insinuar que *Hamlet* pode ser entendido, entre outras coisas, como uma *alegoria* (teremos de voltar sobre este conceito benjaminiano) desse momento de transição? Não é necessário entrar no debate sobre se Hamlet representa o rei Jaime ou sobre a ambígua culpabilidade da rainha: de fato, na época da sua estréia, como sustenta o próprio Carl Schmitt, *já havia começado* a longa e convulsiva era da “revolução burguesa” na Inglaterra (Schmitt, 1992). Longa, convulsiva e *indecisa*: da decapitação de Carlos I à ditadura republicana de Cromwell, de volta à Restauração, até o delicado equilíbrio da monarquia constitucional, para não mencionar os *Levelers* e *Diggers* empurrando na direção de uma “democracia popular”, as contra(di)ções do parto da nova era arquitetam um verdadeiro labirinto de violência e confusão que desmente a interessada imagem de uma evolução pacífica e ordenada, oposta à sangrenta Revolução Francesa. Hamlet –como, em outro terreno e numa sociedade muito diferente, Dom Quixote– é um *sujeito da transição*, que não termina de decidir o momento oportuno de dar o impulso em direção à nova época: o cálculo das suas próprias paixões é astúcia, sem dúvida, mas também temor (um temor bem burguês, se me permitem) a um desmando precipitado que ponha tudo a perder. Parafraseando o Marx do *XVIII Brumário*: não consegue escolher entre um final terrífico e um terror sem fim.

Sim, porém, e a sua “melancolia”? Não nos metamos com as suas motivações psicológicas: o que representa *filosófica e politicamente* o seu duelo inacabado? A questão é extraordinariamente complexa, mas aqui outra vez Benjamin joga algumas pistas. Antes de tudo, *Hamlet* pode situar-se topicamente em outro espaço de transição, entre a tragédia clássica e o drama “de duelo”, o *Trauerspiel*: seu príncipe ainda leva a marca do personagem trágico, mas já é, também, um herói melancólico. Vamos devagar: numa carta a Gershom Scholem, Benjamin descreve os fragmentos originais que depois formariam a sua *Origem do Drama Barroco* como esclarecedores, para ele, da “antítese fundamental entre a tragédia e o drama melancólico”, e da questão de “como pode a linguagem como tal *fazer-se plena* na melancolia e como pode ser a *expressão* do duelo” (Benjamin-Scholen, 1994). Os temas da representação da morte e da linguagem do duelo informam o problema filosófico da representação do *absoluto* no *finito*: na terminologia benjaminiana posterior, do “tempo-agora” da Redenção, que implica um corte radical com toda cronologia do “progresso”, inserindo-se no *continuum* his-

tórico. E anunciemos, de passagem, que essa é já uma problemática plenamente espinosiana: para o holandês não há uma contraposição externa, mas sim uma *imanência* do universal no particular. Esta é uma das grandes diferenças de Espinosa com Descartes e, apesar da aparência complexamente “técnica” da discussão, ela tem importantes consequências para a filosofia social e política: possibilita a concepção de um Sujeito que pode aspirar ao universal (incluído o “sujeito social” de Marx) sem por isso diluir as suas determinações particulares⁵.

Para esta elucidação, é pertinente a oposição tragédia/drama barroco: na sensibilidade moderna (ou seja, pós-renascentista), “dolorosamente separada da natureza e da divindade”, a felicidade se entende como ausência de sofrimento; mas, para os antigos, a humanidade, a natureza e a divindade se vinculam em termos de conflito, de *agon*, e a felicidade não é outra que a vitória outorgada pelos deuses. O *agon*, pois, contém o absoluto como imanência. Algo muito diferente acontece na cultura moderna e na sua herança cristã: o abismo levantado entre a divindade, por um lado, e a humanidade/natureza, pelo outro, leva à representação de uma natureza profana e a um sentimento do *sublime* (em sentido kantiano) como potencialmente in-finito, onde o progresso é “automático” –eis aqui, de novo, a metáfora “maquínica” da história. Aqui não há um “momento da vitória” no qual o absoluto se realiza e glorifica a vida no momento da morte, mas sim o desejo interminável de um absoluto remoto, inalcançável, cuja perseguição “empobrece a vida e cria um mundo diminuído”. Na tragédia, o herói deve morrer porque ninguém pode viver num tempo terminado, *realizado*: “O herói morre de imortalidade, essa é a origem da ironia trágica”. No drama melancólico cristão, pelo contrário, o tempo está *aberto*: Deus é um horizonte remoto, e a completude do tempo no advento do absoluto, por um lado, *já ocorreu* com o nascimento do Messias, mas, por outro, é *eternamente postergada* para o Juízo Final. No drama melancólico, o princípio organizador não é o completamento *do* e *no* Tempo, mas sim a repetição e o *diferimento*. A “diminuição da vida” diante da presença sempre diferida do *deus absconditus* condena os vivos tanto quanto os mortos a uma existência espectral, condenada a repetir, mas nunca completar, nem a sua morte nem o seu duelo (o mesmo motivo pode se encontrar em Pascal e em Racine, segundo tentou demonstrar Goldmann, 1968).

Nesse marco, Benjamin contrasta a “palavra eternamente plena e fixada do diálogo trágico” com “a palavra em permanente transição do drama melancólico”. Na tragédia, a palavra é conduzida à sua completude no diálogo, onde recebe o seu sentido pleno; no drama melancóli-

⁵ Para a melhor análise que conhecemos sobre esta polêmica de Espinosa com Descartes, ver Deleuze, 1975.

co, o completamento do sentido é perpetuamente diferido. Por isso, no drama melancólico, a “figura” privilegiada (não é, porém, uma figura do catálogo retórico: é um *método* de construção, sobre o qual é montado o método de *análise crítica* do texto) é a *alegoria*, que se opõe ao *símbolo*, como se opõem aquelas duas concepções do tempo (Benjamin, 1990)⁶.

- Onde, no símbolo, aparece um tempo “ideal” que se realiza, se *completa* no instante único e final da redenção *imediata* do herói trágico, na alegoria, o tempo é uma progressão infinitamente insatisfeita, e a redenção do herói melancólico está sempre *deslocada* para um futuro incerto.

- Onde, no símbolo, aspira-se à igualmente imediata *unidade* com o que ele representa –ou seja, onde o singular se sobrepõe junto com o universal e contém em si mesmo, imanentemente, o momento da transcendência–, na alegoria, *não há* unidade entre o “representante” e o “representado”: todo significado cessou de ser auto-evidente, o mundo se tornou caótico e fragmentário, não há significado fixo nem relação unívoca com a Totalidade.

- Onde o símbolo é uma categoria puramente *estética*, que não encarna a união do singular com o universal, mas se limita a *representá-la* –e que permanece, portanto, preso no mundo da “aparência”, do *Schein*–, a alegoria é um conceito *ontológico-político*, que desnuda um “ainda-não-ser”, sobre o qual o *Sujeito* é o *Soberano*, dado que é o responsável por fazer advir o Sentido onde nada significa nada e tudo pode significar qualquer coisa.

Só que, no drama melancólico, o Soberano está, como se disséssemos, *suspenso* entre o instante do “pontapé inicial” que o fará advir Sujeito alegorizante, e “a sombra do objeto” que o puxa em direção ao passado, que o congela no seu estatutário estatuto de símbolo fantasmal. Não termina de *inscrever* a sua Soberania –por isso ainda *potencial*– no seu devir-sujeito, não termina de se decidir a efetuar essa *violência* num mundo de tempo “acabado” para abrir o Sentido, para fazer “política” e *ser* o sujeito dela: essa violência que Schmitt chama, casualmente, de *decisionista*; mas Schmitt se engana, porém, ao pensar que *somente* a decisão é o atributo do Soberano, individual ou coletivo: não pode existir decisão (Hamlet é o exemplo *princeps*, justamente) sem atravessamento do momento “melancólico” que adverte sobre a *impossibilidade* de uma soberania que está sempre em questão, que deve se

6 A teoria benjaminiana da oposição entre símbolo e alegoria, embora os críticos nem sempre o reconheçam, deve muito a *A Alma e as Formas* de Georgy Lukács, um autor que é indispensável resgatar do exílio infame ao qual foi submetido pela academia bem-pensante, incluída a de esquerda.

“re-alegorizar” permanentemente. Outra vez: a política se revela aqui como o nó (gordiano?) da Possibilidade/Impossibilidade de constante refundação da Polis (ver Girard, 1978). E é nesta encruzilhada onde, como se verá, encontraremos esse quase contemporâneo de Hamlet que é o judeu de Amsterdã Espinosa, para nos dar um fundamento dessa refundação constante.

E não se trata de mera especulação metafísica, psicológica ou estética. Insistimos: o período que pode se “alegorizar” a partir de uma leitura do que Jameson chamaria o *inconsciente político* de Hamlet é crucial não apenas para o desenvolvimento das formas de “consciência” e experiência da modernidade proto-burguesa, mas também para o desenvolvimento de formas modernas de organização (de dominação) política e social. O drama melancólico cristão (Benjamin *demonstra* que Hamlet é cristão, embora não tenhamos tempo aqui para reproduzir seu argumento) é também passível de ser reconstruído como uma alegoria do modo em que –avançando ainda mais além das teses de Weber ou de Troeltsch– não é só que o cristianismo da época da Reforma foi um simples mas decisivo *fator* que favoreceu a conformação de um clima cultural propício para o desenvolvimento do capitalismo, mas também que esse cristianismo *se transformou ele mesmo* em capitalismo⁷. O corolário dessa transformação do cristianismo em capitalismo é que o capitalismo tornou-se religião (“a religião da mercadoria”, chamava-a Marx), uma religião que, pela primeira vez na história, supõe “um culto que não expia a Culpa, mas a promove”. Porém, tão importante quanto isso é que, por trás do “contrato” que nos compromete a ter respeito pelos congelados símbolos culturais dessa religião, continua vigilante a Espada Pública de Hobbes (ou as Duas Espadas de Agostinho) para nos recordar que o tempo está *terminado*, que chegamos ao final (da História). E Espinosa, como veremos, possui absoluta clareza sobre isso. A melancolia de Hamlet é também a nossa, em toda a sua ambigüidade: *sabemos* que lá fora existe esse universo “caótico e fragmentário” esperando o exercício da nossa soberania, mas *descontamos* do mundo aquela soberania, que é justamente a que o faz possível na sua eterna repetição. Fortimbras, no final das contas, não retirou realmente os cadáveres: apenas os ocultou nos bastidores, fora da cena, para continuarem “oprimindo como um pesadelo o cérebro dos vivos” (outra vez Marx, no *XVIII Brumário*).

7 Entre nós, há um raciocínio análogo em Rozitchner, 1997.

ÉDIPO, OU O PAI DA RAZÃO

Vê-se logo qual é a vantagem que –querendo ou não– arrastam consigo certos textos *fundantes* da literatura universal (ao menos, no universo ocidental); a de –justamente por seu lugar fundante, sua posição de *nó* de uma mudança de época– conter *in nuce* todas as possibilidades que serão desdobradas no período posterior. Num excelente e recente trabalho, Jean-Joseph Goux arrisca a hipótese de que, além ou aquém de Freud, a tragédia de Édipo aponta o início da subjetividade filosófico-política “moderna” (num sentido muito amplo da palavra), na medida em que Édipo, respondendo ao famoso enigma da Esfinge com um sucinto “o Homem”, realiza três operações simultâneas:

- a) “cria” a Filosofia, ou seja, um discurso não mais baseado na tradição, mas sim no raciocínio lógico;
- b) portanto, “cria”, igualmente, o Sujeito moderno, que só será figura dominante em Descartes, esse sujeito que *centra* a experiência e a fonte do saber no seu próprio Eu, e não em alguma Transcendência religiosa ou cultural que o determina;
- c) finalmente, pelas duas operações prévias, “cria” as condições ideológicas para a emergência do *homo democraticus*, ou melhor, do *homo liberalis*, do homem que, baseando-se na sua pura Razão “individual” e despojado da inércia da tradição, “contrata” com os seus iguais uma forma de organização política e social.

Essas três operações, pois, constroem a ponte para se passar de uma época a outra: da era de uma ordem baseada no ritual religioso e na repetição do culto sacrificial como forma de sublimação/simbolização da lógica da *vingança*, à era da Polis, da Lei universal, do império da Razão e da lógica da *justiça*, tal como se expõe num texto fascinante de Girard (1978). O lugar de Édipo, como mítico “herói fundador” de uma nova cultura, é aqui capital.

Sim, *porém*: junto com tudo isso, Édipo cria também a “racionalidade instrumental” weberiana e frankfurtiana, isto é, esse muito astuto truque, essa “astúcia da razão” pela qual a liberdade individual, perversamente, será o álibi da dominação em chave hobbesiana, que permitirá o curioso silogismo de que seria “irracional” se rebelar contra o Poder que *nós mesmos* escolhemos, já que seria uma espécie de absurda auto-rebelião. Só que, em tudo isso, há um problema: Édipo, finalmente, *fracassa*: toda a sua astúcia raciocinante, que foi suficiente para vencer a Esfinge, não basta para se libertar do seu Destino, nem para conjurar a ameaça da Peste violenta que vem destruir a Cidade; tanto ele (o “líder”) quanto o povo de Tebas (a “massa”) –e observe-se, no texto de Sófocles, como o Coro acode permanentemente a Édipo implorando a salvação, numa extraordinária ilustração antecipada do

vínculo de *separação* líder/massa na lógica do “chefe carismático”. Tanto ele quanto o povo sucumbirão à ilustração desmedida (essa *hybris* desmedida, como a chama Aristóteles) de acreditar que se pode fazer “política” com a pura Razão, prescindindo das paixões. Édipo, com efeito, raciocina o tempo todo, discorre, calcula; e, sobretudo, quer saber *tudo*; é justamente essa avidez de conhecimento calculador, de racionalidade “com relação a fins” –o objetivo é, em definitiva, manter-se no poder– o que o perde, produzindo o “retorno do reprimido”, do que (como adverte a ele Tirésias, representante da tradição) não *devia* ser sabido. Sucumbem, pois, à ilusão, outra vez, “ideológica” de que o indivíduo, em relação de equivalência formal com os outros “indivíduos”, possa se livrar das paixões do Poder.

Que é justamente o que Hobbes, com ou sem intenção, terminará demonstrando: que autorizando a paixão de *um só* indivíduo –tornando-o *por vontade própria* Soberano das paixões– o que se provoca é a mais brutal das dominações. E que quando ela, a dominação das paixões do Um, se tornar insuportável, são só as paixões dos Muitos as que podem cortar esse nó górdio. Cada experiência revolucionária dada pela História volta a colocar em cena o dilema de Édipo: confiar na Razão? Soltar as rédeas das paixões? Buscar o “justo meio”, o equilíbrio preciso entre ambas? O Terror que espanta Hegel ou o Termidor que Marx denuncia são pólos de oscilação pendular: o *excesso* no apaixonamento revolucionário irreflexivo que liquida o necessário componente de racionalidade, ou o *excesso* de raciocínio instrumental que trai os objetivos mais sublimes do projeto original. É claro que ambos constituem vicissitudes da luta de classes; mas a metáfora trágica (ou melhor: o caminho descendente da Tragédia para a Farsa, para citar ainda essa inesgotável fonte de citações que é o *XVIII Brumário*) dá conta de certos fundamentos “universais” –diversamente articulados de acordo com as transformações históricas das relações de produção e as suas formas político-jurídicas e ideológicas– de uma dialética que freqüentemente parece palavra de Oráculo. Em *Hamlet*, como vimos, essa “abertura” de uma nova época revolucionária da qual o próprio Marx fala, desdobra novamente a gramática e a dramática de uma *indecisão* entre a razão “contratualista” e o fundo escuro das paixões que se agitam nos subterrâneos da História.

A melhor explicação, a mais “acabada”, está, sem dúvida, em Marx. Mas seu prólogo mais genial está –como já insinuamos, de passagem– em Espinosa. É ele quem –um século antes, e com mais agudeza ainda do que Rousseau– adverte a falácia de fundar a Ordem da cidade apenas no Um e na sua Razão. Primeiro, porque não existe Razão que não esteja atravessada, informada e ainda *condicionada* pelas Paixões, até o ponto de que, amiúde, o que chamamos de Razão não seja mais do que *racionalização* –embora seja este um termo muito posterior–

das paixões (se Espinosa é, para Althusser, o verdadeiro antecedente de Marx, para Lacan, é o verdadeiro antecedente de Freud). Segundo, porque não existe Um que não seja simultaneamente uma função do Múltiplo: o “indivíduo” e a “massa” não são duas entidades pré-formadas e opostas, como gostaria o bom individualismo liberal; são apenas duas *modalidades* do Ser do social, cuja dissociação “desapaixonada” só pode conduzir à tirania. A sua associação excessivamente estreita também: sabemos bem disso pelos “totalitarismos” do século XX; mas, justamente, esse é o *risco* de apostar na autonomia democrática das massas, que pode, por certo (de novo segundo as vicissitudes da luta de classes), devir em heteronomia autocrática *apoiada* na manipulação das massas. No entanto, devemos ser claros: o totalitarismo “político” é um fenômeno “de exceção” no desenvolvimento do poder burguês, enquanto esse outro “totalitarismo”, fundado nas ilusões da “democracia” individualista-competitiva, é a sua *lógica constitutiva e permanente*. Então, Espinosa está certo: a Farsa da ficção ultra contratualista (Baruch, como se sabe, é/não é contratualista: esse debate não tem fim, já que seria preciso eliminar a lógica dicotômica imposta pelo liberalismo) reconduz irremediavelmente à Tragédia do Um soberano das paixões de Hobbes.

Entre os pólos da oscilação pendular, então, Espinosa se recusa a escolher: não por hamletiana indecisão, mas porque está convencido de que só a tensão irresolúvel, a “dialética negativa” entre ambos, oferece a oportunidade (sem trapaceiras garantias prévias, como as do contrato racionalista) de uma autêntica liberdade para as massas. Seu projeto é, não cabem dúvidas, “racionalista”: trata-se da organização mais “racional” possível do Estado. Porém, ao mesmo tempo, essa *potência* social que o Estado deveria ser, se nos desculpa a piada de mau gosto, uma “paixão de multidões”: um conjunto *realmente* social (e não o “indivíduo” jurídico de Hobbes, separado, alheio e superior à “massa”) conformatado por *potências* individuais, sim, mas que precisamente se *potencializam* em sua associação horizontal. Espinosa é um racionalista, mas é também, e talvez sobretudo, um realista: de Maquiavel aprendeu o que o próprio florentino, mais de um século antes, ainda não necessitava tão urgentemente; a saber, uma crítica implacável à versão jusnaturalismo “escolástica” que “concebe os homens não como eles *são*, mas como deveriam ser”. Ao contrário, a “ciência política” de Espinosa funda-se numa antropologia que não foge do desvendamento da face nua e brutal do poder que se dissimula por trás das fantasias da Razão abstrata. A política deve ser a “ciência” da natureza humana *efetiva*, ou seja, das *paixões*, que são tão “necessárias” e inevitáveis quanto os fenômenos meteorológicos. E aqui, não se trata de se lamentar, mas sim de apreender a complexidade desse *fenômeno*: “Não se trata de rir nem de chorar, mas sim de compreender”. O reconhecimento da necessidade –que um

século e meio depois será a base da liberdade para um Hegel, ou seja, para aquele que classificaria Espinosa como “o mais eternamente atual dos filósofos” –, isto é, a consciência de que a realidade não necessariamente se comporta de acordo com as regras da razão legisladora, é um antídoto “natural” contra as tentações da *hybris* ultra-racionalista, da “racionalidade instrumental”.

Mas também não estamos, aqui, nesse terreno da contingência, para não dizer do puro acaso (e tampouco é assim na tragédia: não se pode confundir o acaso com o Destino), no qual tantas filosofias *pós* quiseram encurralar o acontecimento histórico: “Nossa liberdade não reside em certa contingência nem em certa indiferença. E sim no modo de afirmar ou de negar; quanto menos indiferentemente afirmamos ou negamos uma coisa, tanto mais livres somos”. O filósofo de Amsterdã não autorizaria, de maneira alguma, hoje, essa inclinação tão francesa pela ausência de fundamentos ou pelo *significante vazio* que vem “abotoar” –contingente ou decisionalmente– um sentido para a História: a afirmação ou a negação não-indiferente das coisas é filha do conhecimento profundo das causas que as determinam (Carassai, 1999). Espinosa não põe tanto a ênfase nas determinações particulares da relação causa/efeito, e sim no fato de que *haja* causas que produzem determinadas coisas, *fatos*.

A filosofia política, com efeito, deve atender, antes de tudo, aos *fatos*. E os “fatos” (que não estão realmente feitos, mas em vias de *se fazerem*) dizem, às claras, que os homens estão sujeitos aos seus efeitos e às suas paixões. A imagem das suas relações apresentada ao observador é a do enfrentamento e do conflito; essa *dinâmica dos afetos*, que já havia sido exaustivamente analisada na *Ética*, não autoriza nenhuma conclusão aprioristicamente otimista sobre a condição humana, nem muito menos sobre a sua possível melhora. Também não há lugar aqui para os *a priori* nem para os imperativos categóricos (Espinosa é estritamente intragável para os neokantianos que hoje administram o seu tedioso credo nas escolas de ciência política), dado que esses “fatos” impõem-se por cima dos juízos morais. Mas isso não implica –como é o propósito implícito de um Hobbes, por exemplo– reduzir a teoria política a uma teoria pragmática do controle das condutas por parte do Soberano e, portanto, desautoriza, igualmente, a ilusão paralela de criar de uma vez para sempre uma ordem estável e perfeitamente previsível, como quem constrói a perfeita demonstração de um teorema no quadro negro. E a metáfora não é casual: tanto *A República* de Platão quanto o *Leviatã* de Hobbes estão, de certo modo, presididas pela matriz geometrizarante; é verdade que também para Espinosa a geometria e a matemática podem ser a ordem de demonstração nada menos do que da ética. Mas nunca de maneira absoluta e auto-suficiente: sempre estão condicionadas pelo seu fundamento “irracional”, por isso que Horacio González, com

uma expressão feliz, chamou de “a matemática assediada pela loucura”, e onde os ataques à retórica e aos disfarces “poéticos” da Natureza podem se entender não tanto como uma vontade de *exclusão* das mesmas à maneira platônico-hobbesiana, mas muito mais como uma forma de dizer que elas e a “loucura” estão sempre aí, condicionando a nossa razão, e que é melhor se responsabilizar por essa verdade do que negá-la “edipicamente” e depois sofrer as conseqüências inesperadas: “*Entre a matemática e a loucura (Espinosa) escolhe a matemática só para que a loucura seja a surda vibração que escutamos cada vez que uma demonstração imperturbável e resplandecente se apodera de nós*” (González, 1999).

Inclusive uma noção como a de *direito* (começando, por certo, pelo “natural”) perde aqui o caráter normativo que o iusnaturalismo tradicional havia lhe dado para se transformar na capacidade ou força efetiva de todo indivíduo no marco global da Natureza. A realidade é concebida em termos de *potência* –e observe-se a ambigüidade do significante: “potência” é tanto “força” ou “poder” quanto, mais aristotelicamente, o que ainda tem de devir em *ato*. Mas a Potência, essa capacidade de persistir no Ser, de *existir*, é uma absoluta *auto-posição* imanente ao próprio Ser. Se a sua origem é Deus, Deus não está em nenhum lugar “externo” à manifestação das “realidades modais”, dos modos do Ser, da Natureza até o Estado. Não é estranho que, para a escolástica, tanto cristã quanto judaica, Espinosa seja um herege, uma espécie e “panteísta” (Toni Negri não tem inconvenientes em classificá-lo como *materialista radical*) que atenta contra a Transcendência Metafísica a favor de uma ontologia do movimento perpétuo. Da alegoria judaico-cristã (do “drama barroco” de Benjamin), Espinosa retém a abertura do tempo histórico; mas a mantém, e essa é a sua imperdoável heresia, como abertura permanente, levando a lógica da alegoria até as suas últimas conseqüências. Mas não nos detenhamos agora nisso: retenhamos apenas que é precisamente isso o que levará Althusser a definir em termos espinosianos a sua noção de “estrutura”: aquilo que, igual que o Deus de Baruch, não se faz presente mais que nos seus efeitos, não se mostra mais que na sua Obra, e está, portanto, em permanente estado de abertura e transformação. Em suma: o Ser é *práxis*.

O Político, então, –há que dizê-lo assim, com ressonâncias quase equivocadamente schmittianas– define-se pelo esquema físico da “composição de forças”, da mútua “potencialização” dos *conatus* (desse esforço pela perseverança no Ser) individuais se acumulando na potência coletiva da *multidão*, e na qual os “direitos naturais” não desaparecem na ordem jurídica “positiva” do Estado, mas produzem uma *reorientação* da “potência coletiva” que é, em última instância, o Estado. Um Estado sem dúvida *informado* pela Razão, mas por uma racionalidade que se faz consciente da sua relação de mútua dependência com as paixões e

os *conatus*. Mais ainda: faz-se consciente de que essa relação é a Razão, a única possível racionalidade material liberada do seu *hybris* onipotente. A filosofia política de Espinosa é, num certo sentido, decididamente “edípica”: aposta na liberdade de pensamento e razão contra o peso inerte do Dogma tirânico, fechado sobre si mesmo, *acabado*. Mas escapa da armadilha da “ignorância” –ou melhor: da *negação*– edípica das paixões, transformando-as a favor da atividade de um Sujeito coletivo *inseparável de* (circunstancial a) o próprio Estado, numa espécie de (outra vez) antecipatório desmentir da ideologia liberal que opõe o indivíduo atomizado da “sociedade civil” à Instituição Anônima e impessoal do Estado.

Estamos falando, mesmo sob o risco de incorrer em anacronismos, de uma “democracia de massas”? Na verdade, estamos falando de algo muito mais originário e fundante: da constituição do poder do *demos* como tal, na medida em que, na arquitetura teórica espinosiana, ele *não pode* ser “descontado” –para voltar a essa noção de Rancière– da estrutura do político, sem que todo o edifício desmorone. A imanência da teoria, a imanência dessa potência fundadora à própria existência de uma politicidade inscrita na própria perseverança do Ser social, não deixa alternativas e não tem, por assim dizer, lado de fora; o poder que Espinosa concebe é –ele mesmo o diz– *absoluto*, porém, no sentido (ainda hoje incompreensível, exceto se *realmente* pudéssemos imaginar o “comunismo” de Marx) de que é o poder da *totalidade plural* posto em ato de movimento e em prática de interminável re-fundação da *polis*. Nesse ponto, Hamlet “decide” uma e outra vez, e Édipo se reintegra ao coro.

CONCLUSÃO, OU A IMPOSSIBILIDADE DE CONCLUIR

“A imanência da causa no efeito ou da origem no originado, nervura do pensamento e da realidade, é a fibra de onde se acendem e da qual irradiam as idéias espinosianas, entrelaçadas numa estrutura dinâmica que desenha a inédita articulação entre o especulativo e o prático, entre teoria e *práxis*” (Chauí, 1999). Marilena Chauí extrai dessa constatação o gesto espinosiano de ruptura radical com as tradições dominantes de concepção do histórico-político: o providencialismo cristão, o messianismo judaico, o pessimismo helenístico-romano diante do declínio dos estados imperiais. Não existe mais roda da Fortuna nem Vontade Divina exterior à própria História, que é, também ela, uma totalidade plural onde as potências singulares, em todo caso, “compõem” uma relação de forças no *conatus* histórico. Cada sociedade reconhece, nos seus efeitos, as suas próprias causas fundadoras, sem que possam ser encadeadas providencial e teleologicamente num Projeto Único com um fim predeterminado. É também o que diz Marx, apesar do empenho dos seus detratores em transformá-lo numa caricatura de providencialismo

laico: o “reino da liberdade” é o *início*, e não o fim, de uma História na qual o político, entendido como permanente ato fundacional, está inscrito no próprio movimento *do* social, entendido como potência preservadora do Ser comunitário. Não há que temer à palavra “Ser”: existe uma ontologia marxista, que a monumental (e, lamentavelmente, quase desconhecida) obra póstuma de Lukács pôs de manifesto com um rigor abrumador. Nela, a imanência do Ser que atravessa a Natureza (inclusive a “inorgânica”) para se resolver no movimento incessante da *práxis* social –mas com um “salto qualitativo” que consegue se afastar dos equívocos engelsianos de uma “dialética da natureza”– é evidente a inspiração espinosiana, embora Lukács dedique, quase na íntegra, um dos seus três volumes a registrar a influência de Hegel (Lukács, 1976).

Outro tanto poderíamos dizer desse outro grande marxista “hegeliano” do século XX, Sartre. Sua noção de passagem do “prático-inerte” à *práxis*, que poderíamos dizer quase calcada do conflito spinoziano entre a “causalidade transitiva” (núcleo da *passividade finita* expressa na parte humana isolada e em luta contra as outras) e a “causalidade imanente” (que permite desvendar a gênese daquela e os seus efeitos corruptores sobre a vida “imaginativa”, efeitos que conduzem à inadequação no pensamento, à tirania na política e à servidão na ética), desvendamento que é a condição necessária de sua superação e a passagem à *atividade*, o que quer dizer à Liberdade (Sartre, 1964). E isso para não mencionar a idéia de Espinosa de que na base “passional” do conflito entre as potências individuais no “estado de natureza” (que apenas superficialmente lembra o de Hobbes) existe uma relação com o Outro carregada da ambigüidade amor-ódio, “originária e inescapável, vivida imediatamente como limitação recíproca, mas também como necessidade nascida da carência, da penúria e da astúcia” (Chauí, 1999): uma relação que, sem dúvida, nos remete muito a Freud, mas sobretudo ao Sartre de *O Ser e o Nada*.

Já falamos também de Benjamin, e da sua peculiar concepção da *alegoria* como construção inacabada sobre as ruínas do passado, em oposição ao *símbolo* como codificação “congelada” do sentido, e do significado profundamente histórico-político dessa confrontação. E acaso não se percebe aí a marca espinosiana, na medida em que também a alegoria é uma *causa sui* em perpétua refundação do seu sentido? Não poderíamos inclusive arriscar uma hipótese de que essa oposição benjaminiana reproduz a oposição de fundo entre o *Tratado Teológico-Político* e o *Leviatã*, com a sua obsessão “simbólica” (sempre no sentido de Benjamin) por codificar os significados numa ordem estável e instituída de uma vez para sempre?

É essa mesma idéia de *construção* (embora não, ao menos explicitamente, a de alegoria) a que encontramos em Balibar, quando destaca que, para Espinosa –ao contrário do que acontece em Hobbes–, o

lugar da Verdade não é a linguagem, entendida como pura denominação/representação, mas justamente um *processo de construção coletiva* no qual a racionalidade e as paixões estão em vínculo de mútua implicação: as idéias são “afetos” tanto quanto os afetos são idéias. Onde, para Hobbes, trata-se da Verdade como *instituição* (nominalismo do universal), para Espinosa, trata-se da Verdade como constituição (nominalismo do singular) (Balibar, 1997). É certo que Balibar acredita perceber em Espinosa –e, num sentido genérico, talvez não se engane– um surdo e semiconsciente “temor às massas”. Mas, se ele existe, é a outra face do seu “realismo”, pelo qual sabe que o risco do desmando passional e irreflexivo das massas é o preço a pagar por uma democracia verdadeiramente *radical*.

Já descrevemos como, em Rancière, a tensão dialética entre o universal e o singular, entre o Um e o Múltiplo, permeia o lugar *impossível* de uma política que, paradoxalmente, tem que excluir aquilo mesmo ao que deve a sua existência: a potência fundadora do *demos*; o que equivale a dizer, tem que se ater aos efeitos negando-se o reconhecimento da Causa. A inspiração espinosiana não poderia ser aqui mais transparente; no entanto, quase não é necessário relembrar que, nesses termos, ela já estava presente em Marx: nas suas críticas juvenis à falsa “universalidade” das noções de Estado e Cidadania, mas também, em outro registro, na análise do fetichismo da mercadoria, que é a pedra fundamental da sua investigação crítica sobre o capitalismo.

Pierre Macherey, por sua vez, põe em jogo, com o seu exaustivo estudo da *Ética*, a questão do conjunto da realidade considerado a partir do princípio racional e causal que lhe confere *simultaneamente* a sua unidade interna –o seu caráter de absoluta necessidade– e a liberdade que, sobre essas bases “objetivas”, tende a um projeto de “liberação ética” das constrições do poder (Macherey, 1998).

Alain Badiou retorna ao problema dos fundamentos matemáticos da Ontologia, é claro que com as vantagens da moderna matemática “qualitativa” (Cantor, Gödel, Cohen), construída –se é que entendemos bem– ao redor de um *conjunto vazio* que, no discurso de Badiou, parece metaforizar a in-completude do Ser (também o político-social). É certo que o autor critica Espinosa pela sua “resistência” a admitir esse vazio fundante no qual viria se inscrever a “verdade” do Acontecimento. Entretanto, embora a crítica não nos pareça de todo justa –pois supõe uma petição de princípios feita três séculos e meio depois–, resulta dela a demonstração da pertinência de um “retorno” a Espinosa num pensamento filosófico-político plenamente atual (Badiou, 1999).

Finalmente, Toni Negri –cuja célebre oposição entre o *poder constituinte* e o *poder constituído* é de explícito cunho espinosiano (Negri, 1993a)– apontou com agudeza, no seu estudo específico sobre Espinosa, a forma em que Baruch constrói o que poderia se chamar de uma

ontologia também constituinte do sujeito coletivo, pelo qual há que entender em Espinosa não exatamente uma “ontologia política”, mas *o político como ontologia*, como aquela Causa que dá o seu Ser ao social, e pela qual ambas as ordens (a política e a social) são inseparáveis e “in-termináveis”: se Deus –que podemos tomar aqui como uma metáfora do “Estado” no seu sentido mais amplo, quase gramsciano– se expressa na multiplicidade da Natureza, isso significa que Ele mesmo não está feito de uma vez e para sempre, mas se *auto-produz* constantemente nos *conatus* multiplicados que pugnam sem término por fazer perseverar o Ser: o que mais pode querer significar que Deus é in-finito? (Negri, 1993b). Por outro lado, essa “in-finitude”, com já dissemos, não se opõe a um contrário, pensado como “finitude”: ela é absoluta, é um *conatus* totalizador que não reconhece limites nas leis positivas; em todo caso, adapta-as e as redefine segundo as suas necessidades de perseverança. A “filosofia política” de Espinosa é, pois, social e antropológica antes de meramente *jurídica*, como a de Hobbes e do liberalismo posterior.

Essas referências são importantes: elas permitem ver até que ponto, nas vertentes mais interessantes do pensamento de esquerda da última parte do Século XX, o nome de Espinosa é uma marca decisiva, como referendando aquele *dictum* de que todos temos ao menos duas filosofias: a própria e a de Espinosa. Mas há ainda algo mais. Permitem também, de algum modo, interrogar e dar complexidade a uma imagem dicotômica que recebemos como senso comum, segundo a qual o “marxismo ocidental” se dividiria entre a remissão a uma origem hegeliana (Lukács, Sartre, a Escola de Frankfurt, etc.) ou a uma origem espinoziana (a “escola” althusseriana continuada-descontinuada em Balibar, Rancière, Macherey, Badiou, e, por outro lado, Toni Negri, etc.). Mas as coisas não parecem ser assim tão simples: nem Althusser e seus seguidores “rebeldes” foram sempre tão anti-hegelianos como quiseram se mostrar⁸, nem os “hegelianos”, como acabamos de ver, deixaram de registrar –por vezes de maneira igualmente decisiva– o peso do discurso de Baruch. Hoje em dia, tornou-se tarefa de primeira ordem (teórica e filosófica, mas também, e por isso mesmo, política) revisar essa dicotomia: um “diálogo” –sem dúvida por vezes ríspido e carregado de possíveis conflitos, como todo diálogo– entre Espinosa e Hegel, pensado como *base* de um marxismo complexo, crítico e aberto, mas ao mesmo tempo apoiado em cimentos filosóficos e “ontológicos” sólidos que o afastem da vertigem tentadora das “novidades”, resulta indispensável.

8 A recente publicação dos escritos “juvenis” de Althusser sobre Hegel, nos quais se pode encontrar o embrião de muitas das suas posições posteriores, mas no contexto de uma celebração positiva da obra hegeliana, mostram até que ponto o seu furioso “anti-hegelianismo” posterior foi motivado, como muitos suspeitavam, por razões de política mais ou menos imediata.

A dialética histórica de Hegel, com o seu reconhecimento da difícil relação necessidade/liberdade (e vimos que algo da mesma ordem pode ser rastreado em Espinosa) pode ser um bom antídoto contra a tentação de resolver a suposta “crise” do marxismo a favor do puro acaso e da contingência: Espinosa, como também vimos, não pretende reduzir a sua própria concepção da História a esses termos. O próprio Baruch, por sua vez, pode servir de plataforma para a construção de uma outra dialética, menos obcecada pela *Aufhebung* superadora e pelo hegeliano afã de “reconciliação” entre o Universal e o Particular, e mais atenta à tensão entre o Um e o Múltiplo e a *singularidade* (das sociedades, dos sujeitos, das histórias “locais”): isso pode ser um bom antídoto contra as teleologias, os finalismos e os universalismos abstratos, mas ao mesmo tempo permite escapar das armadilhas de um “pós-marxismo” multiculturalista que se pretende sem fundamentos de nenhuma espécie. Da mesma forma, os chamados “Estudos Culturais” e a Teoria Pós-colonial teriam muito a ganhar em profundidade analítica e crítica com uma articulação semelhante, que permitiria pensar mais complexamente as tensões “particularistas” da globalização capitalista, frente à reivindicada “ausência de fundamentos” nessas correntes de pensamento. Finalmente, uma mútua compensação da sedução do irracionalismo pela vigilância da Razão (do lado de Hegel), e da onipotência idealista-racionalista pela consciência das paixões (do lado de Espinosa) podem evitar outras seduições: a indecisão de Hamlet não tem por que ser arrancada pela raiz mediante o “decisionismo” irreflexivo –como parece ser cada vez mais o caso de Laclau e Mouffe–, e o “cartesianismo” ou o “kantismo” de Édipo não tem por que renegar das paixões e ser então esmagado pelo seu retorno a partir do reprimido –como ocorre com os “universalistas” à la Rawls ou Habermas, que, no seu debate com os “comunitaristas”, pecam de um paradoxal racionalismo abstrato que os acaba fazendo cair no obscurantismo ultra contratualista. Os mesmos comunitaristas, por sua vez, caem na sua própria armadilha: a sua posição “particularista” é enunciada a partir de um sujeito *universal* –um “narrador onisciente”, diria a teoria literária– que dita leis gerais para as comunidades particulares (Žižek, 1998b)⁹. Em todos esses casos, deparamo-nos com oposições e/ou reduções do Universal para o Particular ou vice-versa, cujo efeito irônico é que terminam, de algum modo, dizendo o contrário do que se propõem. Uma maior atenção à filosofia espinosiana lhes permitiria, talvez, romper o círculo vicioso de uma *negação* da ontologia que termina sendo a mais afirmativa das ontologias: uma espécie de descrição “positiva” do universo político e social. Já em

9 Para uma excelente crítica destas posições, fundada em boa medida na conjunção Espinosa/ Hegel/ Marx/ Lacan, ver Žižek, 1998b.

Espinosa (assim como em Marx, em Lukács, em Sartre, em Adorno ou em qualquer um que funde a sua “ontologia” na *práxis* autocriadora) é a *negatividade* de um movimento *ético* (na medida em que, é claro, implica “decisões” racionais e passionais condicionadas pela dialética Liberdade/Necessidade) a que permite fundamentar a “totalização” da “indecidível” multiplicidade de um Ser sempre *provisório*. Outra vez, as conseqüências políticas são enormes, e poderiam ser esquematizadas em duas opções: o Universo como administração (não importa quão “justa” ou procedimentalmente “democrática”, inclusive “radicalmente” democrática) do existente, ou o Universo como *produção* do Novo.

Entenda-se bem, então: não estamos propondo um “justo meio” nem uma “terceira via” filosófica ou política. Estamos apostando –provisoriamente, como é próprio de toda aposta– num pensamento do político como *poiese* em estado de refundação permanente, que seja ele também *causa sui*, mas cujos efeitos sejam, na medida do possível, conscientes das suas causalidades imanentes: do seu próprio poder constituinte; embora nunca terminemos de saber realmente do que o nosso corpo é capaz, sabemos que aprofundar nas causas da sua potência pode nos permitir aumentá-la, ainda que o risco esteja sempre à espreita. É a única via para recuperar, no seu melhor sentido, um espírito de tragédia que nos defenda da farsa.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max 1988 *Dialéctica de la Ilustración* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Badiou, Alain 1999 *El Ser y el Acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial).
- Balibar, Etienne 1995 *Nombres y Lugares de la Verdad* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Balibar, Etienne 1997 “Espinosa, l’anti-Orwell” em *La Crainte des Masses* (Paris: Galilée).
- Benjamin, Walter 1995 *Para una crítica de la violencia* (Madri: Taurus).
- Benjamin, Walter e Scholem, Gershom 1994 *Correspondencia* (Barcelona: Península).
- Benjamin, Walter 1990 *El origen del drama barroco alemán* (Madri: Taurus).
- Bodei, Remo 1995 *Una geometría de las pasiones* (Barcelona: Muchnik).
- Carassai, Sebastián 1999 “Apología de lo Necesario” em Horacio González (comp.) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Espinosa* (Buenos Aires: Altamira).
- Chauí, Marilena 1999 *A nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa* (São Paulo: Companhia das Letras).

- Deleuze, Gilles 1975 *Espinosa y el Problema de la Expresión* (Barcelona: Muchnik).
- Girard, René 1978 *La Violencia y lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama).
- Goldmann, Lucien 1968 *El hombre y lo absoluto* (Barcelona: Península).
- González, Horacio 1999 “Locura y Matemáticas” em Horacio González (comp.) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Espinosa* (Buenos Aires: Altamira).
- Lukács, Georgy 1976 *Ontologia dell'Essere Sociale* (Roma: Editori Riuniti).
- Macherey, Pierre 1998 *Introduction à l'Ethique de Espinosa* (Paris: PUF).
- Maquiavelo, Nicolás 1992 *El Príncipe* (Madri: Alianza).
- Marx, Karl 1958 “La Cuestión Judía” em *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Negri, Antonio 1993a *El poder constituyente* (Madri: Prodhufi).
- Negri, António 1993b *La anomalía salvaje* (Barcelona: Anthropos).
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rozitchner, Leon 1997 *La Cosa y la Cruz* (Buenos Aires: Losada).
- Sartre, Jean-Paul 1964 *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).
- Schmitt, Carl 1992 *Hamlet y Hecuba* (Barcelona: Pre-Textos).
- Espinosa, Baruch 1966 *Tratado teológico-político* (Madri: Tecnos).
- Žižek, Slavoj 1998a *Porque no saben lo que hacen* (Barcelona: Paidós).
- Žižek, Slavoj 1998b *The Ticklish Subject* (Londres: Verso).

ROBERTO GARGARELLA*

EM NOME DA CONSTITUIÇÃO O LEGADO FEDERALISTA DOIS SÉCULOS DEPOIS

INTRODUÇÃO

A disputa entre “federalistas” e “antifederalistas” marcou boa parte da história que se seguiu à independência norte-americana (1776). Naqueles anos, caracterizados pela crise econômica e pela falta de autoridade pública consolidada e estável, o estabelecimento de uma Constituição capaz de organizar a vida constitucional do novo país apareceu como uma promessa certa de salvação. Liberais, radicais, conservadores, todos pareciam desejar a Constituição. No entanto, nem todos pretendiam a mesma Constituição. Havia os que lutavam por uma Constituição voltada a potencializar a voz das maiorias; havia os que queriam orientá-la, especialmente, a garantir a situação dos grupos minoritários; ao mesmo tempo, quase todos queriam utilizá-la como forma de reorganizar a distribuição de poderes entre o governo central e os diferentes estados. Isso explica o fato de que nem todos dessem o seu consentimento diante da Constituição elaborada pela Convenção Federal de 1787. Aqueles que, ao finalizar a Convenção, a aprovaram, ficaram definitivamente com o nome de federalistas. Enquanto que os que se

* Professor de Direito Constitucional na Universidade de Buenos Aires (UBA) e na Universidade Torcuato Di Tella.

negaram a respaldar o novo texto com a sua firma foram chamados de antifederalistas. Também receberam esse mote, por extensão, aqueles que foram críticos do texto aprovado¹. No texto a seguir, tentarei dar conta da obra dos federalistas, mostrando a enorme relevância de sua tarefa, assim como de algumas das críticas das que foi e continua sendo alvo a sua principal criação institucional: a Constituição de 1787.

NOTAS DE HISTÓRIA CONSTITUCIONAL

A importância da Constituição norte-americana é, sem dúvida, extraordinária não só para a história dos Estados Unidos, mas também internacionalmente. Nesse sentido, por exemplo, não devemos nos esquecer de que boa parte das Constituições adotadas na América Latina desde o século XIX seguiram muito de perto a pioneira Constituição norte-americana.

Nos Estado Unidos, a Constituição pareceu servir, antes de mais nada, para escapar das grandes ameaças que todos diziam temer durante o chamado “período crítico da história norte-americana” (Fiske, 1916): a ameaça da anarquia, e a ameaça da tirania. Naquele então, a ameaça da anarquia parecia ser a mais óbvia, dada a ausência de uma autoridade nacional comumente respeitada e, fundamentalmente, dadas as enormes tensões sociais que haviam sido desatadas em diversos estados em função da crise econômica que se seguiu à ruptura com a Inglaterra. Para os setores majoritários, endividados, empobrecidos, era necessário cortar pela raiz a fonte dos seus males, e as instituições existentes distavam de ser apropriadas para receber as suas demandas e organizar uma resposta adequada diante delas. Para os setores minoritários, de grandes proprietários e credores, a falta de garantias institucionais que caracterizava o período deixava-os à mercê das ambições de qualquer grupo majoritário capaz de chegar ao controle das principais áreas do poder público. E era aí onde surgia o risco da tirania: a ausência de garantias legais era tão manifesta, que qualquer grupo no controle da força pública se tornava uma óbvia e imediata ameaça pra todos os demais.

As disputas entre maiorias devedoras e minorias credoras havia começado com o fim da guerra da independência. Naquele então,

1 De todo modo, cabe já esclarecer que não é correto aludir a um “pensamento antifederalista unificado” ou homogêneo, da mesma maneira como se pode, sim, falar de um “pensamento federalista” mais ou menos único. Entre os antifederalistas ou opositores à Constituição podemos encontrar políticos e ativistas conservadores, mas também outros muito radicais. Pelo que entendo, a maioria dos antifederalistas que participaram na Convenção Federal foram do primeiro tipo –políticos de mote conservador. De qualquer modo, no que segue do texto, quando falar dos antifederalistas, apoiar-me-ei no que constitui a versão mais comum destes, que os identifica, de um modo geral, como políticos mais radicais, defensores da descentralização e de uma ampliação dos direitos dos governos locais. Nesse sentido, por exemplo, ver Stone et al., 1991.

os mercadores britânicos começaram a negar novos créditos para os seus pares norte-americanos, ao mesmo tempo em que exigiam o pagamento de suas antigas dívidas. Sufocados por tais obrigações, os comerciantes norte-americanos começaram, por sua vez, a endurecer as exigências com os seus próprios devedores, os pequenos proprietários locais, que ficaram então numa situação trágica: eles, que haviam contribuído com os seus bens à independência, e que haviam oferecido até mesmo as suas vidas por esse objetivo, esperando uma rápida melhoria na sua situação econômica, viam-se agora numa situação pior do que a que havia precedido a guerra. De fato, notavelmente, os comerciantes norte-americanos haviam começado a recorrer aos tribunais exigindo o cancelamento das obrigações pendentes por parte dos seus devedores, e os tribunais haviam respondido a seu favor, energicamente, impondo prisão para aqueles que não pudessem efetivar seus pagamentos.

Deve-se destacar também que esse agravamento da crise econômica estava ocorrendo diante de um cenário antes inédito, já que, após a revolução independentista, a cidadania se encontrava altamente mobilizada. Não só havia desenvolvido uma prática efetiva de autogoverno (a partir do paulatino “afrouxamento” das relações entre os estados americanos e a Inglaterra), mas também havia tomado tal ideal como a sua principal bandeira de luta: a população americana cobrava da Inglaterra o direito a obter um efetivo controle na administração dos assuntos locais, acabando com as exigências e imposições britânicas. Por outro lado (e contrariamente àquela que seria a sua atitude pouco depois de concluída a revolução), os líderes políticos e militares norte-americanos estimulavam ativamente esse fervor cívico, procurando envolver a cidadania na luta pela independência. O resultado dessa conjunção de fatores foi uma severa reação por parte das maiorias endividadas, no momento em que começou a se endurecer a política contra eles.

Os conflitos que a partir de então se sucederam adquiriram diferentes formas. De um lado, apareceram os que poderíamos denominar conflitos contra-institucionais, que se voltaram contra o esquema institucional então vigente. Fundamentalmente, o que encontramos nesse grupo são protestos perante as Legislaturas que se resistiam a aceitar as demandas dos endividados (demandas a favor da remissão de dívidas ou, mais habitualmente, em prol da emissão de papel moeda com o poder de enfrentar os compromissos mais urgentes) e levantamentos contra o Poder Judiciário. Estes últimos acontecimentos resultaram muito significativos, pelo grande impacto que causaram na direção política local. Seguindo uma prática que haviam aprendido na época da revolução, os devedores impediam a deliberação dos tribunais sempre que neles se discutia a imposição de penas sobre aqueles que não cumpriam com seus pagamentos. A decisão de obstaculizar os trabalhos da justiça provocou uma esperável comoção social. De fato, boa parte dos peque-

nos proprietários norte-americanos aparecia com causas pendentes em função das suas dívidas, motivo pelo qual o bloqueio ao Poder Judiciário teve impacto, de um modo ou de outro, na comunidade em geral. Só para ilustrar essa situação, cabe mencionar que em Hampshire County, entre os anos 1784 e 1786, apresentaram-se perante a justiça quase 3 mil denúncias por não cumprimento de pagamentos, o que significava um aumento de mais de 260% em relação ao ocorrido em igual período de tempo entre 1772 e 1774. Ainda pior, em Worcester, e somente em 1785, foram contabilizadas 4 mil demandas.

Samuel Ely foi um dos mais notáveis líderes desses movimentos populares. Luke Day atingiu repercussão similar em Northampton, liderando uma mobilização de 1500 pessoas. No entanto, seria Daniel Shays quem se tornaria o símbolo desses levantamentos contra-institucionais da cidadania, através da sua violenta tentativa de deter a reunião das cortes em Worcester. A chamada “rebelião de Shays”, apesar de ter sido rapidamente sufocada pelas tropas do general Lincoln, passaria para a história como um dos fatos mais notáveis da história americana durante o século XVIII². De fato, as discussões acerca de como reorganizar o sistema político que distinguiram o período constituinte resultaram, em boa medida, motivadas e guiadas pela idéia de evitar novos levantamentos como o de Shays (isso pode ser comprovado desde as páginas iniciais de *O Federalista*).

Entretanto, embora seja correto afirmar que essas rebeliões contra-institucionais tiveram um papel decisivo na precoce evolução do constitucionalismo norte-americano, também é certo que nada afetou tal processo tanto quanto as crises “internas” das instituições já existentes. Em boa medida, a partir do conhecimento daqueles levantamentos massivos, muitas Legislaturas começaram, pouco a pouco, a estabelecer medidas destinadas a aliviar a situação dos setores endividados. Notadamente, e esse é o ponto que convém levar em conta, as Legislaturas começaram a dar força legal a demandas que antes haviam aparecido de um modo violento. Como assinala Gordon Wood no seu excelente estudo sobre as origens da revolução norte-americana, agora “era através da própria força das leis dos estados, e não através da anarquia ou da ausência de lei” (como pôde ocorrer com levantamentos como o de Shays) que os devedores obtinham os seus benefícios (Wood, 1969: 405-6). Era exatamente isso que o famoso federalista Theodore Sedwick havia assinalado na época pré-constituente; “[as maiorias] estão alcançando agora, através da Legislatura, os mesmos objetivos que [buscavam, até pouco tempo atrás] através das armas” (East, 1971: 378).

2 Ver, por exemplo, Nevins, 1927; McLaughlin, 1962; ou Onuf, 1983.

As medidas adotadas pelas Legislaturas locais foram mais ou menos comuns numa maioria de estados, e consistiram basicamente na emissão de papel moeda. A Legislatura da Pennsylvania foi a primeira a tomar medidas a favor da classe majoritária endividada. Pouco depois, outras seis Legislaturas seguiram o seu exemplo e autorizaram a emissão de circulante: as Legislaturas de South Carolina, Nova Iorque, North Carolina, Georgia, New Jersey e Rhode Island. Corresponde destacar que o fato de a Legislatura da Pennsylvania ter se mostrado como a mais ativa dentro desse movimento a favor dos direitos dos devedores não era de todo casual: nesse estado, o sistema institucional havia sido desenhado por um grupo de legisladores “radicais” (o mais notável dentre eles, certamente, o inglês Thomas Paine), que havia se preocupado por fortalecer as conexões entre a cidadania e os seus representantes.

É de se notar, igualmente, que esse debate em torno dos alcances do Poder Legislativo e a relação representantes-representados apareceu, não por acaso, nos momentos iniciais da Convenção Federal. Não foi estranho, então, que a maior parte dos delegados constituintes chegasse à Convenção animada por iguais convicções: devia-se mudar, de forma radical, o sistema de tomada de decisões, se é que se queria evitar, no futuro, que as Legislaturas fossem meras caixas de ressonância das demandas populares. A Legislatura –assumiam– devia ter a possibilidade de discutir com calma e com cuidado as propostas apresentadas pela cidadania. Isso diante da certeza de que a estrutura de governo então vigente não havia sido capaz de garantir uma suficiente “independência” dos representantes, que costumavam ficar à mercê do clamor majoritário. Por exemplo, e em conformidade com a opinião de Alexander Hamilton, nada era tão importante quanto evitar a “traíçoeira usurpação” do poder das Legislaturas. De acordo com o seu critério, deveria ser evitado o risco de que os representantes se erigissem em “ditadores perpétuos”. “Não existe tirania mais opressiva” –acrescentava– do que aquela própria de uma “maioria dominante e vitoriosa” (Syrett, 1962: 605-9). George Washington compartilhava de tal análise. Em sua opinião, as Legislaturas tendiam a atuar simplesmente com base em “preconceitos”: as suas únicas motivações pareciam ser os “ciúmes insensatos” ou os mais explícitos interesses setoriais (Rutland e Rachal, 1975). O citado Sedwick denunciava também a frequência com que “ambos os lados da Legislatura” tendiam a ser ocupados por um só partido, numeroso e majoritário, que costumava se deixar levar por um “espírito frenético” (East, 1971: 378). Assumindo esse tipo de considerações, defendidas fundamentalmente pelos federalistas, como propostas indubitáveis, os membros da Convenção Federal começaram a discutir diversas propostas de reorganização institucional que terminaram sintetizadas finalmente na Constituição de 1787.

Para conhecer o pensamento dos federalistas, corresponde consultar duas fontes imprescindíveis. A primeira é a constituída pelas atas dos debates constituintes. Essas atas, que foram guardadas em segredo durante anos, contêm principalmente as notas tomadas por James Madison –o secretário da Convenção– durante as discussões constitucionais. Cabe relemburar que a Convenção norte-americana, diferentemente das Convenções Constitucionais que foram levadas a cabo na França imediatamente depois da revolução, celebrou-se a portas fechadas³. Daí que os convencionais expressassem com tanta franqueza (por vezes, diria, com assombrosa franqueza) os motivos pelos quais defendiam os arranjos institucionais que defendiam. A outra fonte necessária para ter acesso ao pensamento dos constituintes norte-americanos é a constituída pelos chamados papéis de *O Federalista*, uma série de matérias jornalísticas depois compiladas no que hoje conhecemos como *O Federalista* (Hamilton *et al.*, 1988). Essas notas, orientadas a convencer a cidadania nova-iorquina da necessidade de ratificar a Constituição (passo necessário antes de poder considerá-la aprovada) foram escritas por John Jay, autor de uns poucos artigos, e, sobretudo, por Alexander Hamilton e James Madison. As virtudes de *O Federalista* são, em algum sentido, opostas às que distinguiam as atas da Convenção. Os papéis de *O Federalista* foram trabalhos públicos, feitos pura e exclusivamente para o público, para mostrar a este por que, apesar das polémicas que o texto proposto pela Convenção gerava, havia boas razões para lhe dar respaldo. O que é mais notável em *O Federalista* é o modo como combina a mais refinada e avançada teoria da época com as mais comuns preocupações práticas: argumentos que apelam tanto ao cidadão intelectualmente preparado quanto àquele menos familiarizado ou menos interessado por questões, por vezes, de minuciosa técnica jurídica. Assombrosamente, os escritos de *O Federalista* não só resultaram bem-sucedidos quanto ao seu propósito mais imediato –gerar respaldo a favor da Constituição– mas também atravessaram toda a história da teoria política e constitucional e continuam representando hoje um material de consulta indispensável para aqueles que estão preocupados por questões de desenho institucional.

3 Thomas Jefferson foi um dos mais indignados críticos diante do “segredo” com o qual se decidiu rodear os debates constituintes. Numa carta a John Adams, referindo-se ao assunto, sustentou: “Lamento muito que [a Convenção Federal] haja iniciado seus debates a partir de um antecedente tão abominável como é o de amarrar as línguas dos seus membros. Nada pode justificar este exemplo a não ser a inocência e suas intenções, e a ignorância do valor das discussões públicas”. Carta de agosto de 1787. Ver em Jefferson, 1984.

OS PROPÓSITOS DA CONSTITUIÇÃO E OS MEIOS ESCOLHIDOS PARA ALCANÇÁ-LOS

James Madison foi, sem dúvida, o grande ideólogo da Convenção, e o grande responsável intelectual pela Constituição de 1787. Foi ele quem carregou nas costas a pesada tarefa de organizar e dar forma às múltiplas iniciativas que se cruzavam, contraditoriamente, entre os membros da Convenção Federal. Toda vez que Madison levantava a voz na Convenção, o rumo das discussões parecia mudar. Uma grande maioria dos convencionais dava sinais de se comover diante da fortaleza e coerência do ideário madisoniano.

Tomando como eixo o trabalho de Madison, pode-se advertir que a primeira preocupação que acometia o político virginiano era a de conter a ação daqueles que ele chamava de “grupos facciosos”: fundamentalmente, grupos majoritários que, movidos por interesses ou paixões comuns, atuavam contrariamente aos interesses da comunidade ou dos direitos dos cidadãos⁴. Desse modo, Madison concentrava sua atenção, muito especialmente, num dos grandes riscos enunciados à época: o risco da tirania das majorias, manifesto com particular gravidade nos anos prévios à Constituição⁵.

Aderindo ao mesmo realismo que marcou boa parte da liderança norte-americana de então, Madison não via nenhuma possibilidade de dissolver o problema das facções, nem concebia a possibilidade de contê-las apelando à boa vontade de ninguém. A causa da origem das facções encontrava-se na própria natureza do homem e, portanto, era impossível de erradicar⁶. A única coisa que se podia fazer contra elas, dizia Madison em *O Federalista* N° 10, era trabalhar sobre seus efeitos para minimizá-los o quanto fosse possível. A proposta federalista de reorganizar o sistema institucional apareceu, então, como impossível de esquivar: dado o grave risco criado pela existência das facções e dada a impossibilidade de eliminá-las, a única alternativa disponível era a de organizar as instituições de modo tal a fazê-las resistentes perante as primeiras, de modo a evitar que o sistema de governo ficasse

4 Assim, em *O Federalista* N° 10. Se os artigos de *O Federalista* desvendam adequadamente qual era o ideário federalista, o artigo N° 10 do mesmo pode bem ser considerado o coração ou motor de todos os textos reunidos na citada obra. Nele aparecem claramente expostas as principais preocupações e objetivos federalistas.

5 Madison não se preocupava mormente, no entanto, com a possibilidade de uma “tirania das minorias”. Em *O Federalista* N° 10, explica o porquê de tal atitude: as iniciativas facciosas das minorias podiam ser simplesmente desbaratadas, através do voto majoritário na Legislatura.

6 Como boa parte dos federalistas, Madison assumia uma visão humana acerca da motivação dos homens: as pessoas –dizia– se movem por paixões e interesses, e diante destas era pouco o que a razão podia fazer.

exclusivamente em mãos de algum dos diferentes grupos em que estava dividida a sociedade.

Em tal sentido, Madison se incumbiu de transmitir aos seus pares a seguinte suspeita: os males de que a União havia padecido, desde a época da independência, encontravam uma de suas razões principais no próprio sistema institucional prevalente na maioria dos estados. Tais instituições, sustentava Madison, haviam sido fracas demais diante das apetências facciosas. Incapazes de pôr limites a essas facções, tinham terminado ficando à sua mercê. A análise de Madison pretendia ser descritiva da realidade da época e, em boa medida, parecia acertada. As disputas entre grupos majoritários endividados e grupos minoritários devedores haviam implicado, em vários casos, enfrentamentos armados, violência, caos. E, diante de tal conflito, a maioria das instituições locais não havia conseguido se manter firmes: cooptadas em muitos casos por algum dos grupos em disputa, elas haviam servido simplesmente para pôr o carimbo da lei sobre o que em outros casos se conseguia através das armas. Esse era o grande escândalo que comovia Madison e, com ele, boa parte das lideranças políticas norte-americanas: como era possível que o sistema institucional fosse tão frágil diante dos avanços facciosos? Como podia ser que o mesmo ficasse tão facilmente à mercê de alguma particular seção da sociedade?

Frente ao diagnóstico anterior, não era de se estranhar que toda a artilharia teórica da Convenção Federal se orientasse a erigir controles sobre o poder. A grande “criação” dos convencionais consistiu, por isso, no sistema de “freios e contrapesos” –um óbvio reflexo daquela urgente preocupação por remediar os males que até então não se havia sido capaz de evitar. Como disse Hamilton, “[se dermos] todo o poder às maiorias, elas oprimirão a minoria. [Já se dermos] todo o poder à minoria, ela oprimirá as maiorias. Do que precisamos, então, é dar poder a ambos os grupos [para evitar assim o risco das opressões mútuas]” (Hamilton, em Farrand, 1937: vol. 1: 288). Essa e não outra foi a origem do desde então famoso sistema de “freios e contrapesos”.

Entretanto, convém notar que, apesar da habitualidade com que são confundidas, não existe identidade entre a proposta de adotar um sistema de “freios e contrapesos” e um sistema de (simples) divisão de poderes. Mais ainda, nos anos de debate constitucional, nos Estados Unidos, federalistas e antifederalistas se distinguiram entre si fundamentalmente pela posição que adotaram frente a tais questões. Embora todos coincidissem na idéia de que o poder não deveria estar concentrado, os federalistas defenderam a idéia adicional de consagrar um sistema de “freios e contrapesos”, enquanto que seus rivais, tomando a bandeira contrária, se pronunciaram a favor de uma separação de poderes estrita entre as diferentes seções do poder (Manin, 1997; Vile, 1967). O que o sistema federalista de mútuos equilíbrios pretendia era –contra

aquela idéia da estrita separação— consagrar um esquema no qual os diferentes poderes estivessem parcialmente separados e parcialmente vinculados entre si: os diversos funcionários públicos deveriam ser dotados com “os motivos e meios institucionais” que lhes permitissem resistir aos certos ataques dos demais. E, dado que, quanto aos motivos, o auto-interesse constituía a principal fonte de incentivos de qualquer funcionário público, o sistema institucional deveria saber tirar proveito de tal situação, utilizando numa boa direção inclusive essas motivações perversas. Como dizia Madison, se a ambição era impossível de erradicar do gênero humano, então, as novas instituições deveriam fazer uso dela, contra-restando a ambição “com mais ambição”⁷. Caso contrário, sugeria, se repetiria um cenário conhecido, do tipo presente nos anos da pós-independência, com legislativos todo-poderosos que, por um lado, pretendiam usurpar os poderes das demais esferas do governo, e que, por outro lado, encontravam o caminho aberto para levar adiante os seus desígnios⁸.

Quais as “ferramentas institucionais” criadas, então, pela Constituição? Quais os “meios” de que ela dotou as diferentes esferas do poder para garantir aqueles “mútuos controles”? Dentre outras ferramentas, a nova Constituição federal outorgou ao Executivo os seus próprios instrumentos defensivos (o veto presidencial); habilitou a reação da justiça frente às decisões tomadas pelos poderes políticos (através de controle judicial de constitucionalidade); permitiu ao Congresso insistir com as suas iniciativas (sobrepondo-se ao veto presidencial, e re-elaborando as decisões impugnadas pela justiça), facultando-o, ao mesmo tempo, para processar os membros das restantes esferas do governo. De outra parte, o próprio Legislativo foi dividido em duas partes, animadas em princípio por interesses diferentes, e orientadas a se controlarem uma à outra: nenhuma norma pode se tornar lei até não contar com o acordo entre as duas Câmaras legislativas, o que significa que qualquer uma delas pode pôr freios às iniciativas (opressivas) da outra. Todo este intrincado esquema de controles mútuos entre os diferentes poderes —este esquema de “freios e contrapesos”— constitui uma grande inovação institucional aportada pelos federalistas à teoria constitucional moderna.

7 *O Federalista* N° 51. Dizia Madison: “a maior segurança contra a concentração gradual dos diversos poderes num só departamento reside em dotar os que administram cada departamento dos meios constitucionais e dos motivos pessoais necessários para resistir as invasões dos demais. As medidas de defesa devem ser proporcionais ao risco que se corre com o ataque. A ambição deve se pôr em jogo para contra-restar a ambição. O interesse humano deve se entrelaçar com os direitos constitucionais do cargo”.

8 Em particular, Madison tinha em mente casos como o de Rhode Island, nos tempos da Convenção, onde um legislativo homogêneo e poderoso se enfrentou com a Corte Suprema local, e ameaçou destitui-la, após uma série de decisões adversas aos interesses da Legislatura.

Desde então, instituições tais como o veto do Executivo, o bica-meralismo com o seu esquema de idas e voltas ou “ping-pong” prévio à aprovação de qualquer lei, e o *impeachment*, fazem parte do menu próprio de qualquer Constituição moderna. O mesmo pode ser dito do sistema de controle judicial de constitucionalidade –isto é, da capacidade dos juízes para declarar inválida qualquer decisão legal caso a mesma contradisser a Constituição. A história do controle judicial é, de todo modo, um tanto peculiar em relação às instituições anteriores: a Constituição norte-americana (da mesma forma que a grande maioria das Constituições que a seguiram) não consagrou de modo explícito a revisão judicial, da forma que o havia feito com as demais ferramentas institucionais mencionadas. A prática da revisão judicial tomou vida efetiva somente no início do século dezenove, e a partir do famoso caso “*Marbury v. Madison*” (“*Marbury v. Madison*”, 5 U.S., 1 Cranch, 137, 1803) no qual a própria justiça reconheceu a faculdade do controle de constitucionalidade entre as suas próprias atribuições⁹. De qualquer maneira, e embora o silêncio constitucional sobre a questão seja veraz, também é certo que a grande maioria dos constituintes parecia reconhecer como óbvia a faculdade dos juízes para declarar inconstitucional uma lei¹⁰.

Obviamente, são muitas as virtudes que podem ser associadas ao sistema de “freios e contrapesos”. Fundamentalmente, tal esquema assegura a presença de múltiplos filtros dentro do processo de tomada de decisões políticas: por um lado, tais filtros dificultam a aprovação de leis “apressadas”; por outro, favorecem a possibilidade de que as mesmas se enriqueçam com novos aportes. A primeira das virtudes mencionadas –celebaramente defendida por George Washington frente a um cético Thomas Jefferson– permite um saudável “esfriamento” das decisões: as iniciativas de lei devem se “pensadas duas vezes” antes de resultarem aprovadas. A segunda dessas virtudes, por sua parte, ajuda

9 O juiz Marshall, que teve a seu cargo a principal responsabilidade na resolução do caso, sustentou, à época, numa famosíssima seção, que “existem somente duas alternativas –claras demais para serem discutidas– ou a Constituição controla qualquer lei contrária a ela, ou a Legislatura pode alterar a Constituição mediante uma lei ordinária. Entre tais alternativas não há meios termos: ou a Constituição é a lei suprema, inalterável por meios ordinários, ou se encontra no mesmo nível que as leis, e, portanto, como qualquer uma delas, pode ser reformada ou deixada sem efeito sempre que o Congresso dispuser. Se a primeira alternativa for certa, então uma lei contrária à Constituição não é lei; mas se, pelo contrário, a segunda for verdadeira, então as constituições escritas são absurdas tentativas do povo para limitar um poder ilimitável por natureza”.

10 Segundo um notável estudo de Charles Beard, por exemplo, dos 55 membros da Convenção Federal, um terço não tomou parte ativa dos debates. No entanto, não menos de 25 entre os membros de tal corpo se manifestaram direta ou indiretamente a favor do controle judicial de constitucionalidade (Beard, 1962). Alexander Hamilton defende de forma muito clara essa faculdade judicial no conhecido artigo N° 78 de *O Federalista*.

a que as normas ganhem em imparcialidade: as leis não devem ser o produto exclusivo de um só setor da sociedade.

Mais ainda, os “freios e contrapesos” contribuem para a estabilidade social, ao instar os setores majoritários e minoritários da sociedade a se porem de acordo antes de poder aprovar qualquer projeto de lei. Nesse sentido, ademais, o sistema em questão mostra um saudável viés a favor dos grupos minoritários, necessitados de maior proteção institucional: sem a presença desses múltiplos filtros, aumentaria o risco de as maiorias converterem em lei qualquer iniciativa destinada a favorecê-las. Assim, reduz-se o perigo das “mútuas opressões”, tão especialmente temido pelos “pais fundadores” do constitucionalismo norte-americano.

Finalmente, poderíamos dizer que o sistema examinado também promete potencializar a “capacidade criativa” do sistema institucional: aparentemente, ele promove uma intensa deliberação entre as diferentes esferas do poder, o que permite um aperfeiçoamento das decisões políticas, ao mesmo tempo em que “vitaliza” a cena pública. Pense-se, por exemplo, no modo em que o sistema institucional norte-americano ajudou na reflexão coletiva em torno do aborto: em vez de permitir a mera imposição de uma circunstancial maioria, as “idas e vindas” às que o sistema obriga (idas e voltas, por exemplo, entre o Congresso e os tribunais) têm contribuído para “polir”, aos poucos, as decisões sobre um tema tão complicado.

O esquema de mútuos controles apareceu montado, por sua vez, sobre um sistema rigidamente representativo. Digo “rigidamente” dado que os federalistas defenderam esse sistema como uma primeira opção, fechando as portas para o recurso, total ou parcial, de soluções do tipo “democracia direta”. A defesa do sistema representativo implicou, assim, a seu momento, uma tomada de posição significativa. Por um lado, significou reivindicar a idéia de que fossem os próprios cidadãos os que, através dos funcionários eleitos, tivessem o controle sobre a administração dos assuntos públicos. Tal reivindicação podia parecer revolucionária para um povo que, por exemplo, havia padecido as exigências impositivas inglesas sem ter a possibilidade de dizer nada frente a elas. De todo modo, e por outro lado, afirmar a idéia de um sistema representativo implicava negar as pretensões de muitos antifederalistas, que pareciam defender um sistema de governo mais descentralizado e mais afim à democracia direta. Para os federalistas, a demanda do grupo rival já havia demonstrado suas falências nos anos imediatamente anteriores à Convenção: governos prisioneiros das paixões de um momento; representantes temerosos das represálias da cidadania; um debate público pobre, entre candidatos que defendiam explicitamente os interesses que vinham representar, descuidando assim, muitas vezes, o interesse geral.

Finalmente, o esquema de governo desenhado em 1787 terminou sendo acompanhado por uma declaração de direitos. A história da declaração de direitos também tem algo de curioso. Embora seja certo que a adoção da mesma se deveu às gestões realizadas por James Madison (quem assim demonstrou ser um brilhante político, além de um notável teórico), também é verdade que Madison propôs a adoção do “Bill of Rights” como única forma possível de conseguir que uma maioria de estados terminasse ratificando a Constituição. Isso quer dizer que, embora a história tenha terminado associando a idéia do “Bill of Rights” à Constituição dos federalistas, o fato é que ela nasceu diretamente como produto das pressões dos seus rivais. É claro que os federalistas negaram ser contrários à inclusão de uma lista de direitos. O que ocorria – e tal como esclarece Alexander Hamilton no próprio *O Federalista* Nº 84 – era que a Constituição proposta já incorporava, implicitamente, todos os direitos que os seus rivais queriam consagrar de modo explícito¹¹. Não faltam razões para acreditar em Hamilton, por certo. Basta, para isso, recordar o valente e decidido modo em que alguns federalistas (novamente penso nos desempenhos de Madison, em Virginia, durante o próprio período constituinte) lutaram para tornar realidade direitos tão básicos como a liberdade de cultos e a tolerância religiosa¹².

O LEGADO FEDERALISTA, MAIS DE DOIS SÉCULOS DEPOIS

Qual o balanço que se pode fazer, mais de duzentos anos após a criação do texto constitucional norte-americano? A primeira aproximação, ao menos, não pode deixar de ser muito positiva. É fato que a Constituição representou um papel decisivo na canalização institucional, e, finalmente, na resolução dos conflitos sociais que caracterizaram a América do Norte durante a última metade do século XVIII. Conflitos que ameaçavam ser resolvidos do pior modo, de uma forma violenta e por fora das instituições políticas, terminaram sendo absorvidos e processados quase naturalmente pelo novo sistema institucional. Admitindo que os “pais fundadores” pretendiam, antes de tudo, acabar com os riscos da “tirania” e da “anarquia”, deverá lhes ser reconhecido também que atingiram com sucesso os seus objetivos – objetivos que nem naquele então e nem agora são tão fáceis de obter. Antes da Constituição, tais proble-

11 Dizia Hamilton, em *O Federalista* Nº 84: “a Constituição conforma por si mesma uma declaração de direitos no seu sentido verdadeiro e para todos os efeitos benéficos que possa produzir”.

12 Notadamente, James Madison e Thomas Jefferson (que depois viriam a se associar nos mais altos cargos do governo nacional) levaram adiante a sua luta pela neutralidade religiosa do Estado, em Virginia, diante das iniciativas promovidas pelo antifederalista Patrick Henry, quem pretendia comprometer o Estado na proteção e incentivo da confissão dominante.

mas se mostravam ameaçadores, e depois de aprovado esse documento, os mesmos pareceram ficar definitivamente dissolvidos.

É conveniente não esquecer também o seguinte: assim como é fato que a Constituição de 1787 contribuiu decisivamente para a estabilidade política dos Estados Unidos, é igualmente certo que a principal alternativa que se apresentou frente a ela –a que seguiu o outro grande processo revolucionário do século XVIII, a revolução francesa– resultou um fracasso enquanto alternativa constitucional. Basta examinar as Constituições pós-revolucionárias de 1791, 1793 e 1795, sua enorme fragilidade, e as graves conseqüências institucionais que tais escritos ajudaram a desatar. A comparação não é ociosa, já que, naquela época, e durante muito tempo, o pensamento mais radicalizado se dedicou a depreciar o documento constitucional norte-americano e a exaltar a experiência francesa em função da retórica populista e dos procedimentos mais “abertos ao povo” que distinguiram o constitucionalismo francês. Sabemos que a Constituição norte-americana foi escrita em segredo, de costas para o “grande público”, ou que ela incluiu muitos mecanismos de controle sobre os órgãos de representação direta do povo. No entanto, os federalistas poderiam nos perguntar: adianta mudar tais procedimentos ou conteúdos por outros mais “populares” se estes não são capazes de favorecer a estabilidade institucional, se só são capazes de contribuir ao caos social? A análise comparativa entre o constitucionalismo “francês” e o “norte-americano” ainda merece ser continuada, mas inegavelmente os americanos têm muito a dizer a seu favor sobre seu próprio processo constituinte.

Finalmente, fica claro também que o mecanismo elaborado pela Convenção Federal foi e continua sendo exportado, literalmente, para o mundo todo, e isso não apenas por uma fascinação irreflexiva com o modelo americano, mas também, em boa medida, pela certeza de que esse modelo inclui ferramentas institucionais dignas de serem reproduzidas. A América Latina em geral e a Argentina em particular constituíram-se em fiéis seguidoras do exemplo constitucional dos Estados Unidos. O modelo, em definitiva, contribuiu decisivamente ao desenvolvimento das democracias representativas, promoveu o equilíbrio de poderes como chave principal da Constituição; foi o detonante do modelo de “controle judicial das leis” (cada vez mais expandido no mundo)¹³; representou um notável exemplo de como exercer o federalismo;

13 Para citar apenas um caso relevante e muito recente, poderia assinalar que a Comunidade Européia, à hora de desenhar as novas instituições comunitárias, deixou-se guiar por aqueles ensinamentos provenientes do contexto norte-americano, mesmo em áreas (como na relação entre as Legislativas e os órgãos de justiça) onde o “modelo europeu”, tradicionalmente, havia se resistido a seguir o caminho traçado pelos Estados Unidos.

e ilustrou o mundo acerca da importância de incorporar uma declaração de direitos no texto constitucional.

Dito isso, corresponde, de todo modo, levar em conta algumas das críticas que o sistema institucional concebido pelos federalistas mereceu e ainda merece. Para tanto, considerarei muito especialmente as observações realizadas pelos seus rivais antifederalistas, dentro e fora da Convenção Federal.

Antes de tudo, a maioria dos antifederalistas objetou o sistema de “freios e contrapesos” mediante argumentos, em muitos casos, ainda razoáveis. Por um lado, para citar aquela que constituiu talvez a razão menos interessante que aportaram, alguns antifederalistas sustentaram que a proposta de mútuos controles resultava simplesmente obscura, difícil de entender. Esta crítica foi, ao menos na época, muito influente: os pensadores mais radicais do século levantavam o valor da “simplicidade” das instituições com uma das suas principais bandeiras, contra os esquemas institucionais que, segundo o que diziam, haviam sido criados por e para uns poucos (a Constituição mista inglesa, por exemplo, havia sido habitualmente criticada, e com sucesso, em função da sua extrema complexidade). Por outro lado, alguns autores como Nathaniel Chipman sustentaram que um esquema como o dos “freios e contrapesos” só poderia gerar efeitos muito diferentes daqueles esperados pelos federalistas. Na opinião de Chipman, o sistema de mútuos controles conduzia irremediavelmente a uma situação de “guerra perpétua entre os [diferentes interesses], uns contra outros, ou, no melhor dos casos, uma situação de trégua armada, baseada em negociações permanentes e combinações cambiantes, destinadas a impedir a mútua destruição” (Chipman, 1833: 171). Juízos como os de Chipman resultam, ainda hoje, razoáveis: a história, de fato, confirmou muitas vezes as trágicas previsões do autor de *Principles of Government*. Por que esperar resultados harmônicos –e um paulatino acomodamento entre as diferentes seções do governo e da sociedade– como produto de um sistema que em vez de procurar transformar as preferências, simplesmente “toma como dados” e contrapõe entre si os diferentes interesses existentes na sociedade?

As virtudes antes alegadas a favor do sistema de “freios e contrapesos” parecem, assim, estar acompanhadas por uma igualmente extensa lista de “vícios”. É tão factível tal esquema favorecer o enriquecimento e a maior racionalidade das decisões quanto estimular os enfrentamentos (a “guerra perpétua” antecipada por Chipman) entre diferentes setores da sociedade. É tão factível os “freios e contrapesos” contribuírem para a paulatina “depuração” das decisões públicas, evitando as “mútuas opressões”, quanto favorecerem o “mútuo bloqueio” entre as diferentes esferas do poder, promovendo a “extorsão” de um poder sobre o outro,

e até mesmo a “ruptura” do sistema institucional –experiências, estas últimas, muito habituais no contexto latino-americano.

Entretanto, a principal razão que motivou os antifederalistas a criticarem o sistema de “freios e contrapesos” foi a convicção de que se deveria resguardar o poder da Legislatura. O raciocínio dos críticos da Constituição era simples e atraente. Em sua opinião, se o poder do povo encontrava lugar fundamentalmente no Poder Legislativo, não se justificava a existência de tantas travas capazes de diluir a vontade coletiva, nem de “filtros” capazes de distorcer a voz pública. Criticar o sistema dos mútuos controles, dessa maneira, passou a ser uma forma de proteger o pensamento majoritário. Com esse mesmo raciocínio, alguns antifederalistas criticaram o “excesso” de faculdades que eram delegadas ao Executivo (qual a razão –perguntavam-se– de “equilibrar” as forças do Executivo e do Legislativo numa democracia?), e objetaram inclusive o sistema bicameral. Num raciocínio tipicamente rousseauiano, sustentaram que não havia nenhuma razão para fragmentar a vontade popular. Complementando essa sistemática crítica àquilo que chamavam de “controles endógenos” (os controles “internos” ao sistema institucional –controles de cada uma das esferas do poder sobre as restantes)¹⁴, os antifederalistas começaram a propor o fortalecimento de um outro tipo de controles: os “controles exógenos”, dos cidadãos frente aos representantes. Como disse Samuel William de Vermont, “a segurança do povo não se deriva da bonita aplicação de um sistema de freios e contrapesos, mas sim da responsabilidade e da dependência de cada esfera do governo frente à cidadania” (Vile, 1991: 678).

Dentro do esquema de “freios e contrapesos”, o papel do Poder Judiciário foi um dos mais habitualmente impugnados pelos críticos da Constituição. A razão principal de tais críticas foi, novamente, a vocação de preservar o poder da Legislatura frente a um órgão que ameaça desvirtuar o poder daquela. O Poder da Câmara aparece desafiado, sobretudo, quando a judicatura exerce seu poder de controlar a constitucionalidade das leis¹⁵. A crítica ao controle judicial de constitucionalidade nas-

14 Para muitos, nessa decisão, mais do que em qualquer outro ponto, reside o resultado hoje visível na maioria das sociedades: governos alienados da sociedade, com cidadãos incapazes de utilizar efetivamente as rédeas do poder para sujeitar os representantes ao seu mandato.

15 Os efeitos negativos que podiam ser esperados do fato de colocar a Corte no ponto mais alto da estrutura de poder foram denunciados insistentemente por políticos como Thomas Jefferson, que, como presidente dos Estados Unidos, deveu sofrer em carne própria os embates de uma Corte inimiga. Em particular, convém destacar que três das críticas apresentadas por Jefferson que, a meu entender, continuam tendo plena vigência. Como defensor de uma estrita separação de poderes (sobretudo nos seus últimos anos), Jefferson objetou, em primeiro lugar, o caráter do Poder Judiciário como “motor imóvel” do sistema político, capaz de restringir a independência dos outros poderes. Numa carta a George

ceu com a própria Constituição (basta observar a defesa de tal faculdade judicial realizada pelos federalistas, em *O Federalista* N° 78), e continua sendo, na atualidade, uma prática habitual por parte daqueles estudiosos da Constituição que se preocupam, por sua vez, por assegurar o respeito da vontade cidadã. De fato, poderíamos dizer que não há bom escrito de direito constitucional que não se inaugure apresentando as dificuldades que existem para defender uma prática como a referida: fica claro que numa democracia fica difícil a justificação de uma prática que implica que o Poder Judiciário, um órgão cujos membros não são eleitos nem removidos diretamente pelo povo, se reservam a “última palavra” em todas as questões constitucionais (isto é, nas questões que mais afetam a sociedade). Sem dúvida, nestes últimos cinquenta anos, foram apresentados infinitos trabalhos tentando justificar (muito persuasivamente, em diversos casos) o mencionado papel da justiça¹⁶. No entanto, deve-se admitir que o problema permanece presente, e que ainda não foi encontrada uma resposta capaz de removê-lo definitivamente de seu lugar.

Pelo que entendo, o que subjaz a muitas objeções como as enunciadas é uma desconformidade em relação aos princípios fundantes do modelo federalista. Esse modelo parece estar baseado, finalmente, em supostos muito discutíveis: a idéia de que os representantes podem discernir com maior clareza do que os cidadãos as causas e remédios dos males que acometem o povo; uma radical desconfiança nos órgãos coletivos¹⁷;

Hay, por exemplo, Jefferson se perguntava se, “o executivo pode ser independente do poder Judiciário, quando está sujeito às ordens deste último, ou à prisão por desobediência”. Em segundo lugar, Jefferson destacava o fato de os juízes conservarem o seu poder vitaliciamente. Segundo ele, essa característica privava os juízes de todo sentido de responsabilidade cidadã, e constituía uma máxima violação dos princípios republicanos, que requeriam um permanente controle do povo sobre os seus governantes. De acordo com Jefferson, um Poder Judiciário completamente independente era justificável para as épocas em que existia um rei todo poderoso, mas não dentro de um governo republicano. Jefferson reservou suas críticas mais severas, de todo modo, para a possibilidade –aberta, em última instância, pelo sistema federalista– de todos os juízes decidirem de forma mais ou menos arbitrária, conforme os seus desejos, à hora de interpretar a Constituição. Dizia Jefferson, em tal sentido, que “a Constituição se transforma num mero instrumento de cera nas mãos do poder judiciário, que pode torcê-la e lhe dar a forma que preferir”. É certo, sem dúvida, que as críticas de Jefferson têm muito que ver com a má experiência que ele teve de enfrentar, em sua relação com o poder judiciário, sendo já presidente. Porém, é certo também que algumas de suas advertências resultaram proféticas, e que podem ser lidas hoje, à distância, com igual interesse. As declarações citadas provêm de Jefferson (1984: 1180; 1393; e 1426).

16 Para citar somente uns poucos trabalhos de justificação da revisão judicial, entre infinitos outros, ver Bickel, 1978; Ackerman, 1991; Ely, 1980.

17 Só para enunciar alguns exemplos em torno desta bastante unânime e muito poderosa desconfiança em relação aos órgãos coletivos, em geral, e ao Congresso, em particular, ressaltaria algumas declarações como as seguintes. A afirmação de Gouverneur Morris, segundo a qual “[a Câmara dos Deputados se caracteriza pela sua] precipitação, maleabilidade e excessos”, ou a sua idéia segundo a qual “as liberdades públicas se encontram em maior

a certeza de que nas assembléias públicas “a paixão sempre toma o lugar da razão”, etc.¹⁸. Pressupostos como os citados haviam levado os federalistas a buscarem, intencionalmente, um distanciamento entre o corpo dos representantes e o dos representados, cortando assim muitos dos “laços vinculantes” que os antifederalistas e os críticos da Constituição de um modo geral haviam previsto ou proposto para a nova Constituição.

Enfrentando os pressupostos não discutidos do modelo federalista, muitos dos seus críticos se pronunciaram, então, a favor de um esquema de governo caracterizado por uma estreita relação entre representantes e representados. Para tais fins, por exemplo, conceberam o sistema representativo apenas como um “segundo melhor” –um “mal necessário”– e não como uma opção válida em si mesma, preferível a qualquer método de consulta direta à cidadania, tal como os federalistas conceberam o sistema representativo. Para muitos antifederalistas, a alternativa da democracia direta deveria se abrir em cada oportunidade possível, em vez de ser relegada ao baú das velharias¹⁹.

Essa concepção da política levou os antifederalistas a privilegiarem sempre, entre as suas críticas ao sistema institucional federalista, aquela que dizia que o sistema de governo criado era de corte “aristocrático”. Dessa ótica, nenhuma instituição mereceu críticas tão unânimes quanto o Senado –para muitos, simplesmente, uma reprodução da clássica Câmara dos

perigo a partir das usurpações Legislativas [e das más leis], do que a partir de qualquer outra fonte” (Farrand, 1937, Vol. 2: 76); as falas de Hamilton de acordo com as quais “um corpo tão flutuante e ao mesmo tempo tão numeroso [como a Câmara dos Deputados] não se pode julgar como capaz de exercer [adequadamente] o poder”, ou que “as assembléias populares [se encontram habitualmente] sujeitas aos impulsos da ira, do ressentimento, dos ciúmes, da avareza, e outras propensões violentas e irregulares”, ou que “raramente podemos esperar [da Legislatura] uma predisposição à calma e à moderação” (*O Federalista*, Nº 71, 76 e 81); o critério de Rufus King, quem, seguindo Madison, afirmava que “o grande vício do sistema político é o de legislar demais” (Farrand, 1937, vol. 2: 198); ou a convicção madisoniana segundo a qual “quanto mais numerosa a assembléia, qualquer que seja o modo em que estiver composta, maior tende a ser a ascendência da paixão sobre a razão” (*O Federalista*, Nº 58, mas também, por exemplo, *O Federalista*, Nº 55 e 110, ou sua notável análise acerca dos “vícios do sistema político”, onde centrava sua atenção na legislação “irregular”, “mutável”, “injusta” e guiada pela “inconstância e [pela] paixão”. Ver, por exemplo, Farrand, 1937, Vol. 2: 35, 318-19).

18 Desenvolvo alguns desses temas em Gargarella, 1995 e 1996.

19 Na mente de muitos antifederalistas parecia ainda estar presente o ideal das “town meetings” ou assembléias populares –assembléias praticadas com singular sucesso nos tempos da luta independentista. Tais reuniões populares –inicialmente celebradas apenas entre os grandes proprietários e depois estendidas à participação da grande maioria dos habitantes dos diversos povoados– ocupavam-se de tratar os principais temas do interesse público. Nelas, e com a colaboração habitual do moderador, a própria população atingida se ocupava de discutir e resolver coletivamente os problemas mais urgentes da comunidade. A celebração prática das “town meetings”, de todo modo, havia começado a encontrar resistências nos anos críticos que precederam a Convenção Federal, para desaparecer quase completamente após a aprovação da nova Constituição. Ver, por exemplo, Gargarella, 1995.

Lordes britânica. Mas, de um modo geral, os mandatos longos, as eleições indiretas, os requisitos adicionais de dinheiro ou propriedade exigidos para aceder a certos cargos públicos, foram vistos como inaceitáveis modos de recriar uma forma de governo de tipo monárquico, como aquela da qual aparentemente os norte-americanos estavam tentando se afastar²⁰.

Procurando fortalecer os laços entre eleitores e eleitos, muitos pensadores radicais propuseram aumentar a descentralização política e aumentar o número dos representantes estaduais na Legislatura nacional. A idéia era converter o Congresso em um “fiel espelho” da população a qual se pretendia representar²¹. Mais ainda, com o objetivo de impedir que os representantes rompessem seu “contrato moral” com aqueles que haviam votado neles, muitos antifederalistas propuseram uma diversidade de ferramentas institucionais alternativas que, segundo direi, continuam guardando interesse, ao menos em função dos princípios que as motivavam²². Entre as propostas alternativas formuladas pelos antifederalistas, destacam-se algumas como as seguintes:

1. uma maior freqüência nas eleições (“quando terminam as eleições anuais –diziam convencidos –começa a escravidão”);
2. a possibilidade de dar instruções obrigatórias aos representantes;
3. direitos de revogatória de mandatos para aqueles que não cumprirem suas promessas eleitorais²³;
4. a rotação obrigatória nos cargos para impedir a formação de uma “classe política” isolada da cidadania e para favorecer, ao mesmo tempo, a participação da cidadania na política²⁴; etc.

20 Múltiplos testemunhos nesse sentido, por exemplo, em Storing, 1981; ou Kenyon, 1985.

21 Ver, por exemplo, “The Federal Farmer”, em Storing, 1985 (Vol. 2: 230).

22 Muitas dessas alternativas podem ser encontradas, por exemplo, nas primeiras Constituições “radicais” norte-americanas –a saber, naquelas que foram estabelecidas pouco após a declaração da independência. Esses documentos incluíram, assim, um legislativo unicameral (como nas Constituições da Pennsylvania, Vermont e Geórgia); um Poder Executivo eleito pelo Poder Legislativo (tal como ocorreu em nove das dezoito primeiras Constituições dos estados independentes); a proibição do poder de veto nas mãos do Executivo; um Conselho popular destinado a avaliar o adequado funcionamento da Constituição (nas Constituições da Pennsylvania e Vermont); eleição popular para a maioria dos cargos públicos; um Senado eleito através do voto direto (em todas as Constituições iniciais, exceto na de Maryland); rotação na maioria dos cargos públicos (por exemplo, nas Constituições da Pennsylvania, Delaware, Maryland, Virginia, North Carolina, Geórgia). Ver, por exemplo, Lutz, 1988.

23 Para os federalistas, a exigência do direito de revogatória foi sempre inaceitável, já que aparecia ameaçando causar uma completa desvirtuação do sistema de representação popular. Segundo Hamilton, por exemplo, tal direito promoveria o surgimento de legisladores exclusivamente movidos pelos “preconceitos dos seus estados, e não pelo bem da União” (Farrand, 1937, vol. 1: 298).

24 Para defender a obrigatoriedade na rotação dos cargos, os antifederalistas outorgaram fundamental importância à idéia de que “se não existe exclusão através da rotação [os re-

É claro que muitas das propostas apresentadas pelos antifederalistas, e de um modo geral pelos críticos da Constituição federalista, resultam objetáveis ou perfectíveis: as eleições freqüentes podem fomentar o cansaço ou o desinteresse político da população; a rotação obrigatória nos cargos pode privar a cidadania de representantes experientes; as instruções aos representantes ou o direito de revogatória podem atentar contra a desejável possibilidade de que os representantes mudem de idéia uma vez que cheguem ao conhecimento de propostas mais atraentes do que aquelas que defendiam inicialmente; etc.

No entanto, e a despeito do que foi dito, também é certo que boa parte daquelas propostas dos antifederalistas parecem estar baseadas em pressupostos ainda plausíveis –pressupostos como aquele que nos diz que a cidadania se encontra em condições intelectuais e materiais de intervir ativamente na vida pública-, e apontar numa direção acertada: tornar possível o esquecido ideal do autogoverno coletivo²⁵.

Levando em conta o que foi dito, o balanço final do legado federalista resulta mais complexo do que parecia. O modelo federalista representa, por um lado, o modelo bem-sucedido, realista, produtor de estabilidade, cuidadoso no estabelecimento de (um tipo muito importante de) controles institucionais. Mas tal modelo mostra-se também como, ao menos parcialmente, responsável por muitos dos males que hoje continuamos adjudicando ao sistema institucional: o distanciamento entre eleitores e eleitos; o enfraquecimento da “virtude cívica” dos cidadãos; a apatia política; etc. Sem dúvida alguma, os anos vindouros nos ajudarão a aprofundar esta análise sobre os vícios e virtudes do modelo federalista, uma análise que a cada dia urge mais levar a cabo.

BIBLIOGRAFIA

- Ackerman, B. 1991 *We the People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Bickel, A. 1978 *The Least Dangerous Branch* (Indianápolis: Bobbs-Maril Educational Publishing).
- Chipman, N. 1833 *Principles of Government. A Treatise on Free Institutions* (Burlington).

presentantes tenderão a] continuar pelo resto da vida [nos seus cargos]. Ver “Centinel” em Storing, 1985 (Vol. 2: 142). Também, “The Federal Farmer”.

25 Por outro lado, convém ressaltar, propostas como as citadas não implicam, necessariamente, uma abdicação da saudável idéia de contar com um sistema de “controles institucionais endógenos” (tal como os federalistas se cansaram de repetir, acusatoriamente, diante de seus rivais).

- East, R. 1971 "The Massachusetts Conservatives in the Critical Period" em Morris, Richard (comp.) *The Era of the American Revolution* (Nova Iorque: Columbia University Press).
- Ely, J. 1980 *Democracy and Distrust* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Farrand, M. (comp.) 1937 *The Records of the Federal Convention* (New Haven, Conn.: Yale University Press).
- Fiske, J. 1916 *The Critical Period of American History* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press).
- Gargarella, R. 1995 *Nos los representantes* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Gargarella, R. 1996 *La justicia frente al gobierno* (Barcelona, Ariel).
- Hamilton, A.; Madison, J.; e Jay, J. 1988 *The Federalist Papers* (Nova Iorque: Bantam Books).
- Jefferson, T. 1984 *Writings* (Nova Iorque: Literary Classics of the U.S.).
- Kenyon, C. 1985 *The Antifederalists* (Boston: Northeastern University Press).
- Lutz, D. 1988 *The Origins of American Constitutionalism* (Louisiana: Louisiana University Press).
- Manin, B. 1997 *The Principles of Representative Government* (Cambridge: Cambridge University Press).
- McLaughlin, A. 1962 *The Confederation and the Constitution* (Nova Iorque).
- Nevins, A 1927 *The American States During and After the Revolution* (Nova Iorque).
- Onuf, P. 1983 *The Origins of the Federal Republic* (Pennsylvania: Pennsylvania University Press).
- Rutland, R. e Rachal, W. (comp.) 1975 *The Papers of James Madison* (Chicago: University of Chicago Press).
- Stone, G., Sunstein, C., et al 1991 *Constitutional Law* (Boston: Little Brown).
- Storing, H. 1981 *The Complete anti-Federalists* (Chicago: University of Chicago Press).
- Storing, H. (comp.) 1985 *The anti-Federalist* (Chicago: University of Chicago Press).
- Syrett, H. (comp.) 1962 *The Papers of Alexander Hamilton* (Nova Iorque: Columbia University Press).
- Vile, M. 1967 *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford: Oxford University Press).
- Vile, M. 1991 "The Separation of Powers" em Greene, J. P. e Pole, J. R. *The Blackwell Encyclopedia of the American Revolution* (Oxford: Basil Blackwell).
- Wood, G. 1969 *The Creation of the American Republic* (Nova Iorque: W.W. Norton and co.).

MIGUEL A. ROSSI*

APROXIMAÇÕES AO PENSAMENTO POLÍTICO DE IMMANUEL KANT

INTRODUÇÃO

Constitui uma espécie de lugar comum minimizar o pensamento político de Immanuel Kant, especialmente quando comparado com a sua produção teórica no terreno gnosiológico ou ético.

É bem verdade que as temáticas do conhecimento e da liberdade foram sempre as duas grandes problemáticas do filósofo, mas não é menos certo que pensar nelas a partir de um esvaziamento político constitui uma postura ingênua sem maiores justificações.

Tanto Hegel quanto Marx, Weber e Nietzsche, entre outros, caracterizaram a modernidade como o terreno das cisões. Tais afirmações podem ser consideradas mais do que inteligíveis quando a antiguidade ou a idade média são tomados como parâmetros de comparação.

Nosso objetivo é, primordialmente, indagar no plano da teoria política kantiana, assumindo, porém, que não existem teorias independentes das práticas sociais. Portanto, a pergunta acerca da modernida-

* Professor em Filosofia da Universidade de Buenos Aires (UBA). Mestre em Ciência Política na Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO) e Doutor em Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). Professor de Teoria Política e Social I e II, Carreira de Ciência Política, Faculdade de Ciências Sociais, UBA.

de supõe necessariamente a reflexão sobre sua consciência e prática. No tocante a esse aspecto, consideramos que o pensamento político de Immanuel Kant constitui, por antonomásia, um dos olhares onde o ideário moderno se reflete com maior clareza e nitidez.

Partilhamos com Châtelet (Châtelet, 1992) seu juízo acerca da audácia de Kant ao se perguntar pelas condições existenciais da verdade, enquanto a maioria dos filósofos anteriores a ele indagava apenas sobre a problemática do erro, pois a idéia de uma verdade absoluta era, para eles, o ponto de partida inevitável.

O ingresso à modernidade implica, entre outras coisas, uma ruptura com a totalidade social organicista¹, na qual o sujeito era percebido em função de tal totalidade. Entramos no âmbito das cisões: separação do homem dos seus instrumentos de trabalho, falta de comunhão entre ele e a natureza, quantificação desta, divisão social do trabalho, emergência da sociedade civil diferenciada do Estado, só para mencionar algumas características do mundo nascente.

Essa dinâmica sócio-econômica será simultaneamente acompanhada por mudanças profundas tanto no plano da teoria quanto no da prática política. No que diz respeito ao primeiro aspecto, Kant será o protagonista dessa grande revolução. Ela supõe, em primeiro lugar, conceber o sujeito do ponto de vista da pura atividade, inclusive criando as condições que permitem conhecer alguma coisa, graças à renúncia a conhecê-la em si mesma. Tal renúncia alcançará uma dimensão radical, alterando conseqüentemente todos os âmbitos da realidade. Não poderia ser de outra maneira, pois, para a subjetividade moderna, trata-se do abandono de toda possível metafísica.

Mas se, em termos kantianos, só podemos conhecer os fenômenos e não as coisas em si (*noumeno*), na medida em que estas últimas excedem o campo das nossas experiências, já não existem garantias de verdades absolutas, nem muito menos Deus –que também não é cognoscível em si mesmo– será garantia delas.

Não obstante, estaríamos cometendo um grave erro se pensássemos que a modernidade está disposta a abandonar toda possível garantia, pois, pelo contrário, o *logos* moderno aceitará o desafio de conseguir uma para si, como dadora de sentido e coesão social; o novo trono será agora ocupado pela “deusa razão”.

Porém, no caso de Kant, não se trataria de uma “razão qualquer”; não é a razão das idéias inatas de Descartes, nem muito menos uma razão a serviço da tosca experiência ou da teologia. É uma razão que

1 Tal conceito de organismo será retomado pelo imaginário do século XIX, numa tentativa conservadora de recuperar a totalidade perdida. Para o positivismo, era comum estabelecer uma analogia entre a sociedade e o organismo humano.

estabelece o seu próprio tribunal, para fixar, para si mesma, os seus próprios limites.

A razão kantiana é, antes de mais nada, uma razão cindida: uma razão ilustrada, equivalente a dizer uma razão crítica e pública, mas também –e talvez especialmente– uma razão jurídica.

Essas características de racionalidade –e é essa a nossa hipótese– são as expressões teóricas de uma prática burguesa em expansão. Embora no caso específico da Alemanha essa burguesia se encontrasse atrasada, foi um denominador comum dos pensadores idealistas alemães o pensar tal prática do ponto de vista da impotência dos seus próprios contextos sociais.

Suspendamos momentaneamente esse suposto para dilucidá-lo com maior profundidade. Se partirmos do ensaio kantiano *O que é a ilustração?*, é evidente que há um uso duplo da razão: seu uso público e seu uso privado.

De acordo com o primeiro uso, é um direito do homem –enquanto ilustrado e livre– exercer amplamente o plano da crítica. É somente através dela que uma evolução social será possível, sobretudo quando se trata de déspotas ilustrados ávidos de escutar os interesses da burguesia. Mas essa crítica verte suas energias sobre o passado, é uma crítica da denúncia: denuncia obscuridades, preconceitos, instituições que já não podem cristalizar o espírito de uma nova época. É uma crítica que se faz transparente e necessita imperiosamente do requisito da publicidade, pois se trata justamente de ir construindo a política do espaço público.

De acordo com o segundo, a razão deve limitar o seu uso crítico. Não há outro caminho além do da obediência. Se, por um lado, deve-se criticar, pelo outro, deve-se obedecer. Ambas as instâncias devem manter, simultaneamente as suas próprias distâncias. Só assim o transcorrer das sociedades em direção ao melhor será possível, só assim será legitimada uma deliberação da coisa pública que não ponha em xeque os interesses privados. É uma razão ambígua, pois muito embora a crítica seja exercida pela dinâmica da sociedade civil, ela se depara com a lógica do Estado, que é pensado juridicamente, e curiosamente termina naturalizando os interesses do privado. Essa é a razão pela qual o pensamento de Kant captou melhor do que nenhum outro os interesses da burguesia, na medida em que permite dissociar o político como reino da igualdade formal do social como reino da desigualdade. Entretanto, não queremos ser injustos com Kant, cujo diagnóstico é valioso e revelador para nós, nem muito menos deixar de reconhecer os esforços de uma razão pública capaz de construir uma política deliberativa, uma política do espaço público. Acreditamos que tal aspecto não escapou ao olhar de Arendt, nem tampouco aos teóricos da teoria deliberativa. Da mesma forma que eles, também nós apostamos numa política deli-

berativa. Anos de história nos fizeram conscientes do perigo derivado do desmoraamento ou supressão do espaço público, mas também estamos convencidos de que o embasamento de uma autêntica comunidade deliberativa deve partir da resolução das necessidades básicas dos homens. Caso contrário, continuaremos subsumidos numa lógica que estabelece cidadãos de primeira e de segunda ordem.

1. KANT E O CONTRATUALISMO

A. ESTADO DE NATUREZA²

A categoria de *estado de natureza* foi um dos tópicos comuns centrais do ideário jurídico, filosófico e político dos séculos XVII e XVIII. Nesse sentido, Immanuel Kant não constituiu uma exceção, ainda que o conceito tivesse para o filósofo alemão diferentes conotações axiológicas, tomando Hobbes e Rousseau como principais interlocutores em relação a este.

Fica claro que, para Kant, o conceito em questão tem, fundamentalmente, pelo menos duas dimensões: como ideal crítico, na medida em que serviria para denunciar as sociedades atuais; e como hipótese de trabalho, na medida em que justifica o advento do Estado civil.

No que diz respeito à primeira dimensão, cabe destacar a grande influência de Rousseau, especialmente de suas agudas críticas à dinâmica do progresso como portador das sociedades do luxo e do refinamento³.

Em relação à segunda, que virá a se tornar hegemônica no esquema kantiano, assimila-se o estado de natureza ao estado de guerra hobbesiano.

2 É na *Metafísica dos costumes* que se explicitam, amplamente e com profundidade, as relações entre o direito natural e o direito positivo. A esse respeito, concordamos com Cortina Orts na idéia de que articular ambas as facetas do direito não deixa de apresentar graves dificuldades, fato pelo qual se pôde interpretar a postura de Kant como jusnaturalista e como apologista do direito positivo. Em nosso trabalho, limitar-nos-emos ao modelo jusnaturalista na sua variante contratualista, mas antes de nos dedicarmos a tal propósito, transcreveremos literalmente as razões aduzidas por Orts que mostram um Kant distanciado do jusnaturalismo. O sentido de tal transcrição obedece à nitidez das argumentações da autora, que falam por si sós: a) “Se por direito natural entendemos um conjunto de princípios que pode ser extraído do conhecimento da natureza humana, Kant não é jusnaturalista porque a natureza humana não pode se conhecer a não ser empiricamente e um conhecimento empírico carece de normatividade teórica e prática”; b) “Tampouco poderemos considerar nosso autor jusnaturalista se adjudicarmos ao jusnaturalismo a afirmação de que só o direito que satisfaz determinados princípios de justiça pode ser considerado direito, ficando impossibilitado para receber tal denominação qualquer sistema normativo que não o satisfizer, ainda que tenha sido reconhecido como tal pelos órgãos competentes”; c) “Kant também não opõe às relações jurídicas engendradas pela vida social um direito individual de caráter ontológico. A distinção entre direito natural e positivo conduz mais à diferenciação entre um direito pré-estatal, que pode muito bem ser social, e um direito estatal”.

3 De toda forma, é importante assinalar que o ponto de partida de Kant é o Estado civil, e, em tal sentido, o filósofo não deseja com nostalgia o retorno ao estado de natureza nem a um passado ilustre que desmereça toda perspectiva presente à maneira de um pensamento conservador.

O estado de paz entre homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), é melhor dito um estado de guerra, isto é, um estado no qual, ainda que as hostilidades não tenham sido declaradas, existe sim uma constante ameaça de que se declarem (Kant, 1999: 81).

O filósofo alemão põe o acento especialmente no estado de natureza como um estado de guerra potencial, motivado pela ausência de uma autoridade pública que possa determinar ou estabelecer o que é que compete a cada um. Não obstante, enfatiza que o estado de natureza é uma idéia *a priori* da razão que não tem existência histórica alguma.

O interessante do argumento kantiano é que o estado de natureza não é oposto ao estado de sociabilidade, mas sim ao estado civil. E uma das diferenças mais radicais entre ambos é que no estado de natureza –no qual se incluem certas cláusulas do direito privado– só podem ser garantidas posições e posses de um modo flutuante e provisório, enquanto no estado civil tal garantia ganha em perenidade, especialmente através do direito público.

Em síntese, o modo de ter alguma coisa externa como sua num *estado de natureza* é posse física que tem a seu favor a presunção jurídica de que será convertida em posse jurídica através de sua união com a vontade de todos numa legislação pública, e em antecipação a isto é válida *comparativamente* como posse jurídica (Kant, 2003: 102).

De todo modo, é relevante frisar a importância que Kant outorgou ao direito privado, não apenas para assinalar que no estado de natureza existiriam legitimamente as posses particulares, mas fundamentalmente porque a partir do direito privado podemos fundamentar a exigência ou obrigação de sair do estado de natureza para ingressar ao estado civil.

Assim, a menos que queira renunciar a quaisquer conceitos de direito, a primeira coisa que tem a resolver é estabelecer o princípio segundo o qual é preciso abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio critério, unir-se com todos os outros (com os quais a interação é inevitável), submeter-se a uma coação legal externa pública e, assim, ingressar numa condição na qual o que tem que ser reconhecido como a ela pertinente é determinado pela lei e lhe é atribuído pelo poder adequado (não o que lhe é próprio, mas sim um poder externo); em síntese: deve-se, acima de tudo o mais, ingressar numa condição civil (Kant, 2003: 154).

O específico do estado civil é o direito público, que para muitos comentaristas tem a função básica de fortalecer e resguardar o direito

privado. Inclusive, costuma-se sustentar que o direito público deve suas condições existenciais ao direito privado.

Kant entende por direito público:

O conjunto das leis que necessitam ser promulgadas, em geral a fim de criar uma condição jurídica, é o direito público. O direito público é, portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, uma multidão de seres humanos, ou para uma multidão de povos que, porque se afetam entre si, precisam de uma condição jurídica sob uma vontade que os una, uma constituição (*constitutio*), de sorte que possam fruir o que é formulado como direito (Kant, 2003: 153 - § 43).

B. O CONTRATO ORIGINÁRIO

Da mesma forma que a noção de *estado de natureza*, a noção de contrato também é uma idéia da razão. Porém, diferentemente dos outros tipos de contratos, Kant afirma categoricamente que o contrato que estabelece uma constituição é de uma índole muito particular, dado que constitui um fim em si mesmo: “A reunião de muitos em alguma finalidade comum pode-se encontrar em qualquer contrato social; mas a associação que é fim em si mesma [...] é um dever incondicionado e primeiro, só encontrável em uma sociedade que estiver em condição civil, isto é, que se constitua uma comunidade” (Kant, 1964: 157).

Concordamos com Terra (1995) a respeito de que a formulação do contrato kantiano cumpriria duas das exigências já presentes no contrato rousseauiano: que a associação proteja os bens de cada homem, e que a autonomia seja possível.

De qualquer maneira, há que se levar em conta que o contrato kantiano não pode ser compreendido como um mero pacto de associação, na medida em que a idéia fundante não é a de um povo pactuando com seu governante. Kant tem muitos reparos nesse ponto. Ele tenta excluir as noções de deveres e obrigações que toda lógica contratual supõe, pois percebe que o não cumprimento de alguma das partes contratuais poderia legitimar um estado de rebelião ou resistência ao poder supremo.

Não cabe a um povo perscrutar, tendo qualquer propósito prático em vista, sobre a origem da autoridade suprema à qual está submetido, isto é, o súdito não deve raciocinar, em termos práticos, a respeito da origem dessa autoridade, como um direito ainda passível de ser questionado (*ius controversum*) no tocante à obediência que a ele deve (Kant, 2003: 161).

A formulação do contrato é a idéia pela qual um povo se constitui em Estado, ou, dito em outros termos, a união das vontades particulares numa vontade geral, isto é, como vontade unificada de um povo.

Kant também explicita, do mesmo modo em que o fez em relação ao estado de natureza, que o contrato fundante não é um *factum*, e, portanto, é um absurdo rastrear ou procurar historicamente um documento que comprove a celebração de tal pacto entre o povo e o governante como fundante da constituição. No entanto, a idéia de tal celebração tem, para o filósofo, um infinito valor de praticidade: obriga todo legislador a promulgar as suas leis como se elas emanassem da vontade de todo um povo.

A esse respeito, parece-nos relevante a distinção kantiana entre a origem do Estado e sua fundamentação. A origem do Estado só pode ser compreendida a partir de uma dimensão histórica, e sua gênese não pode ser outra além do exercício da força, enquanto o fundamento do Estado como estado de direito pertence ao plano eidético, e, nesse caso, não existe justificativa alguma para realizar uma revolução.

Não obstante, Kant sustenta que, se uma revolução atinge o seu objetivo e é capaz de instaurar uma nova constituição, a ilegitimidade de sua origem não libera os súditos da exigência de lhe prestar absoluta obediência.

C. O ESTADO CIVIL

Não restam dúvidas de que o axioma político kantiano por excelência é a identificação de Estado como estado de direito. É nesse aspecto que a dimensão jurídica atinge o seu ponto máximo, na medida em que a condição civil é pensada em termos jurídicos.

A condição civil como Estado jurídico baseia-se nos seguintes princípios *a priori*:

- a) A liberdade de cada membro da sociedade, enquanto homem.
- b) A igualdade entre os mesmos e os demais, enquanto súditos.
- c) A autonomia de cada membro de uma comunidade, enquanto cidadão.

Kant enfatiza que estes não são dados pelo Estado já constituído, mas que são princípios pelos quais o Estado como estado de direito tem existência, legitimidade e efetividade. Aprofundaremos, a seguir, a análise em cada um deles.

A) A LIBERDADE DE CADA MEMBRO DA SOCIEDADE, ENQUANTO HOMEM.

O postulado da liberdade⁴ é talvez uma das noções mais importantes da cosmovisão kantiana. Tal postulado não só é fundante para a vida moral, mas também, e com a mesma força, para a dinâmica jurídico-política.

4 O postulado da liberdade é considerado por nosso filósofo como um direito inalienável da natureza humana, um direito intrínseco do conceito de homem enquanto homem.

Uma autêntica constituição deve partir desse axioma. Nessa perspectiva, o terreno da liberdade atinge uma pluralidade de matizes: liberdade de pensamento, de religião, etc.

No que diz respeito à constituição civil, Kant expressa formalmente o princípio da liberdade do seguinte modo: “Ninguém pode me obrigar a ser feliz segundo seu próprio critério de felicidade (tal como se imagina o bem-estar de outros homens), mas cada qual deve procurar essa condição pelo caminho que quiser, sempre que ao aspirar a tal fim não prejudique a liberdade dos demais, para conseguir que sua liberdade coexista com a dos outros, segundo uma possível lei universal (isto é, com o direito dos demais)” (Kant, 1964: 159).

Há nessa citação alguns núcleos temáticos que queremos desenvolver:

- O conceito de felicidade é definido como a somatória das inclinações, e, como tal, é subjetivo e empírico, o que equivale a dizer que é impossível estabelecer uma lei geral em matéria de felicidade, pois cada pessoa é livre de interpretá-la e realizar à sua maneira. Kant põe especial cuidado em mostrar que a felicidade dos indivíduos não deve ser objeto de direito ou legislação, sobretudo devido a que: “Quando o soberano quer fazer o povo feliz segundo seu particular conceito, torna-se um despota; quando o povo não quer desistir da universal pretensão humana à felicidade, torna-se rebelde” (Kant, 1964: 174).

- O Estado não deve prescrever questões de ordem empírica ou legislar em matéria de felicidade. Só um governo despótico assumiria tal tarefa, com a nefasta consequência de privar os sujeitos justamente de serem sujeitos de direitos. Por essa razão, Kant afirma: “Ao membro da comunidade, enquanto homem, lhe corresponde este direito à liberdade, posto que é um ser capaz de direito em geral” (Kant, 1964: 161). Desse modo, é digno de observar como a idéia de comunidade kantiana se reveste de um sentido de heterogeneidade, que é condição de possibilidade para incluir a diversidade de pensamentos, opiniões e atitudes, é claro, sempre que não violem o princípio formal de não chocar com a liberdade dos outros. Portanto, uma correta constituição é aquela que “assegura a liberdade de todos mediante leis que permitem que cada um seja livre para buscar o que imagina seja o melhor, sempre que com isso não danifique a liberdade legalmente universal, isto é, o direito dos demais súditos associados” (Kant, 1964: 169).

B) A IGUALDADE ENQUANTO SÚDITOS

Sua fórmula seria a seguinte: “cada membro da comunidade tem, com relação aos demais, direito de coação, do qual somente se excetua o chefe da mesma” (Kant, 1964: 160).

Dessa maneira, aquele que detém o poder supremo deve estar livre de todo tipo de coação sob o argumento de ser o criador ou conservador da própria comunidade. Portanto, possui a atribuição de obrigar a todos sem submeter a si mesmo à lei da coação. Além disso, se o chefe de estado pudesse ser coagido, seria posto em questão o próprio conceito de poder supremo, que precisa ser interpretado axiomaticamente para evitar uma cadeia de subordinações infinitas.

Por outro lado, o filósofo expressa categoricamente que “o poder que efetua a lei dentro do Estado tampouco admite resistência. Sem semelhante poder não haveria nenhuma comunidade juridicamente existente, já que possui a força de abolir qualquer resistência interior” (Kant, 1964: 170).

A proibição de efetuar uma rebelião é um dever incondicionado, pois o filósofo pretende evitar toda máxima que, como precedente, sirva de universalização do direito de resistência: “porque uma vez aceita a máxima do levantamento, tornar-se-ia insegura toda constituição jurídica, e se induziria uma condição de completa ilegalidade (*status naturalis*), na qual o direito, qualquer que fosse, deixaria de ter o mais mínimo efeito” (Kant, 1964: 173).

Em relação à temática da igualdade, acreditamos que, nesse ponto, pode-se considerar Kant como um dos grandes pensadores da burguesia, na medida em que esta igualdade do súdito perante a lei convive com a desigualdade das diferentes posições e posses da sociedade civil: “Mas essa igualdade dos homens dentro do Estado, entanto súditos do mesmo, convive perfeitamente com a maior desigualdade dentro da multidão e o grau de propriedade, seja por vantagens corporais ou espirituais de um indivíduo sobre os demais, seja por bens externos referentes à felicidade” (Kant, 1964:160).

Podemos perceber através desta citação os matizes mais liberais de seu pensamento. A esse respeito, enfatizamos uma percepção da política entendida a partir do domínio da cisão: uma igualdade formal perante a lei e uma desigualdade real no interior da sociedade civil. Mas para compreender essa perspectiva com profundidade, é necessário contextualizar sociologicamente seu pensamento político.

Recordemos que Kant é partidário do despotismo ilustrado, expressado acabadamente em seu ensaio *O que é a ilustração?*, ao identificar a figura do monarca Frederico II com a própria ilustração.

Kant está pensando na impotência da Alemanha para levar adiante a sua revolução burguesa, e, em tal sentido, toma os Estados Unidos

e a França como modelos exemplares de burguesias em expansão. Basta pensar na formulação dos seus princípios *a priori* do direito –liberdade, igualdade e autonomia– em relação com os direitos de cidadania proclamados na Revolução Francesa para verificar tal afirmação.

Para o nosso pensador, a Alemanha continua presa num sistema medieval, tanto na forma de pensamento como na sua prática social. Por essa razão, seu ensaio perguntando acerca do que é a ilustração, interrogante ao qual responde categoricamente como a liberação do homem de sua culpada incapacidade. Uma incapacidade que pode se resumir ao fato de não exercer a razão de forma autônoma: “Tem a coragem de te servires da tua própria razão”, enfatiza Kant como o lema da Ilustração, lema que reflete não só o aspecto teórico, mas também o prático e inclusive militante. Uma confiança numa razão que está disposta a fixar os seus próprios limites, não apenas no campo do gnosiológico ao abrir mão do conhecimento do metafísico e do absoluto, mas também em desenhar uma engenharia racional que ponha limites à irracionalidade política, tanto na sua desconstrução medievalista quanto na sua versão maquíveliana.

A respeito da prática social, Kant necessita terminar com todo tipo de prerrogativa estamentária e pensar o que, em termos marxianos, podemos denominar classe social. Expressa essa idéia valendo-se novamente de uma fórmula: “A cada membro do ser-comum pertence a possibilidade de alcançar gradualmente certa condição (adequada a um súdito) que o capacite para estender seu talento, aplicação e felicidade; e os outros súditos não devem interferir em seu caminho com prerrogativas hereditárias (como se fossem privilegiados de certo tipo), oprimindo-as, tanto enquanto indivíduos quanto na posteridade dos mesmos” (Kant, 1964: 161).

Portanto, o nascimento não pode constituir nenhuma prerrogativa de direito, nem muito menos um privilégio inato. Uma vez quebrada a noção de estamento, a hierarquia social adquire dinamismo e já podemos falar de uma burguesia que amadureceu.

Como precisamos anteriormente, o caminho da igualdade é assegurado pela lógica de uma legalidade formal que possibilita e garante a transparencia competitiva de todos. Para Kant, a temática da desigualdade –que, por outro lado, não constitui um problema– situa-se dentro da esfera da sociedade civil e encontra legitimação nas próprias diferenças naturais.

Desta forma, o fato de que alguém tenha de obedecer (como o menino ao pai ou a mulher ao marido) e outro mandar; a circunstância de que um sirva (como empregado) e o outro pague o salário, etc; depende muito da saúde da vontade do outro (do pobre com relação ao rico). Porém, segundo o direito [...] todos são, enquanto súditos, iguais entre si (Kant, 1964: 161).

Como podemos apreciar, tal citação evidencia um dos núcleos fundantes da lógica burguesa, a pobreza e a necessidade da venda da força de trabalho para a mera sobrevivência não constituem um problema normativo que oferece critérios de igualdade de competição, justamente fazendo abstração empírica das possíveis diferenças que recaem sobre os indivíduos⁵.

Sob o risco de mal-interpretar Kant, é evidente que o pobre, o indigente, se constitui como tal só por suas próprias capacidades, ou melhor, por suas incapacidades diante de uma lógica social que se apresenta livre de toda culpa e cargo.

c) *A AUTONOMIA DE UM MEMBRO DA COMUNIDADE, ENQUANTO CIDADÃO, OU SEJA, COMO CO-LEGISLADOR*

Todo direito depende de leis. Porém, uma lei pública que determine em todos os casos, o que deve ser permitido ou proibido ao cidadão é o ato de uma vontade igualmente pública; dela emana todo direito e ninguém pode violá-la (Kant, 1964: 164).

O conceito de autonomia kantiano possui uma profunda influência rousseauiniana. Sob a idéia de vontade geral ou unificada de todo o povo, subjaz a idéia da obediência a si mesmo.

A vontade unificada do povo é também para Kant uma idéia *a priori* da razão, e de modo algum pode ser interpretada do ponto de vista da regra da maioria. Daí os juízos mais acérrimos do filósofo à democracia, que ele interpreta como o despotismo da maioria⁶.

Por outro lado, há que se levar em conta que essa idéia de vontade geral como autoridade legislativa não supõe que aos cidadãos seja designada a tarefa de legislar. Dessa ótica, surge o núcleo da teoria política representativa kantiana, o que, nos termos do filósofo, podemos denominar “a representação do como se”, na medida em que o legislador cria e decreta as leis como se estas emanassem de uma vontade geral.

Caberia então perguntar o que entende Kant por cidadania e quais são os alcances e limites de tal conceito. “Dentro desta legislação denomina-se cidadão (*citoyen*), isto é, habitante do Estado e não vizinho da cidade (*bourgeois*) e que, portanto, tem direito de voto” (Kant, 1964: 165).

5 Não devemos nos esquecer de que um dos supostos básicos do contratualismo é pensar os contratantes a partir da idéia de igualdade e homogeneidade, requisitos necessários a toda lógica de mercado.

6 Embora para Kant a democracia seja considerada uma forma legítima de governo, na medida em que pode ser incluída na idéia de República, seus juízos críticos a respeito daquela acentuam o aspecto pelo qual a unidade absoluta da vontade geral só pode ser postulada no plano eidético, e, portanto, a regra da maioria fica desclassificada para interpretar tal unidade, dado que haveria alguns que ficariam excluídos.

O requisito essencial para se tornar cidadão será explicitado por Kant a partir do critério de propriedade, ou seja, ser proprietário. Não obstante, é preciso levar em consideração que ele parte de um critério amplo de propriedade, sendo também proprietários aqueles que são portadores de uma arte, um ofício ou uma ciência.

O critério fundamental de exclusão da cidadania, além do critério “natural” de exclusão por ser criança ou ser mulher, fixa-se na necessidade de subsistência dada pela venda da força de trabalho, pois quem precisa servir a um particular perde justamente seu caráter de autarquia, sendo esta uma das notas essenciais do conceito de cidadania. Esta é a razão pela qual Kant afirma que é necessário que o cidadão não sirva mais do que à comunidade. Entretanto, existe uma diferença básica, assinalada por Ricardo Terra, em relação ao que pode ser considerado uma habilidade: quem faz uma obra, por exemplo, um artesão, pode aliená-la para outros como se fosse uma propriedade, enquanto que o jornaleiro, o empregado doméstico, etc., são meros *operarii* e não artífices.

Também a respeito da cidadania Kant se enfrenta à cosmovisão estamental, na medida em que todos os cidadãos teriam direito a um só voto, seja um pequeno proprietário ou um grande senhor de terras. Portanto, o critério deixa de ser quantitativo para ser qualitativo: “Logo, para a legislação, o número dos capazes de votar não deve ser julgado pela magnitude das posses, mas sim pela inteligência dos proprietários” (Kant, 1964: 166).

A DIVISÃO DE PODERES

Kant acredita que a única forma de garantir a permanência do Estado civil é através da lógica de um poder soberano. Tal poder se caracteriza por ser absoluto, irresistível e divisível.

Anteriormente explicamos a importância de um poder absoluto e irresistível. Agora adentraremos no requisito da divisibilidade.

A divisão de poderes constitui o coração do modelo republicano. Lembremos que, para o nosso filósofo, somente existem duas formas de governo, independentemente dos regimes: a república e o despotismo. Resulta óbvio que a segunda alternativa rejeita absolutamente a divisão de poderes.

Em conformidade com isso, os três poderes no Estado, em primeiro lugar, se coordenam (*potestates coordinatae*) entre si como uma multiplicidade de pessoas morais, ou seja, cada uma complementa as outras para completar a constituição do Estado (*complementum ad sufficientiam*); todavia, em segundo lugar, também se subordinam (*subordinatae*) entre si, de maneira que um deles, ao assistir a um outro, fica impossibilitado também de usurpar sua função; em lugar disso, cada um possui seu próprio princípio, isto é, realmente comanda na sua qualidade de pessoa particular, porém ainda sob a condição da

vontade de um superior; em terceiro lugar, através da associação de ambas cada súdito recebe sua porção de direitos (Kant, 2003: 158).

O poder soberano é compreendido por Kant a partir de uma idéia de totalidade que inclui a dinâmica dos três poderes, na medida em que estes se complementam e articulam entre si. Podemos falar, inclusive, numa subordinação e mediação silogística. A premissa universal estaria dada pelo poder legislativo, já que este contém o primado da lei universal. A premissa particular estaria dada pelo executivo, enquanto poder que administra e executa a obrigação de se ajustar à lei. A conclusão estaria dada pelo poder judiciário, na medida em que julga e sentencia o que é conforme ao direito.

No esquema da divisão de poderes, existiria uma superioridade do poder legislativo, posto que nele residiria a soberania no sentido forte, ao se identificar com a vontade unificada do povo. Não obstante, muitas vezes, o filósofo assimila o detentor do poder supremo com o regente do Estado, superpondo, conseqüentemente, o poder legislativo com o do executivo. Outras vezes, legitima o direito do soberano de destituir o regente do Estado quando as circunstâncias assim o requererem.

2. APROXIMAÇÕES AO DIREITO E À MORAL

Um dos pontos cruciais do pensamento de Kant é certamente a relação entre a moral e o direito, relação que tem suscitado inúmeras reflexões por parte de um grande número de especialistas dedicados ao pensamento kantiano.

Em linhas gerais, podemos traçar duas perspectivas.

A primeira acentua a dissociação entre a moral e o direito, sobretudo a partir de uma leitura liberal, inclinada a fixar limites ao Estado em relação à sua intromissão em assuntos de moral e bem-estar geral dos indivíduos. Para esta perspectiva, Kant teria o mérito de haver concebido o direito a partir de uma esfera de autonomia, da mesma forma em que Maquiavel o havia feito a respeito da política. Como assinala Terra (1995), na especulação de distinguir o direito da moral, estava implícita a questão da natureza e dos limites da atividade política em relação ao indivíduo. Dessa forma, o liberalismo encontraria em Kant a sua forma jurídica, tal como teria encontrado em Locke e Smith a sua forma política e econômica, respectivamente.

A segunda se contraporía à primeira ao pôr a ênfase na vinculação entre a moral e o direito. Essa perspectiva parte de um conceito de ética mais amplo, a saber, como doutrina dos costumes⁷ e, como tal,

⁷ Vale lembrar que, etimologicamente, o termo *ethos* pode ser definido como costume e que, nas comunidades antigas, este era o parâmetro de mobilidade das condutas.

abrangeria tanto o direito quanto a ética em sentido estrito, ou seja, como teoria da virtude.

Acreditamos que ambas as perspectivas estão presentes em Kant. Concordamos com a primeira interpretação, que põe o acento numa diferenciação qualitativa entre a moral e o direito, mas consideramos também, a partir da *Metafísica dos costumes*, que o direito fica subsumido na ética, entendendo esta última como uma teoria dos costumes.

De nossa parte, pensamos que, mesmo tomando a ética no seu sentido restringido –como teoria da virtude–, esta possui, necessariamente, pontos de interseção com o direito. Estamos persuadidos de que, quando se trata de direitos elementares ou básicos dos seres humanos, a moral e o direito devem coincidir.

De toda forma, e a favor da primeira perspectiva, sabemos que Kant tem a necessidade de apostar num estado de direito e num modelo republicano que não estejam compostos por anjos mas sim por homens, e inclusive por demônios, que, independentemente das suas motivações internas, inclinações e desejos ruins, possam reger suas condutas por uma legalidade racional separada de todo pressuposto moral.

Aprofundemos, então, a análise da relação entre o direito e a moral: ambas as disciplinas são pensadas por Kant sob os requisitos do formal e do universal.

No que diz respeito à ética, podemos falar em autonomia, dado que é o próprio agente quem dita a lei moral através de uma vontade pensada como a faculdade do querer pelo querer em si, ou seja, prescindindo de qualquer objetivo ou finalidade empírica.

Kant inicia a *Fundamentação da metafísica dos costumes* afirmando que a única coisa que pode ser considerada boa em si mesma é a boa vontade. “Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma BOA VONTADE” (Kant, 1960: 53).

Uma vontade que é pensada como boa em si mesma, prescindindo dos seus objetivos ou finalidades propostas e, inclusive, fazendo abstração daquilo que for efetuado ou realizado.

No entanto, ao mesmo tempo em que sustenta que a única coisa boa é a boa vontade, percebe a natureza humana não apenas do ponto de vista da determinação racional, mas também do ponto de vista do sensível. Dessa ótica, o homem é cidadão de dois mundos: um mundo inteligível determinado exclusivamente pela lógica racional, e um mundo sensível, determinado pelas suas inclinações.

É partindo dessa cosmovisão que se faz necessário introduzir o conceito de dever, que não é mais que a boa vontade, mas que surge a partir do conflito entre os mandatos da razão e das inclinações que lhe são contrárias. Se o homem estivesse determinado unicamente pela razão, é óbvio que a noção de dever não teria sentido. Kant, inclusive,

faz referência a que uma vontade santa também não está constrangida por dever algum, na medida em que suas máximas coincidem espontaneamente com a lei moral.

De todo modo, há que levar em conta que Kant não pretende excluir o plano das inclinações, mas sim nos chamar a reprimir somente aquelas que são contrárias ao dever, pois também existem inclinações que são conformes a ele e inclusive neutras. Kant exemplifica tal argumento com o caso de uma pessoa se afogando num rio. O ato imoral reside em não lhe prestar auxílio, enquanto o ato moral consiste em socorrê-lo, independentemente de que seja nosso amigo ou inimigo. No primeiro caso, existiria uma inclinação motivada pelo afeto que obraria em conformidade com o dever, mas o julgamento do ato moral como tal só é justificável pelo dever. Inclusive, também não se avalia o resultado da ação moral, não importando se fomos bem-sucedidos ou não na salvação.

A partir dessas considerações, Kant introduz a noção de ação moral, entendendo por tal toda ação determinada ou realizada exclusivamente pelo dever.

Entretanto, para que uma ação receba o estatuto de moralidade, necessita, como uma de suas notas essenciais, do requisito da universalidade. Tal exigência leva o filósofo a enunciar o seu imperativo categórico: “Obra apenas segundo uma máxima tal que possas querer, ao mesmo tempo, que se torne lei universal”. Dito em outros termos, a ação moral exige que as nossas máximas, entendidas como princípios subjetivos e contingentes, possam se converter em leis universais, isto é, leis consideradas válidas para todos.

Outra das formas possíveis de expressar esse imperativo pode-se basear na proibição de nos convertemos em uma exceção. Tal aspecto guarda estrita relação com o requisito da publicidade, na medida em que uma ação que tenta evitar a luminosidade do público certamente é uma ação ilegítima; daí a sua necessidade de cultivar o segredo. A elaboração dos golpes de Estado pode ser lida dessa perspectiva.

Para tornar mais compreensível o imperativo categórico, Kant utiliza uma exemplificação ao analisar a mentira: “Deste modo, depressa me convenço de que posso bem querer a mentira, mas não posso, de maneira nenhuma querer uma lei que mande mentir; pois, como consequência de tal lei, não mais haveria qualquer espécie de promessa, porque seria, de fato, inútil manifestar minha vontade a respeito de minhas ações futuras a outras pessoas que não acreditariam nesse declaração, ou que, se acreditassem à toa, me retribuiriam depois na mesma moeda; de sorte que minha máxima, tão logo fosse arvorada em lei universal, necessariamente se destruiria a si mesma” (Kant, 1960: 63).

Assim como a moral tem o seu imperativo, o direito também tem o seu, pensado igualmente em termos formais e universais: “Qualquer

ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (Kant, 2003: 76 e 77).

O direito, porém, diferente da moral nesse aspecto, possui como elemento específico o exercício da coerção, sem a qual não teria nenhuma eficácia.

A legislação que faz de uma ação um dever e, ao mesmo tempo, obra apenas por dever é a ação moral, enquanto que aquela legislação que inclui também outras motivações para determinar a sua ação é a ação jurídica. Kant admite, para o direito, motivos patológicos, sentimentos que causam aversão, pois, nesse caso, subsiste a idéia da lei com caráter coercitivo. Um exemplo para reafirmar o dito seria o de não assassinar o próximo, objeto tanto da moral quanto do direito, mas em cujo caso pode-se determinar nossa conduta em relação ao motivo sensível: o medo de ir para a prisão e não o obrar por dever.

Outra das instâncias qualitativamente diferentes entre a moral e o direito é o fato de que, no plano jurídico, não se podem avaliar as intenções dos agentes, e sim apenas as ações externas que implicam relações com os outros, e, nesse caso, falamos em legalidade.

A respeito da liberdade, as leis jurídicas também se referem à liberdade no seu uso externo. Trata-se de relações externas, de ações de indivíduos que interagem entre si. Segundo Kant: “O direito é o conjunto de condições sobre as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio de outro segundo uma lei universal de liberdade” (Kant, 1964: 158).

Entretanto, tal liberdade é pensada negativamente, na medida em que o meu arbítrio encontra o seu limite no arbítrio do outro. Daí o fato de a fórmula rezar: a minha liberdade termina onde começa a tua. Liberdade que é pensada, embora não exclusivamente, em termos de sujeitos proprietários, que só podem assegurar os seus pertences através de um sistema jurídico coercitivo. Por tal razão, Kant enfatiza que coerção e liberdade são dois aspectos de uma mesma realidade e, inclusive, uma exigência da própria razão.

Por outro lado, é importante levar em consideração –e Kant tem consciência disso– que o direito é para a sociedade capitalista o que antigamente havia sido a teologia para o feudalismo. Se, no segundo caso, tratava-se de fundamentar uma idéia de imutabilidade atribuída não apenas a Deus, mas também aos estamentos da sociedade, no primeiro caso, estamos falando de um direito coercitivo e também distributivo, acorde à mobilidade que o conceito de classe supõe.

À guisa de conclusão, podemos destacar que a relação entre a moral e o direito, tal como foram esses conceitos teorizados por Kant, tem sido um dos dispositivos mais eficazes da lógica burguesa, na medida em que se instrumenta uma moral pública coincidente com um di-

reito externo, separado de uma moral subjetiva ou particular refugiada na interioridade das propriedades privadas.

3. A PAZ: UMA TAREFA POLÍTICA POR EXCELENCIA

Em seu opúsculo de 1795, *À Paz Perpétua*, Kant menciona três condições básicas, mediante as quais o ideário da paz pode-se concretizar com sentido de permanência entre as diversas nações: a) a constituição civil em cada estado deve ser republicana, uma organização política baseada na representação e na separação de poderes; b) o direito de gentes deve-se fundamentar numa federação de estados livres: garantindo a liberdade daqueles que decidem se unir ao nosso, compondo uma federação que evita a guerra a qualquer custo; c) o direito cosmopolita deve ser limitado às condições de hospitalidade universal: acarreta a idéia do direito de visita ao estrangeiro em qualidade de ser considerado cidadão universal.

A partir do terceiro artigo da paz perpétua, acentua-se ainda mais o modelo republicano como condição *sine qua non* para ser membro dos estados confederados, pois tais estados devem ter equiparado as suas condições internas de legalidade.

O núcleo teórico desse projeto descansa nos seguintes supostos: 1) a paz não pode ser compreendida como um estado natural –o estado de natureza não é um estado de paz–, e, portanto, deve ser instaurada ou possibilitada através de condições de juridicidade; 2) o objetivo é erradicar definitivamente o estado de guerra, e, para tanto, é necessário superar a mera lógica contratual; 3) quando os homens criam, por consenso, um Estado, eliminam, conseqüentemente, a guerra interna, pois tornam possível o direito e impõem a si mesmos um poder supremo; 4) pode ocorrer empiricamente que um Estado determinado constitua o ponto de partida de uma associação federativa em suas múltiplas relações; 5) a idéia racional de uma comunidade pacífica não possui um caráter filantrópico, e sim jurídico; 6) trabalhar pela paz é um postulado da razão prática.

Sem dúvida nenhuma, um dos aspectos mais álgidos do projeto de paz perpétua é o apontado por Rabossi nos seguintes termos: “Por coerência lógica, (Kant) deve admitir que, dado que os estados são entidades individuais que possuem os atributos morais das pessoas, a maneira de eliminar a guerra deve ser a mesma para uns e outros: criar por consenso a ordem jurídica e se auto-impor um poder supremo legislativo, executivo e judicial” (Rabossi, 1995: 185).

Sabemos, porém –observação que Rabossi também compartilha conosco–, da sensibilidade kantiana em relação aos despotismos, e, em tal sentido, o filósofo é consciente de que a existência de um estado mundial seria uma ameaça certa de tirania. Em conseqüência, Kant

outorga uma preferência momentânea à consolidação de uma confederação na qual a singularidade dos estados não fique diluída em detrimento de um poder absoluto. Não obstante, ele supõe que a federação seja um passo necessário para iniciar a aproximação progressiva à república mundial. Esta idéia é reforçada no seu *Conflito das faculdades*, na segunda parte, dedicada ao progresso, ao sustentar que a possibilidade de uma comunidade com constituição própria não é uma quimera inútil, e sim um ideal paradigmático e acessível.

O sugestivo do argumento kantiano reside no fato de que, embora o objeto final da política seja a paz entre as nações, podemos chegar a ela mediante a existência de guerras.

Kant é consciente da natureza humana: o homem é um ser social e anti-social. Ao mesmo tempo em que sente para com os seus semelhantes uma propensão a se relacionar, tem uma inclinação a se isolar e se recolher. Isto é, o homem se resiste ao simples fato de se solidarizar com os demais. Recusa-se, a todo custo, a ser tratado como um animal gregário, maximizando, conseqüentemente, suas potencialidades individualistas.

Dessa tensão e dessa repulsa, próprias da *insociável sociabilidade* humana, surge a noção de *antagonismo* como causalidade fundante não só da guerra entre os homens, mas também da dinâmica do progresso. Desse modo, a guerra aparece “naturalmente” na vida dos indivíduos, sendo um fenômeno inevitável no caminho da humanidade em direção à liberdade.

O espírito comercial constituiu outro dos pontos centrais dessa dinâmica do progresso, que também será um excelente meio para alcançar a confederação das nações, sobretudo potencializando o vínculo de hospitalidade para com os viajantes sustentado no direito da cidadania mundial.

Ainda que, pelo que foi dito anteriormente, seja a natureza o que garante o caminho em direção à paz perpétua pela dinâmica dos antagonismos, é fundamental levar em conta que Kant não pretende, a partir de um postulado teórico, assegurar tal evolução definitiva em direção à paz. Por essa razão, sustenta que existem apenas meros indícios para pensar tal dinâmica do progresso.

De qualquer modo, resta mais do que evidente que as relações entre o direito e a política a respeito da natureza constituem um dos eixos conceituais mais confusos do grande filósofo, pois, se por um lado há primazia da razão prática, por outro lado, Kant enfatiza que tal progresso, inclusive colocado em termos de moralidade, só é passível de ser postulado para a dinâmica da espécie humana, e não para a do indivíduo. Pode-se, ainda, vislumbrar no pensador certa dose de ceticismo no que diz respeito aos homens, considerados individualmente, orientarem suas máximas em benefício da moral.

Retomando o tema da *insociável sociabilidade*, também estará presente nessa dinâmica uma lógica do interesse a favor da construção de uma confederação. Por essa razão, Kant aduz que os próprios governos evitarão a anulação das liberdades civis, dado que o fato de incorrer nesse perigo resultaria em detrimento de todos os ofícios, especialmente do comercial, com a terrível consequência não só de impossibilitar a passagem para a confederação, mas também de provocar o enfraquecimento dos próprios Estados.

À guisa de fechamento, acreditamos que é importante enfatizar a atualidade que reveste, nesse ponto, o pensamento de Kant em nossos dias. Basta pensar na criação das Nações Unidas para visualizar alguns dos supostos kantianos, conjuntamente com a intensificação do direito internacional, a criação de órgãos internacionais como certos foros jurisdicionais, a positivização de um conjunto de direitos humanos consensuados pela comunidade internacional como sendo de valor universal, e o reconhecimento das pessoas individuais como sujeitos do direito internacional, todos eles exemplos mais do que ilustrativos do nosso ponto de partida.

4. UM OLHAR PARTICULAR: ARENDT E A *CRÍTICA DO JUÍZO*

Como assinala acertadamente Hannah Arendt, a diferença mais radical entre a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo* é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, não só deste mundo mas também de qualquer mundo pensável, enquanto que as regras e juízos da segunda estão estritamente limitados em sua validade aos seres humanos na terra.

O juízo não é para Kant um atributo da razão prática, pois esta estabelece o que eu devo ou não fazer por meio de imperativos. O juízo, pelo contrário, exclui toda possível imposição.

A pensadora aponta as principais características da *Crítica do juízo* kantiana que contribuíram para pensar a política. Tais tópicos são: o particular como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo como a faculdade do espírito humano para subsumir o particular do evento histórico na trama universal ou geral; a sociabilidade dos homens como uma necessidade de mútua dependência, mas não motivada por meros interesses egoístas, e sim fundamentalmente pelas necessidades espirituais mais genuínas dos homens.

Na *Crítica do juízo*, Kant nos fala fundamentalmente de duas faculdades: a imaginação e o senso comum.

A primeira pode ser definida como a faculdade de ter presente o que está ausente. Ou seja, há uma abstração do objeto representado em relação à percepção sensível imediata, para torna-se, depois, objeto de representação para o senso interno. Através da imaginação, são julga-

dos objetos não presentes, que, ao serem abstraídos da nossa percepção sensível imediata, contam com o atributo de certo distanciamento ou imparcialidade, provocado justamente porque já não há uma afecção direta da experiência sensível. O senso do gosto, em termos kantianos, tem que ver com um senso interno. A operação da imaginação é a que, em última instância prepara o objeto para a reflexão. Só através dela é que podemos realmente julgar uma coisa.

Do dito anteriormente podemos deduzir uma importante condição para todos os juízos, na medida em que eles são o resultado de uma representação interna, à qual chegamos através do distanciamento desinteressado em relação ao objeto: referimo-nos à condição da imparcialidade e do gozo contemplativo desinteressado.

O senso comum poderia ser interpretado como um senso extra, uma capacidade que nos ajusta ao critério de uma comunidade. O senso comum é o *sensus communis*. Inclusive, a comunicação e o discurso como uma forma especial desta dependem do senso comunitário. Esse senso é, para Kant, a marca específica do homem. A esse respeito, é importante ressaltar que, para o filósofo, é impossível forçarmos alguém a concordar com nossos juízos, mas através do senso comunitário podemos aspirar à concordância de todos. Por tal razão, o filósofo afirma que é o senso comunitário o que torna possível estender nossa mentalidade, chegando a um pensamento extensivo. Tal pensamento é o resultado de um desprendimento dos nossos pontos de vista particulares, na medida em que eles nos obstaculizam a condição de possibilidade de pensar como próprios os supostos dos outros. A desconstrução dos nossos próprios pressupostos nos faz ganhar em generalidade⁸.

No entanto, é preciso tomar especial cuidado para não interpretar a suspensão de nossos pontos de vista como a anulação de nossos próprios pensamentos. Kant pretende conseguir que também sejamos capazes de assumir os pontos de vista do próximo. Portanto, o pensamento extensivo não é em detrimento do ideal da ilustração que enfatizava a autonomia do pensamento individual.

Relacionemos a bagagem conceitual descrita com a teoria política kantiana.

O axioma básico do qual podemos partir é a tensão kantiana entre o agir e o julgar. Nesse aspecto, há dois eventos históricos que nos oferecem seu corpo para materializar tal tensão: as revoluções, especialmente a revolução francesa, e as guerras.

Através do imperativo categórico, sabemos que, para Kant, a universalização da guerra é censurável. Não obstante, em sua filosofia da história, a guerra tem um papel central na dinâmica do progresso.

8 É claro que não se trata da universalidade das categorias.

Inclusive, ele vê naquela um certo bem. Expressa essa idéia na *Crítica do Juízo*, ao mencionar que no Estado mais civilizado permanece a veneração pelo soldado, no sentido de que seu temperamento não se subjugava ao perigo.

É importante ressaltar que o portador do juízo estético é o espectador e não o protagonista dos acontecimentos históricos. Cabe dizer que, por um lado, temos o espectador; por outro, o espetáculo, e, por outro, os atores. São os espectadores e não os atores os que podem subsumir –julgar– os eventos particulares na trama universal da história. Por tal motivo, Kant não se cansa de enfatizar que o sublime da revolução francesa, censurada como revolução pelo imperativo categórico, reside no ponto de vista dos espectadores e não no dos atores.

O espectador que julga tem uma posição de excelência, na medida em que pode contemplar desinteressadamente. Ao se distanciar do evento, ganha em imparcialidade, motivada, em parte, por não se sentir diretamente imbuído naquele.

No olhar de Arendt, o juízo do espectador é o que irá ganhando terreno no domínio da política. Tal afirmação encontra sua legitimação fundamentalmente em duas razões: a) a condição *sine qua non* de todo juízo é –como explicitamos anteriormente– retirar-se do campo da cena, justamente para poder contemplá-la recuperando um senso de generalidade; b) mais importante ainda, os atores se preocupam pela opinião do espectador; que fornece a medida e, longe de ser pensado como um ente passivo, se transforma no protagonista da cena: ingressamos ao terreno da opinião pública como um dos fatores fundamentais da politicidade. Acreditamos que este é um dos pontos menos justificáveis no contexto atual, sobretudo no interior de uma sociedade mediática orientada à desmobilização e despolitização dos cidadãos com agentes ativos. De todo modo, é claro que a emergência da opinião pública como nexos representativo entre a sociedade civil e o estado foi um dos tópicos centrais da modernidade. Para Kant, um bom governante ou legislador deve saber testar o horizonte das opiniões coletivas e, a partir delas, tomar suas decisões. Assim, estas podem se converter em objeto de legalidade, contribuindo para a evolução da sociedade.

À guisa de resumo, podemos enfatizar alguns dos aspectos centrais da *Crítica do juízo* em relação à política: 1) a partir do juízo estético, Arendt encontrou em Kant as noções de liberdade, desinteresse pessoal, abertura à opinião dos outros, pluralismo, etc. Pois a predicação da beleza não se impõe, e, portanto, supõe a idéia de consenso. Daí a analogia ou extrapolação ao consenso político; 2) concordamos com Dotti em que “O primeiro passo da interpretação arendtiana é, conseqüentemente, distinguir a avaliação reflexionante tanto frente às operações do conhecimento como diante das normas morais. Estética e política são atividades do espírito que concernem ao particular, e seus

resultados –os juízos em questão, com uma incidência social determinada– são sempre opiniões, proposições contingentes cujo valor de verdade não está condicionado por universais *duros*, como as categorias e os imperativos” (Dotti, 1993: 28); 3) a faculdade da imaginação não só nos possibilita o requisito do desinteresse, elemento essencial do juízo que se extrapola ao juízo político, mas também amplia nosso horizonte pessoal incorporando os pontos de vista dos outros. Esse aspecto é central para Arendt, porque lhe permite ver em Kant uma redefinição do espaço público, caracterizado por uma comunicação aberta e pluralista; 4) a razão kantiana esboçada na crítica do juízo se compreende como uma razão crítica, mas não é a razão do indivíduo retraído em si mesmo, e sim uma razão do senso comum convertido em sentido comunitário, dado que o exercício da crítica supõe necessariamente a referência a uma comunidade de interlocutores que possam justamente julgar acerca de nossas posições intelectuais.

Chegamos, assim, ao final do nosso trabalho. Finalizar com a *Crítica do juízo* foi uma escolha deliberada, inclusive uma prática intencionada, principalmente porque através dela descobrimos um Kant que reivindica para a política o terreno da *doxa* e não o de uma *episteme* reservada a uns poucos. Visualizamos um Kant que nos convida ao exercício de um pensamento extensivo capaz de potencializar nossa imaginação para nos tornar conscientes –utilizando uma palavra bem moderna– dos pensamentos e necessidades dos outros. Só esse pensamento pode bosquejar uma política do consenso. Mas, retomando nossa introdução, acreditamos que esse consenso deliberativo deve necessariamente assumir a pergunta pela alienação e suas origens. Caso contrário, encontrar-nos-íamos com agentes deliberativos em abstrato. Também incorreríamos num erro se esse consenso fosse pensado do ponto de vista da exclusão de todo tipo de moralidade, pois entendemos que, nesse aspecto da moral, o direito e o juízo formam um único mandato: “Tem a coragem de te servires da tua própria razão”. Eis aqui o lema da Ilustração. Considera os pensamentos e as necessidades dos outros. Não claudiques nos direitos básicos dos homens.

Só nos resta finalizar fazendo nossas as palavras de Karl Jaspers: “Há duas espécies de kantianos: aqueles que permanecem para sempre em suas categorias e aqueles que continuam refletindo pelo caminho de Kant”.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah 1993 *Lições sobre a filosofia política de Kant* (Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará).
- Barbosa, Susana Raquel 1999 *Contra-historia y poder* (Buenos Aires: Leviatán).

- Bobbio, Norberto 1985 *Estudio de Historia de la Filosofía, de Hobbes a Gramsci* (Madri: Debate).
- Bohman, James e Matthias, Bachmann (org.) 1997 *Perpetual Peace* (London: The MIT Press).
- Châtelet, François 1992 *Una historia de la razón* (Buenos Aires: Nueva visión).
- Dotti, Jorge 1993 "Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario" em Sazbón, José (org.) *Homenaje a Kant* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras).
- Kant, Immanuel 1960 *Fundamentação da metafísica dos costumes* (Coimbra).
- Kant, Immanuel 1960 *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada).
- Kant, Immanuel 1964 *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político (contra Hobbes)* (Buenos Aires: Nova).
- Kant, Immanuel 1983 *¿Qué es la Ilustración?* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Kant, Immanuel 1984 *Crítica del juicio* (Madri: Espasa-Calpe).
- Kant, Immanuel 2003 *A metafísica dos costumes. Contendo: a doutrina do direito e a doutrina da virtude* (Bauru-SP: Edipro).
- Kant, Immanuel 1999 *Hacia la Paz Perpetua* (Madri: Ed. Biblioteca Nueva).
- Laski, H. J. 1979 *El liberalismo europeo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rabossi, Eduardo 1995 "Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita" em Rohden, Valerio (org.) *Kant y la institución de la paz* (Goethe).
- Santillán, José F. Fernández 1992 *Locke y Kant* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Strauss, Leo e Cropsey, Joseph 1996 *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Terra, Ricardo, R. 1995 *A Política Tensa* (Brasil: Iluminuras).
- Torretti, R. 1967 *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago de Chile: Editorial Universidad de Chile).

RUBÉN R. DRI*

A FILOSOFIA DO ESTADO ÉTICO. A CONCEPÇÃO HEGELIANA DO ESTADO

1. CONTEXTO HISTÓRICO

Hegel não pode ser pensado sem a Revolução Francesa e Napoleão com suas guerras, isto é, sem as experiências vitais e imediatas de um período histórico extensíssimo de lutas, de misérias, quando o mundo externo esmaga o indivíduo, deixa-o jogado no chão, quando todas as filosofias passadas foram criticadas pela realidade de modo tão peremptório (Antonio Gramsci).

Hegel não é apenas o grande filósofo alemão do século XIX, mas também o máximo filósofo da revolução burguesa, que, a partir da revolução francesa, se expande por toda a Europa, levada pelas armas dos exércitos napoleônicos. Assim sendo, para compreender sua filosofia, é necessário levar em conta, por um lado, a etapa em que se encontrava o capitalismo e, por outro, a situação da Alemanha.

No século XVIII, havia-se produzido a revolução industrial e, com ela, o capital passara a realizar a subsunção do trabalho ao capital.

* Professor de Filosofia, Sociologia da Religião e Teoria Política e Social I e II na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA). Autor de numerosos artigos sobre Hegel.

Isso significa que o capital já produzira o seu efeito específico, a saber, a separação do produtor em relação aos meios de produção, o que significou a destruição das totalidades orgânicas nas quais o indivíduo se encontrava inserido: a família patriarcal fincada ao solo, o feudo, o grêmio, a Igreja.

O indivíduo fica só, isolado. O camponês irá procurar trabalho na manufatura ou na fábrica, ou se tornará assaltante ou mendigo. Cada um deve procurar a sua orientação na vida e levar adiante as suas lutas. Forma-se aquilo que, a partir de Hegel, se chamará *sociedade civil* –*bürgerliche Gesellschaft*–, literalmente *sociedade burguesa*, ou seja, do burgo, da cidade. É o âmbito da particularidade, do indivíduo. O particular se cinde do universal. Trata-se de um fenômeno novo, que criará os novos problemas que os filósofos da modernidade tentarão resolver.

Hegel apresentará a cosmovisão mais atrevida da modernidade. Isso só foi possível porque a nova sociedade à qual pertence esta cosmovisão já estava consolidada. Nenhuma grande cosmovisão jamais teve lugar antes que a prática a fizesse possível. Essa cosmovisão será dialética, ou seja, a superação do particular no universal. Sem a cisão do universal que se produz nas origens do capitalismo, a dialética de Hegel não teria se desenvolvido.

O tema central a ser resolvido pelos filósofos políticos é justamente o de como conseguir que a desestruturação provocada pelo surgimento da particularidade, cindindo toda universalidade, não terminasse na plena anarquia, na qual a vida humana não seria possível. Em outras palavras, coloca-se o problema do Estado. Os indivíduos isolados em mútua contraposição devem, de alguma maneira, ser reconduzidos à unidade, a viver juntos. Diversas soluções são propostas na filosofia política. Podemos distinguir quatro tipos:

a) O Estado absolutista: é a proposta da coerção que deve impor a ordem por meio da força. Acredita que os indivíduos da sociedade civil se encontram, como diz Hobbes, num estado de natureza, pré-social, no qual cada um vela por si mesmo e agride os outros. A única solução é um pacto mediante o qual absolutamente tudo seja entregue ao soberano, que, como grande Leviatã, mantenha todos em ordem.

b) O Estado liberal: é o Estado que não deve se imiscuir demais na sociedade civil, isto é, no campo econômico. Deve proteger a propriedade, ou seja, o mercado, e deixar que este se desenvolva de acordo com as suas próprias leis, pois é o encarregado de distribuir os bens e o faz com “uma mão invisível”. É a proposta de Locke e Adam Smith.

c) O Estado democrático: é o Estado no qual o contrato é de todos com todos, mediante o qual se cria a *vontade geral*, a plena

liberdade. Seus eixos são dois, o contrato e a religião, mas uma religião civil, sem dogmas que unam interiormente todos os indivíduos como verdadeiros cidadãos da pátria e não do céu. É a proposta de Rousseau.

d) O Estado ético: é o Estado como plena realização dos seres humanos mediante uma dialética que incorpora, por via da superação de todos os logros da história, desde o direito, passando pela moral individual, para culminar na eticidade, matriz dos valores mais altos da humanidade, expressos na arte, na religião, e na filosofia. É a proposta de Hegel, que devemos analisar.

2. FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DO DIREITO

Hegel trabalhou sobre toda a temática que ele trata nos *Princípios de filosofia do direito* durante os últimos trinta anos de sua vida. “Conhecemos ao menos 8 redações, 4 em Jena, das quais 3 permaneceram inéditas por muito tempo, 1 elementar, em Nuremberg, logo as três publicadas, 1 de Heidelberg e 2 de Berlim: as etapas intermediárias do sistema –direito, economia, moral– mudam, mas a culminação é sempre a mesma: o Estado” (Bobbio, 1981: 23). Conhecemos oito redações, mas só possuímos os manuscritos de três delas, os correspondentes aos cursos de 1817/18, 1818/19 e 1819/20¹.

Esses dados são suficientes para compreender a importância que tudo o que se refere à política tinha para Hegel. De certa forma, pode-se afirmar que constitui o núcleo de todas as suas preocupações e da sua filosofia. Isso aparecerá claramente à medida que formos adentrando no tema.

2.1. CONHECER A RAZÃO COMO A ROSA NA CRUZ DO PRESENTE

Nas obras publicadas, Hegel costuma fazer com que o tratamento dos temas seja precedido por um “prólogo” –*Vorrede*– e uma “introdução” –*Einleitung*. O primeiro, geralmente, se refere mais aos conceitos centrais que animam o seu pensamento, que devem ser levados em conta, e a segunda se refere mais especificamente à obra em questão.

Trataremos, pois, alguns dos conceitos centrais de ambos. No prólogo, Hegel esclarece que trata-se de um manual ou compêndio para as classes, o que não significa um mero resumo, mas sim todo o âmbito da ciência em questão. De modo que, ainda que de forma sintética, nele

¹ Ilting, em comentário introdutório ao curso de 1818/19, sustenta que as críticas que Hegel fazia em seus cursos à política da Restauração da Santa Aliança foram eliminadas na publicação de 1821, devido à política de censura do governo prussiano.

se desenvolve todo o pensamento filosófico político hegeliano, centrado na sua concepção do Estado.

Os pontos que nos parecem centrais para levar em consideração seriam os seguintes:

- a) O método filosófico não é o da “lógica antiga”, que não ultrapassa o conhecimento meramente intelectual ou formal, nem o que se baseia no sentimento, na fantasia ou na intuição fortuita, mas sim o saber especulativo tal como foi desenvolvido na “Ciência da lógica”.
- b) O saber especulativo implica que forma e conteúdo estão unidos. “Em sua mais concreta significação, a forma é a razão como conhecimento conceitual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade moral e também natural” (Hegel, 1997: XXXVIII).
- c) Portanto, trata-se de “reconhecer a razão como a rosa na cruz do sofrimento presente” (Hegel, 1997: XXXVIII). O simbolismo da rosa e da cruz alude aos rosacruz. Hegel o aproveita para se referir ao problema da racionalidade do Estado moderno, que implica as injustiças e contradições da sociedade civil. Essa é a cruz que é preciso compreender em sua racionalidade.
- d) A filosofia é “a *sondagem do racional*”, razão pela qual, necessariamente, “é a *compreensão do presente e do real*” (Hegel, 1997: XXXVI). Identificam-se, dessa maneira, o racional –*das Vernünftige*–, o presente –*das Gegenwärtige*– e o real –*das Wirkliche*.

É necessário começar pela categoria do real ou da realidade. Hegel emprega essa categoria em dois sentidos, um fraco e outro forte. No sentido fraco, indica um fato empírico qualquer, um acontecimento como uma chuva, o nascimento de um indivíduo, uma batalha. Para esse sentido, emprega o substantivo *Realität*. No sentido forte, “realidade” –*Wirklichkeit*– indica sempre a realidade subjetual, ou melhor, intersubjetual. A verdadeira realidade está constituída pelos sujeitos, pelos seres históricos. A família, a sociedade civil, o Estado, não são *realität* e sim *wirkliche*. São verdadeiras realidades.

Somente as verdadeiras realidades são “racionais”. Mas também o racional se entende de diversas maneiras. Existe a racionalidade como *Verständigkeit*, que é própria da racionalidade matemática e das ciências. É a racionalidade própria do entendimento ou intelecto –*Verstand*. É a racionalidade pré-dialética. Responde à necessidade de abstrair e fixar, própria da maneira de conhecer.

A verdadeira racionalidade é a correspondente à razão –*Vernunft*. Somente esta capta a dialética. A função do *entendimento* é preparar o material, abstrair e fixar. A *razão* torna a pôr em movimento o que o entendimento fixou. Só a razão compreende a realidade e só

esta é racional. Além disso, a realidade está *presente*. Não pode ser de outra maneira.

e) Daqui pulamos para a frase do escândalo: “*O que é racional é real e o que é real é racional*” (Hegel, 1997: XXXVI).

Rios de tinta foram vertidos, seja para desclassificar, seja para exculpar Hegel². Karl Ilting sustenta que Hegel adaptou a frase para escapar da censura. Como prova, alude aos manuscritos dos cursos. No parágrafo § 134 do curso de 1817/18 consta a frase “o que é racional deve acontecer”, e no prólogo do curso de 1819/20 afirma: “O que é racional devém real; e o real devém racional” (Hegel, 1983: 16 e 17).

Acreditamos que as diferenças entre essas diversas expressões são mais aparentes do que reais. O que Hegel afirma no prólogo da publicação de 1821 é similar ao afirmado na *Fenomenologia do espírito* de 1807³. Hegel está falando da realidade em sentido forte, ou seja, da intersubjetividade, e nada menos do que a intersubjetividade na sua máxima expressão, a do Estado.

2.2. O OBJETO DA FILOSOFIA DO DIREITO

O objeto da *ciência filosófica do direito* é a *Idéia do direito*, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização (Hegel, 1997: 1 - § 1).

Para Hegel, a ciência em sentido forte é a filosofia como conhecimento da totalidade ou cosmovisão. Na realidade, a expressão “ciência filosófica” é uma redundância, pois, para Hegel, a filosofia é a ciência por excelência. Sem dúvida, quer sinalizar que não se trata de um conhecimento qualquer, mas sim um conhecimento rigoroso. Contra a concepção da própria Ilustração, da qual também participou Kant, Hegel sustenta que a verdadeira ciência tem lugar no âmbito subjetual, o da sociedade, o do Estado, e não no da natureza.

2 Domenico Losurdo faz alguns comentários interessantes sobre as discussões provocadas pela “escandalosa” afirmação hegeliana da identidade entre o racional e o real. Ilting se horroriza com essa afirmação e tenta salvar Hegel recorrendo aos cursos, nos quais a frase tem um sentido diferente. No entanto, continua Losurdo, Marx não a menciona, enquanto que Lenin, quem toma uma frase parecida das *Lições sobre filosofia da história*, formula uma interpretação na qual distingue entre “uma realidade em sentido forte” e a “simples imediatez empírica”, e acrescenta: “há uma realidade em sentido estratégico e uma realidade em sentido tático”. A primeira é “a tendência de fundo” e a segunda é formada pelas “contra-tendências reacionárias do momento”. Apenas a primeira pode aspirar ao atributo da racionalidade. Finalmente, Gramsci, comentando a frase, afirma que “parece que, se essa relação (entre o racional e o real) não for compreendida, não se pode compreender a filosofia da práxis” (Losurdo, 1988: 51-56).

3 Efetivamente, na *Fenomenologia*, afirma Hegel: “O que não é racional não tem verdade; ou seja, o que não é concebido, não é. Portanto, quando a razão fala de um *Outro* que ela, de fato só fala de si mesma; assim não sai de si” (Hegel, 2002: 377).

O objeto, pois, da filosofia do direito é “a idéia do direito, o conceito do direito”. Identificam-se aqui “idéia” e “conceito”. Hegel esclarece que:

Do que a filosofia se ocupa é de Idéias, não do conceito em sentido restrito; mostra, pelo contrário, que este é parcial e inadequado, revelando que o verdadeiro *conceito* (e não o que assim se denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstrata do intelecto) é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume (Hegel, 1997: 1 - § 1).

O que se costuma denominar “conceito” é uma mera abstração própria do entendimento. O verdadeiro conceito do qual Hegel trata é a verdadeira realidade, a saber, o sujeito. O verdadeiro sujeito não é um substantivo, mas sim um verbo. Ser sujeito é se fazer sujeito, pôr-se como sujeito, criar-se como sujeito, conceber-se, ou seja, ser conceito. A única realidade em sentido forte é a conceitual, ou seja, a subjetual. Por outro lado, conceito e idéia são, em certo sentido, sinônimos. Em certo sentido, porque em sentido estrito “idéia” expressa a máxima realização do conceito. Nesse texto, Hegel os utiliza como sinônimos.

O tema é o conceito do “direito”. Trata-se da filosofia política, e Hegel a denomina “filosofia do direito”. Isso se deve a que Hegel quer indicar que tratará do objeto próprio da filosofia política, ou seja, do Estado, a partir dos seus próprios inícios, desde sua máxima pobreza. O direito abstratamente considerado é o primeiro momento da dialética do Estado.

O conceito ou sujeito dá a si mesmo diferentes configurações ao longo de sua história, como direito abstrato, da moralidade, da família, da sociedade civil, do Estado. Da mesma maneira, Marx analisa, no *Capital*, as diversas configurações que a práxis alienada vai assumindo: mercadoria, valor de uso, valor de troca, lucro, salário.

2.3. O ÂMBITO DA FILOSOFIA DO DIREITO

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo (Hegel, 1997: 12 § 4).

O âmbito do direito, ou do político, é “o espiritual”. Não se trata de nenhuma abstração. O espírito é o sujeito, seja o sujeito individual que é cada um, seja o sujeito coletivo que pode ser a família, a corporação, a Igreja ou o Estado. Mas o sujeito vai passando por diferentes configurações, como acabamos de considerar. A configuração própria do âmbito político é a vontade.

Para compreender isso, é indispensável superar a concepção objetual da realidade. Nessa concepção, pensa-se o sujeito como uma espécie de recipiente no que se colocam objetos. Assim, Kant supõe um sujeito que possui três faculdades, a sensibilidade, o entendimento e a razão. Para Hegel, trata-se do sujeito que, no processo de se fazer, vai assumindo diferentes configurações, como sensibilidade, entendimento, vontade e razão.

O tema central do político é o tema do poder. Para afrontar essa problemática o sujeito se configura como vontade. Por isso Hegel disse que é “seu lugar mais exato e seu ponto de partida”. Por outro lado, trata-se da vontade que é livre, enquanto que a liberdade é “sua substância e determinação”, de maneira que “o sistema do direito”, isto é, o sistema político, é “o reino da liberdade realizada”.

O tema da liberdade é o tema rousseauniano por excelência. Contra a concepção liberal que pensa a liberdade como um espaço próprio do indivíduo, limitado pelo espaço do outro, Rousseau pensa numa liberdade substancial que se potencializa na medida em que se criam novas e melhores relações entre todos. Todos entregam tudo no contrato social para serem plenamente livres, obedecendo a leis que eles mesmos se deram.

Esse mesmo é o conceito hegeliano de liberdade. Por isso, Hegel considera que o Estado é “o reino da liberdade realizada”. Não se pode ter liberdade fora do Estado, não considerado este como um aparato, mas sim como a totalidade dos sujeitos que o compõem, os que juntos conformam o grande sujeito coletivo. Esse sujeito é “o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo como uma segunda natureza”. O sujeito é um ser natural-antinatural, ele rompeu com a natureza e criou uma segunda natureza, a que veremos aparecer como “eticidade”.

A vontade apresenta os três momentos próprios da dialética, o universal abstrato ou em-si, o particular ou para-si e o universal concreto ou em-si-para-si:

Contém a vontade: a) O elemento da *pura indeterminação* ou da pura reflexão do eu em si mesmo, e nela se evanesce toda a limitação, todo o conteúdo fornecido e determinado ou imediatamente pela natureza, as carências, os desejos e os instintos, ou por qualquer intermediário; a infinitude ilimitada da *abstração e da generalidade absolutas*, o puro *pensamento* de si mesmo (Hegel, 1997: 13 - § 5).

Para entender esse primeiro momento, é necessário levar em conta que o sujeito não é uma substância ou recipiente com algumas coisas como vontade e razão; estas são configurações do sujeito ou do conceito. Isso significa que entre razão e vontade não há oposição, e sim identidade. Entende-se que se trata da identidade dialética. A universalidade abstrata é a liberdade negativa, ou seja, a negatividade de todo conteúdo, a pura

abstração, “a fuga de todo conteúdo como de um limite”. É o âmbito do entendimento que abstrai e fixa as abstrações.

Esse momento dialético teve e continua tendo manifestações históricas tanto no plano teórico quanto no prático. No plano teórico, “devém no religioso o fanatismo da pura contemplação hindu”. No plano prático, “tanto no político quanto no religioso, resulta ser o fanatismo da destruição de toda ordem social existente e a expulsão dos indivíduos suspeitos de uma ordem, assim como a aniquilação de toda organização que quisesse ressurgir”.

Quando a dialética se detém no universal abstrato, no nível prático-político, produzem-se, para Hegel, as piores formas de governo. São formas ditatoriais ou despóticas. A única maneira que estas têm de se auto-afirmar é destruindo todo tipo de organização. Afirmam querer a igualdade absoluta, mas na verdade não querem nada positivo. Querem a aniquilação de todo o positivo, empurrados pela “fúria do destruir”.

Hegel está apontando, dessa maneira, a ditadura jacobina de Robespierre, e, em geral, os governos despóticos que ele coloca na origem da dialética dos Estados, como veremos posteriormente. Na *Fenomenologia do espírito*, esse momento é expresso como o momento da virtude que quer se impor diretamente como universal sobre toda particularidade, sendo finalmente vencida pelo “curso do mundo”, ou seja, pela dialética universal-particular-universal⁴.

b) Ao mesmo tempo, o *Eu* é a passagem da indeterminação indiferenciada à *diferenciação*, a *delimitação* e a *posição* de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto. Pode este conteúdo ser dado pela natureza ou produzido a partir do conceito do espírito. Com esta afirmação de si mesmo como determinado, o *Eu* entra na existência em geral; é o momento absoluto do *finito* e do *particular* no *Eu* (Hegel, 1997: 15 - § 6).

É o momento da particularização. O sujeito se particulariza, se dá um conteúdo, ele se põe. É o momento das mediações. O primeiro era o da imediatez. As mediações ou negatividades estavam, mas não estavam postas. É a negação da primeira negatividade abstrata. “Este segundo momento está já incluído no primeiro, e é só um *pôr* aquilo que o primeiro já é *em si*”. Essa observação é fundamental, pois se refere à diferença entre a dialética de Hegel e a de Fichte, à qual Hegel se refere diretamente nesse parágrafo.

O *pôr*, o decidir, o afirmar –*thesis*– não pertence ao primeiro momento, e sim ao segundo. Em Fichte, o primeiro momento, o *eu*, é to-

4 Cfr. “Razão e liberdade”, referente à “virtude e o curso do mundo”.

mado “única e exclusivamente como *positivo*” ao que “ulteriormente *advém* a limitação”. Essa limitação é a antítese ou contraposição que *advém* a uma realidade já positiva. Hegel diz que Fichte não compreende “a *negatividade* imanente no universal”⁵.

c) “A vontade é a unidade destes dois momentos: é a *particularidade* refletida sobre *si* e que assim se ergue ao *universal*, quer dizer, a *individualidade*. A *autodeterminação* do Eu consiste em situar-se a *si* mesmo num estado que é a negação do Eu, pois que determinado o limitado, e não deixar de ser ele mesmo, isto é, deixar de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, em não estar ligado senão a *si* mesmo na determinação” (Hegel, 1997: 16 - § 7).

É o universal concreto, a negação da negação, a negação da particularidade, a que, por sua vez, é a negação do universal abstrato. Com isso, recupera-se o universal, mas agora concreto, devido à incorporação das particularizações, ou seja, dos conteúdos.

2.4. A ESTRUTURA DA FILOSOFIA DO DIREITO

As divisões do objeto estudado por Hegel nunca obedecem a uma mera metodologia. Não é algo proposto de fora, simplesmente para ordenar o conteúdo. Muito pelo contrário, é o próprio objeto, ou seja, o sujeito, o qual se divide de acordo com o seu movimento dialético. Além disto, a cada movimento dialético corresponde um momento histórico. Vistos os três momentos dessa dialética, é fácil compreender as divisões que Hegel vai enumerando e desenvolvendo na filosofia do direito.

O primeiro momento, o do universal abstrato, corresponde ao Direito abstrato ou formal, que, historicamente, Hegel situa no império romano e na sociedade feudal.

O segundo momento, o da particularização, corresponde à Moralidade. Trata-se da moral do particular, do indivíduo como particular, membro da sociedade civil. Historicamente, corresponde à modernida-

⁵ É comum expor a dialética hegeliana mediante as categorias fichteanas de tese, antítese e síntese. Isso se deve, provavelmente, à comodidade e à aparente clareza que se obtém dessa maneira. Parece, em efeito, natural que o primeiro seja a afirmação ou posição, à qual segue a contraposição, para culminar na síntese. No entanto, é de todo evidente que não se pode começar pela posição, porque seria como começar do nada. A posição requer a pressuposição. O posto está sempre pressuposto, e o pressuposto está posto. Hegel fundamenta isso amplamente na *Lógica*. Além disso, tese e síntese, ao menos na interpretação que lhes dá Hegel, conformam duas realidades heterogêneas, e não dois pólos de uma totalidade, e no heterogêneo não pode haver dialética, na medida em que não pode haver superação, pois, quem se supera? O máximo que pode haver é síntese, unidade sintética, realizada por soma ou mistura, todo o contrário à superação –*Aufhebung*.

de, na qual aparece o indivíduo como tal e se desenvolve a moral do indivíduo, isto é, a moral kantiana, que Hegel se encarrega aqui de criticar.

O terceiro momento, o do universal concreto, é o da Eticidade –*Sittlichkeit*. Trata-se do rico conteúdo ético do povo. Universal e particular se superam no mundo dos costumes, dos valores, das instituições, das leis, finalmente no Estado. Encontramo-nos naturalmente na modernidade, como no segundo momento.

Essa terceira parte é evidentemente a mais importante. Forma uma nova dialética, cujos momentos são:

- a) A família como espírito ético imediato ou natural.
- b) A sociedade civil, constituída pela “associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências, por meio da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas” (Hegel, 1997: 149 - §157).
- c) O Estado, superação dialética do particular e do universal.

3. A LUTA CONTRA O CONTRATUALISMO

O primeiro momento da dialética corresponde ao Direito abstrato no qual o sujeito é a *pessoa*, isto é, o indivíduo como simples portador de direitos, ou seja, o indivíduo que só é reconhecido juridicamente. “A personalidade que principalmente contém a capacidade do direito e constitui o fundamento (ele mesmo abstrato) do direito abstrato, por conseguinte formal. O imperativo do direito é portanto: *sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas*” (Hegel, 1997: 40 - § 36).

A pessoa é, então, o momento mais pobre da realização do sujeito individual. Ocorre nos momentos de dissolução da totalidade ética do Estado, como aconteceu na época do império romano e no Sacro Império romano-germânico, após o tratado de Westfalia (1648), com qual termina a guerra dos Trinta Anos e a Alemanha fica dividida em mais de trezentos Estados⁶.

Nesses momentos, a pessoa procura sua realização na *propriedade*, na qual “a posse, que é propriedade; aqui, a liberdade é essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa *particular* que só se relaciona consigo mesma” (Hegel, 1997: 41 - § 40). A propriedade, em consequência, é colocada por Hegel no momento mais pobre da realização do sujeito, e não no seu momento mais rico. O tema

⁶ Hegel faz uma história do desmembramento do império alemão no capítulo IV de *A constituição da Alemanha*.

da propriedade, ao qual vai unido o da pobreza, sempre preocupou os filósofos, na medida em que introduz uma contradição na totalidade social que pode levar à sua destruição.

Desde os seus escritos de juventude, Hegel mostra-se preocupado pelo assunto. Quando ainda não havia chegado à sua concepção madura sobre o *conceito*, pensava a unidade da desintegração produzida na modernidade mediante o *amor*. A propriedade introduzia uma fratura impossível de saldar⁷.

Isso vai diretamente contra Locke, o verdadeiro filósofo da burguesia nascente, para quem a função primordial do Estado é: “editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade” (Locke, 2001: 381 - § 3).

A propriedade como espaço de realização da pessoa entra em conflito com o espaço de realização das outras pessoas. O *contrato* é o “processo que surge e se resolve, na medida em que se renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa, a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros” (Hegel, 1997: 70 e 71 - § 72).

O contrato é a clara expressão da contradição que se dá entre proprietários. Enquanto sou proprietário, excluo o outro, ao qual só me identifico deixando de ser proprietário. Ademais, como ambas as pessoas são autônomas, imediatas, o contrato:

- a) “O contrato é produto do livre-arbítrio”, o que equivale a dizer, não é racional.
- b) “A vontade idêntica que tem de existir no contrato só é afirmada por *estas* duas pessoas, é pois comum mas não universal em si e para si”.
- c) “O objeto do contrato é uma coisa *exterior e particular*, pois só assim pode estar submetido à simples volição que as partes têm de aliená-la” (Hegel, 1997: 72 - § 75).

Essas características do contrato o tornam inapto como fundamento do Estado como pretendeu Rousseau. Hegel aprecia a concepção rousseauiana do Estado como “vontade geral” que interpreta como o “racional em si e para si”, mas questiona que isso possa se formar por meio de um contrato que sempre se dá entre particulares, porque, por mais que

7 “O amor se indigna diante do que continua separado, diante de uma propriedade. Essa irritação do amor por causa da individualidade é o pudor. O pudor não é uma reação convulsiva de (a parte) mortal, não é uma exteriorização da liberdade de se manter, de se conservar. Diante de uma agressão sem amor, um coração cheio de amor se sente ofendido por essa própria hostilidade; seu pudor se transforma na ira que, agora, sim, só defende a propriedade, o direito” (Hegel, 1978: 263).

se somem particulares, jamais se obterá o geral ou o universal. Dessa maneira, somente se chega ao comum.

Mediante o contrato, as contradições entre os proprietários deveriam poder se resolver. Nada disso, porém, acontece. Muito pelo contrário, sobre o contrato domina o *injusto*. Efetivamente, os contratos não se cumprem, seja por ignorância, seja por malícia. As dúvidas, as fraudes e os delitos ocupam o lugar que deveria ser ocupado pela ordem e pela tranqüilidade. Esse reinado da injustiça mostra a falsidade da concepção hobbesiana, segundo a qual se saía da situação de guerra de todos contra todos própria do estado de natureza mediante o pacto.

Como observa Losurdo, na crítica hegeliana contra o contratualismo, é necessário distinguir três níveis. Em primeiro lugar, a crítica ao contrato entre o senhor feudal e o servo, depois a crítica à venalidade dos cargos públicos, especialmente dos juizes, que tinha a aprovação de eminentes liberais como Hume e Montesquieu, e finalmente a identificação de bens ou “determinações substanciais” como a liberdade da pessoa e a liberdade da consciência, que, em caso algum, se podem comprar ou vender.

O Estado deve ser garantia contra qualquer contrato “livremente” estipulado. “É interessante observar –diz Losurdo– que a condenação da escravidão por parte de Hegel é paralela ao desenvolvimento da polêmica anticontratualista”. Já Locke “fala como de um fato evidente e indiscutível de donos de plantações das índias ocidentais que possuem escravos e cavalos em virtude de direitos adquiridos por um contrato de compra e venda regular” (Losurdo, 1988: 95).

4. A MORALIDADE

A moralidade é o segundo momento da macrodialética. A *pessoa*, mero suporte de direitos, torna-se *sujeito*, indivíduo que se autodetermina. Do ponto de vista do direito, passamos para o ponto de vista moral, o qual “é o da vontade no momento em que deixa de ser *infinita* em si para o ser para si (cf. § antecedente). É este regresso da vontade a si bem como a sua identidade que existe para si em face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem que definem a *pessoa* como sujeito”. (Hegel, 1997: 97 - §105).

A passagem da pessoa ao sujeito, do direito à moralidade, é a passagem do universal ao particular, do em si ao para si. É a entrada do sujeito em si mesmo, e ele passa a se constituir, dessa maneira, em sujeito. É a passagem da mera exterioridade para a interioridade. É nesse momento que surge o indivíduo como indivíduo, o particular como particular.

Historicamente, encontramos-nos na passagem do feudalismo para o capitalismo, da idade média para a modernidade. Sabe-se que

esse é o momento do nascimento do particular; devido especialmente à separação do produtor em relação aos meios de produção. Até esse momento, os indivíduos nunca viam a si mesmos fora das estruturas ou totalidades orgânicas que os continham, seja a família patriarcal, o feudo, a Igreja ou a polis.

Hegel vê como positiva essa aparição da particularidade: “O direito da *particularidade* do sujeito em ver-se satisfeita, ou, o que é o mesmo, o direito da *liberdade subjetiva*, constitui o ponto crítico e central na diferença entre a *antigüidade* e os *tempos modernos*” (Hegel, 1997: 110 - § 124). O particular como tal, o indivíduo como indivíduo, independentemente da sua família, polis ou feudo, tem direito à sua própria satisfação, o mesmo que à sua liberdade. Trata-se da liberdade subjetiva, conquista moderna que deverá ser dialetizada com a liberdade objetiva, só possível no Estado, como veremos. Além disso, a aparição do particular é o fenômeno histórico que marca a diferença entre a antigüidade e a modernidade.

Ademais, “este direito na sua infinitude é expresso pelo cristianismo e torna-se o princípio universal real de uma nova forma do mundo. Entre as formas que lhe são mais próximas estão o amor, o romantismo, a felicidade eterna do indivíduo, etc. e, em seguida, a moralidade subjetiva e a certeza moral e bem assim aquelas outras formas que lhe são conseqüentes como princípios da sociedade civil e como elementos da constituição política” (Hegel, 1997: 110 § 124).

O cristianismo em sua expressão luterana constitui a manifestação da liberdade subjetiva. Deus se revela a cada consciência particular, não através da instituição eclesiástica ou de qualquer outra instituição. O mundo adquire, dessa maneira, uma nova configuração, diferente tanto da polis quanto do feudo. Nessa nova configuração, o particular, o indivíduo, ocupa um lugar essencial, manifestando-se em configurações como as do amor, o romantismo e a moralidade, a sociedade civil, e outras que serão vistas ao estudar a constituição do Estado moderno.

Kant se encarregará de desenvolver a moral correspondente à aparição do particular, por meio de uma “reflexão abstrata” que “agarra este momento na sua diferença e na sua oposição ao universal e produz então aquela crença de que a moralidade só se mantém num rude combate contra a satisfação própria. É a exigência de ‘cumprir, mas com aversão, o que o dever ordena’” (Hegel, 1997: 110§ 124).

5. A ETICIDADE

O ser humano é essencialmente político, como já o afirmara Aristóteles. Descoberta a sua própria particularidade, deve vencer a tentação de pretender se realizar como um ser isolado. Só socialmente, em relações intersubjetivas, pode fazê-lo. Hegel diz que a moralidade só pode se rea-

lizar no senso da eticidade, que é “a idéia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si” (Hegel, 1997: 141 - § 142).

Dialecticamente, essa definição pode ser representada da seguinte forma:

Autoconsciência - Saber	_____	Ser ético - Idéia da liberdade
Obrar	_____	Bem vivente - Mundo existente

O ser ético ou a eticidade –*Sittlichkeit*– é o mundo do povo com os seus costumes, os seus valores, as suas leis, as suas instituições, o seu idioma, a sua religião, a sua arte. É a “idéia da liberdade” no sentido já apontado, ou seja, é a liberdade real, é o “bem vivente”, na medida em que como “real” –*wirklich*– a liberdade significa realização, potenciação do indivíduo, que, dessa maneira, amplia os seus espaços de opção e ação. É o “mundo existente”, o âmbito no qual o sujeito se individualiza e realiza.

O ser ético ou eticidade é obra do indivíduo ou sujeito. É ele quem a cria, mas não pode fazê-la sem a supor, por sua vez, como fundamento. Desde sempre, o sujeito está no âmbito da eticidade, que o cria, e à qual ele cria. É um contínuo jogo dialético entre o fundamento ético e a ação do indivíduo. Não se trata de ver qual é o primeiro e qual é o segundo. Não há primeiro nem segundo, mas sim processo dialético⁸.

Na *Fenomenologia do espírito*, o ser ético ou eticidade é a polis, o Estado no qual, segundo afirmava Hegel desde os seus escritos de juventude⁹, os homens viviam completamente compenetrados nos seus deuses, nas suas leis, nas suas instituições, na medida em que eram obra sua. Adoravam deuses que eles mesmos haviam criado, faziam a guerra que eles mesmos haviam declarado. Ou seja, viviam completamente integrados ao seu *ethos*.

Ethos significa refúgio, guarida, casa. É o âmbito no qual se encontra refúgio, segurança, paz. Pode ser a toca de um animal, o ninho de um pássaro ou a caverna do primitivo. Por extensão, a natureza como âmbito, com as suas leis e as suas chaves. Dessa maneira, tanto

8 Na *Lógica*, Hegel desenvolve a relação entre pôr e pressupor. O sujeito só é tal se pondo como sujeito, mas não pode se pôr do nada. Só pode fazê-lo a partir do pressuposto. Marx expressará isso na Tese III sobre Feuerbach, aduzindo que se as circunstâncias fazem o homem, é este quem modifica as circunstâncias.

9 “Enquanto homens livres, obedeciam a leis que eles mesmo haviam se dado, obedeciam a homens que eles mesmos haviam designado para o mando, conduziam guerras que eles mesmos haviam decidido, ofereciam os seus bens, as suas paixões, sacrificavam mil vidas por uma causa que era a sua. Não ensinavam nem aprendiam máximas morais, mas as exerciam por ações que podiam considerar como exclusivamente próprias” (Hegel, 1978:150-151).

os vegetais quanto os animais estão no seu *ethos*, na natureza. Cada espécie conhece as suas leis e as suas chaves. O animal doméstico está fora do seu *ethos* próprio. Por isso, ele não pode ser simplesmente recolocado na natureza, porque já desconhece suas chaves e logo perecerá nas garras dos que as conhecem.

Na polis, Hegel via o grego completamente submerso no seu *ethos*. Com o aparecimento do indivíduo como indivíduo, ou da auto-consciência, que dramatizam as tragédias de Esquilo e Sófocles e celebram as comédias de Aristófanes, a eticidade, a riqueza da qual se nutria o grego, é derrubada, e o homem fica reduzido ao átomo voltado para sua propriedade que o império romano conheceu.

O sonho da ressurreição da polis com a Revolução Francesa, da qual o jovem Hegel participou, desapareceu com as traumáticas experiências do terrorismo jacobino e da mesquinhez do diretório. É a partir desse momento que Hegel, ao descobrir a ação da negatividade revelada a ele por esses acontecimentos dolorosos e pela tragédia de Édipo, que se produz o seu grande descobrimento da dialética, e, com ele, a reformulação do conceito de *eticidade* –*Sittlichkeit*–, que implica não apenas o momento universal da polis, universalidade imediata, mas também o da particularidade. Desde então, a eticidade em seu sentido pleno significa o Estado moderno.

As leis e instituições constituem a objetividade e estabilidade do ético, que faz com que este não se encontre sujeito à opinião e ao capricho subjetivo. Inserido o indivíduo nesse âmbito ético, ele conquista a sua liberdade. As instituições fundamentais que os constituem são a família, a sociedade civil e, sobretudo, o Estado.

A dialética da eticidade compreende:

A) O espírito moral objetivo imediato ou natural: a família. Esta substancialidade desvanece-se na perda da sua unidade, na divisão e no ponto de vista do relativo; torna-se então:

B) sociedade civil, associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências, por meio da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas. Este Estado exterior converge e reúne-se na

C) Constituição do Estado, que é o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada (Hegel, 1997: 149 - § 157).

A família é, pois, o universal abstrato, imediato. As mediações ainda não estão colocadas. Pertence já ao âmbito ético, mas este se encontra ainda lastreado de natureza, da primeira natureza. É o ético em-si.

Quando aparece o particular, o indivíduo que já não é filho, mas sim cidadão, quebra-se a unidade substancial, imediata, da família, e se forma a sociedade civil que se supera no Estado.

6. A SOCIEDADE CIVIL, A ECONOMIA POLÍTICA E OS PROBLEMAS SOCIAIS

A *sociedade civil –bürgerliche Gesellschaft–* está constituída por indivíduos independentes aos que, enquanto sociedade civil, só os unem, por um lado, as suas necessidades materiais, e, pelo outro, as leis, o direito, que pertence ao universo formal do entendimento, destinado a proteger a segurança das pessoas e a propriedade. Conformam o que Hegel denomina um Estado exterior, uma defesa frente ao externo. Este se interiorizará e se superará no Estado.

É o momento da particularização, do indivíduo como indivíduo, que agora, rompendo com a unidade substancial da família, decide a sua profissão, a sua vocação, a sua carreira, as suas atividades. Afirma-se como particular. O universal permanece em seu momento de abstração. Os indivíduos entram em contradições de tal maneira que “em suas oposições e complicações oferece a sociedade civil o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria” (Hegel, 1997: 168 - § 185).

Hegel não é cego diante das desigualdades e injustiças próprias da sociedade civil, sobre as quais já se havia estendido Rousseau no célebre *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. Tentará encontrar a sua solução de diversas maneiras, tal como veremos em seguida.

A sociedade civil tem a sua origem essencial na aparição do sujeito como tal, ou da autoconsciência como autoconsciência, “a reflexão infinita da consciência de si” que foi o motor da destruição da polis no século IV a.C., dado que não estava preparada para que o indivíduo como tal tivesse ali cabida. É o desespero de Platão e Aristóteles, que buscam a forma de fundar novamente a polis para que esta pudesse se sustentar.

É o surgimento do indivíduo como indivíduo, do particular como particular, que é, ao mesmo tempo, universal, e o é essencialmente. Na sociedade civil, o universal permanece na abstração própria do entendimento. A não compreensão desse nível do desenvolvimento dialético dá lugar às soluções incompletas e, portanto, falsas, na medida em que pretendem ser a solução definitiva para o problema, de Rousseau e do liberalismo.

Rousseau acredita na “*inocência* do estado de natureza”. O liberalismo considera “as necessidades, sua satisfação, os gozos e comodidades da vida particular, etc., como fins *absolutos*”. Isso o leva a considerar a cultura ou educação –*Bildung*– como algo exterior, como meio para aqueles fins. Porém, diz Hegel: “O espírito só tem sua reali-

dade porque se cinde em si mesmo, se dá esse limite e essa finitude das necessidades naturais e na conexão dessa necessidade exterior; e precisamente de modo a *se formar nelas* –*sich in sie hineinbildet*–, as supera e nelas ganha a sua existência –*Dasein*– objetiva” (Hegel, 1997). Em consequência, a sociedade civil, como momento dessa cisão do espírito, é um momento absolutamente necessário dele.

Em forma clara e brilhante, apresenta a estrutura da sociedade civil:

- A) A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema das carências;
- B) A realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça;
- c) A precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação (Hegel, 1997: 173 - § 188).

O primeiro momento, o do universal abstrato, é o momento da *economia*. Trata-se da satisfação das necessidades que se alcança mediante o trabalho, tanto o próprio quanto o dos demais. O trabalho nunca é algo meramente individual, sempre é social. Ao buscar a minha satisfação, consigo também a dos demais. Seria o tema da “mão invisível”, mas que só é parte da verdade. As instituições, e em especial o Estado, deverão intervir.

O segundo momento é a atenção à particularidade da propriedade, pela qual a *justiça* deve velar. Retorna, aqui, o tema do direito, tratado na primeira parte, referente ao direito abstrato. Aqui, Hegel se refere à necessidade de reconhecer a necessidade do direito, de seu conhecimento por parte dos cidadãos e da atuação dos tribunais.

O terceiro momento é o da reconquista do universal, agora mais concreto, por parte da *polícia*, isto é, da política do Estado voltado para o bem de todos os cidadãos e o da *corporação* como órgão de ação e formação para a universalidade do Estado para a classe formal ou burguesa, voltada para a particularidade.

6.1. A ECONOMIA, O TRABALHO E O PROBLEMA SOCIAL

O ser humano como indivíduo persegue a sua satisfação particular, e não pode deixar de fazê-lo, em coisas exteriores, que são a propriedade e as relações com os outros, que se dão mediante “a atividade e o trabalho”. “O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva mas aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros; esta aparência de racionalidade neste domínio finito é o intelecto, objeto das presentes considerações e que é o fator de conciliação no interior desse domínio” (Hegel, 1997: 173 - § 189).

Deparamo-nos, pois, com a economia política –*die Staatsökonomie*. É o âmbito da particularidade. Move-se por interesses egoístas. O universal é o próprio do entendimento, abstrato. Nos últimos tempos, teve um amplo desenvolvimento por obra de Smith, Ricardo, Say, autores que Hegel estudou e os quais ele cita. A plena reconciliação ou superação do homem não pode ser alcançada nessa esfera, pois não é a da razão e sim a do entendimento. O universal abstrato se impõe, de fora, ao particular.

As necessidades do homem devem ser postas em relação com as do animal. A partir de uma plataforma de coincidência na animalidade, produz-se uma grande diferença. Esta provém da superação da natureza por parte do homem, que faz com que as suas necessidades sejam, em princípio, infinitas. Não se pode pôr nelas um limite, como se faz com o animal, que se encontra fechado num círculo bem determinado de necessidades.

As necessidades se satisfazem mediante o *trabalho*. Este contém um aspecto teórico e outro prático em relação à cultura ou formação –*Bildung*– do homem.

É na diversidade das condições e dos objetos que intervém, que se desenvolve a cultura teórica. Constitui ela não só um variado conjunto de representações e conhecimentos, mas ainda uma mobilidade, rapidez e encadeamento das representações e conhecimentos bem como a compreensão de relações complicadas e universais, etc. É a cultura do espírito em geral e também da linguagem (Hegel, 1997: 177 - § 197).

O trabalho divide continuamente a matéria, fabrica objetos diversos, os move de um lugar a outro, os mistura, os pesa, os mede. Passa de um objeto a outro, os troca. Tudo isso faz parte da formação teórica do homem. Este, na medida em que vai transformando a realidade dessa maneira, vai desenvolvendo o seu entendimento, vai formando novas representações, vai enriquecendo a sua linguagem.

Junto com a formação teórica, a prática:

A cultura prática pelo trabalho consiste na carência que a si mesma se reproduz e no hábito da ocupação em geral. Consiste também na limitação da atividade pela natureza da matéria e pela vontade dos outros, o que obriga a um exercício em que se ganha o hábito de uma atividade objetiva e com qualidades universais (Hegel, 1997: 177 e 178 - § 197).

O trabalho na sociedade moderna vai conformando um homem que adquire o hábito da ocupação, hábito que, continuamente, se auto-produz. Ou seja, forma-se o homem trabalhador, o contrário do nobre ocioso. Aceita também que o seu trabalho está limitado tanto pelo ma-

terial que trabalha quanto pelo “arbítrio dos outros”, isto é, daqueles que possuem o capital. Forma-se o hábito do trabalho sobre a realidade material e adquire habilidades que lhe permitem passar de um tipo de trabalho a outro.

No entanto, o que há de universal e de objetivo no trabalho liga-se à abstração que é produzida pela especificidade dos meios e das carências e de que resulta também a especificação da produção e a divisão dos trabalhos. Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se mais simples, aumentando a sua aptidão para o trabalho abstrato bem como a quantidade da sua produção. Esta abstração das aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo, a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total. Em suma, a abstração da produção leva a mecanizar cada vez mais o trabalho e, por fim, é possível que o homem seja excluído e a máquina o substitua (Hegel, 1997: 178 - § 198).

A divisão do trabalho o torna mais simples. É evidente, pois já não se trata de realizar um trabalho completo, com um produto terminado, e sim apenas de realizar algumas tarefas encadeadas a outras, no final das quais sai o produto. O trabalho se reduz cada vez mais ao que Marx denominará o gasto da força de trabalho. O produzir torna-se abstrato, nunca se tem um resultado concreto que se possa realizar. A abstração do produzir permite que, no lugar do homem, se coloque a máquina. O trabalho se mecaniza e o trabalhador começa a ficar fora do círculo da produção.

Impulsionados pelo egoísmo, em sua mútua dependência, os homens criam um “patrimônio universal e permanente” do qual cada um pode participar de acordo com o próprio capital, as próprias habilidades, e, em geral, diversas circunstâncias arbitrárias. Tanto a riqueza de cada um como as próprias habilidades são desiguais. A desigualdade decorre tanto da natureza quanto do espírito. Este, em efeito, a produz continuamente como momento de sua própria realização, pois não pode se realizar sem se diferenciar. A pretensão de uma perfeita igualdade pertence ao âmbito do entendimento que, como já sabemos, abstrai e fixa a realidade. A razão aceita plenamente a desigualdade que é verdadeiro motor dialético.

Segundo o conceito, isto é, essencialmente, o espírito se divide em: “substancial ou imediata, reflexiva ou formal e, enfim, a classe universal” (Hegel, 1997: 180 - § 202). A classe substancial é a classe camponesa em geral, especialmente a nobreza ou classe proprietária de terras, mas incluindo também os camponeses em geral. É a classe mais estável, “porque as suas condições lhe dão um, modo de se realizar em que são meios secundários e reflexão e vontade próprias, a alma da classe substancial possui uma moralidade objetiva imediata que se funda na família e na boa-fé” (Hegel, 1997: 180 - § 203). Tudo isso faz com

que essa classe apresente como características próprias e diferenciais “a segurança, a firmeza, a permanência na satisfação das carências” que “não são senão as formas do universal e das encarnações em que a finalidade última da racionalidade se afirma nesses objetos” (Hegel, 1997: 181 - § 203).

Nas cidades, desenvolve-se a classe formal ou reflexiva, isto é, a burguesia. Hegel a denomina diversamente, como classe formal, reflexiva ou da indústria. Esta classe é formal em contraposição ao substancial da classe camponesa. Isso é assim porque esta, ao contrário daquela, não possui o conteúdo imediato. Deverá adquiri-lo, dá-lo a si mesma. Para isso, necessita da reflexão própria do entendimento. A classe da indústria particulariza o universal. Responde às necessidades particulares dos indivíduos da sociedade civil.

Para responder racionalmente a todas as necessidades da sociedade civil, a classe da indústria se divide, por sua vez, em três momentos da racionalidade. Os *artesãos* expressam a imediatez em relação aos *fabricantes* ou *industriais* propriamente ditos, que se encarregam de todas as necessidades particulares em toda a sua multiplicação. Mas os produtos não se perdem na completa dispersão das necessidades particulares, eles se recolhem no universal do *comércio*.

No entanto, o verdadeiro universal das classes, o universal concreto, pertence à “*classe universal* que se ocupa dos interesses gerais, da vida social. Deverá ela ser dispensada do trabalho direto requerido pelas carências, seja mediante a fortuna privada, seja mediante uma indenização dada pelo Estado que solicita a sua atividade, de modo que, nesse trabalho pelo universal, possa encontrar satisfação o seu interesse privado” (Hegel, 1997: 182 - § 205).

A classe universal é formada pelos funcionários do Estado. É universal na medida em que, segundo Hegel, estes não têm interesses particulares, pois seus interesses são os do Estado, a cujo serviço se consagram. É lógico que seja o Estado quem deva se encarregar de suas necessidades, no caso de que o patrimônio pessoal não seja suficiente. Seu trabalho universal deve lhes proporcionar as satisfações que os membros das demais classes buscam em atividades privadas¹⁰.

O terceiro momento da dialética da sociedade civil corresponde a “a política e a corporação”. Sob o título de “polícia”, Hegel trata de uma série de funções que o Estado deve exercer como universal. Deve velar pela segurança das pessoas, se encarregar da luta contra o delito,

10 O conceito de “classe universal” hegeliano exercerá uma marcada influência em pensadores posteriores, entre eles, Marx, Gramsci e os teóricos das elites, Mosca, Pareto e Michels. Para Marx, a verdadeira classe universal será o proletariado, o que recorrerá a seu único título de “humano” para revolucionar a sociedade. Gramsci, por sua vez, encontrará na classe universal a inspiração para o seu conceito de “intelectual orgânico”.

da regulação do mercado, da educação e das soluções dos problemas sociais gerados pela economia própria da sociedade civil.

Contra a concepção liberal que pretende solucionar o problema da distribuição dos bens gerados mediante a “mão invisível” do mercado, Hegel sustenta a necessidade da intervenção do Estado. Com efeito, “É sempre possível dar-se a oposição entre os diversos interesses dos produtores e dos consumidores; e, embora, no conjunto, as corretas relações por eles mesmos sejam estabelecidas, ainda poderá ser conveniente uma regulamentação intencional superior às duas partes” (Hegel, 1997: § 236).

A razão fundamental disso reside no fato de que os bens são oferecidos como mercadorias para o público, ou seja, não oferecidos ao indivíduo como tal, mas sim ao indivíduo como universal, como público que tem todo o direito de não ser enganado. Corresponde ao universal que é o Estado, em sua função de polícia, velar por isso. Como os indivíduos não podem abranger o todo da produção e comercialização com suas contradições, necessitam que haja “previsão e direção geral”, o que corresponde, evidentemente, ao Estado.

A educação não pode ser deixada nas mãos da família, porque está destinada a formar os membros da sociedade civil. Corresponde, em consequência, ao Estado a tarefa fundamental a esse respeito. Ao Estado corresponde, então, “o controle e a vigilância” sobre a educação, assim como a criação dos estabelecimentos públicos necessários¹¹.

O quadro pintado por Hegel da sociedade civil não tem nada de idílico. Muito pelo contrário: “quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas” (Hegel, 1997: 208 - § 244).

Rousseau havia analisado e denunciado as injustiças, distorções e corrupções que se encontravam na base da sociedade civil. Hegel toma devida nota disso e das análises econômicas de Ricardo, Smith, Say. A sociedade civil implica que muitos membros fiquem “por baixo do nível de um certo modo de subsistência”, ou seja, por baixo da linha de pobreza, com necessidades básicas insatisfeitas.

Isso conduz à “perda do sentimento do direito e da dignidade de existir pelo próprio trabalho e atividade”. O sujeito deixa de ser sujeito, pois ser sujeito é se fazer sujeito, o que só pode se realizar mediante o

¹¹ Losurdo chama a atenção para o tema, comparando a posição avançada de Hegel sobre as posições liberais, que privilegiavam o absoluto direito dos pais sobre a educação dos filhos.

trabalho e a atividade, ou seja, mediante a criação. O sujeito é privado da possibilidade de criar, ele é privado da possibilidade de se criar e, com isso, ocorre a perda da própria dignidade.

Origina-se, dessa maneira, “a plebe”, o despojo da sociedade, que receberá diversas denominações como “*lumpenproletariat*”, despojo, populacho, que forma um pólo de contraposição ao outro pólo, no qual se concentra cada vez mais a riqueza, o que gera irritação e mal-estar. O Estado, em sua função universal de polícia, deve buscar caminhos de solução para esse grave problema social.

Hegel passa revista às diversas soluções tentadas. Recusa a fácil solução por meio da esmola ou da caridade, porque “ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e honra” (Hegel, 1997: 209 - § 245). Mas também não se pode solucionar o problema por meio do pleno emprego, pois, dessa maneira, originam-se crises de superprodução.

Hegel é completamente consciente dessa contradição da sociedade civil, ou seja, do capitalismo, que Marx desenvolverá e fundamentará de forma inapelável. “Aqui se destaca –expressa Hegel– na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe” (Hegel, 1997: 209 - § 245).

A solução que ele finalmente propõe é de corte netamente imperialista. Trata-se da proposta de “colonização” de novas terras, com a qual o Estado encontra outros povos como consumidores, uma parte da população retorna ao princípio familiar e começa a dialética de um novo Estado, e finalmente consegue um novo campo de aplicação de seu trabalho.

Um problema especial se apresenta junto com a classe formal ou burguesia. Efetivamente, enquanto a classe camponesa ou agrícola participa do universal em forma imediata, mediante sua família em contato direto com o solo, e a classe universal não tem outras direções a não ser o universal do Estado, a classe formal está orientada para o particular. O que a move é um profundo egoísmo. Necessita, pois, de uma disciplina e uma educação voltada à universalidade do Estado. Essa é a tarefa da corporação.

Mediante a corporação, o particular se enraíza no universal, tem em seu seio o devido reconhecimento, sua dignidade de classe. Ou seja, é reconhecido não meramente como pessoa jurídica, mas sim como sujeito da corporação. De modo que a família e a corporação conformam “as raízes éticas do Estado”, o que equivale a dizer, a orientação para a universalidade concreta que só existe no Estado, o qual é a verdade da sociedade civil.

7. O ESTADO ÉTICO

7.1. O CONCEITO DE ESTADO ÉTICO

O Estado é a realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (Hegel, 1997: 216 - § 257).

“O Estado é a realidade da idéia ética”. Trata-se da realidade em sentido forte, da idéia ética, isto é, a eticidade em sua plenitude, em sua máxima realização. A plenitude da eticidade se realiza plenamente no Estado, que não deve ser concebido como aparato, mas sim como universal concreto, plena realização intersubjetiva, na plenitude do mútuo reconhecimento. A idéia ética é o “espírito ético”, isto é, o sujeito ético, o qual é “vontade clara”, porque a vontade é pensamento, é razão. É o próprio sujeito ético quem é vontade ou razão, ou vontade racional. Em consequência, ele se autoconhece.

É necessário ver o espírito ético que é o Estado em dois níveis, o da imediatez ou dos costumes, o primeiro momento do ethos, e o da mediatez, isto é, o da autoconsciência e da ação. O espírito ético, ou, em outras palavras, o povo, assenta-se sobre determinados costumes, ou seja, determinados valores vividos em forma consciente ou subconsciente. Estes se encontram profundamente arraigados no sentimento. Sobre eles se elevam o saber o e agir.

O Estado como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, assim este último fim possui um direito soberano perante o seu mais elevado dever (Hegel, 1997: 217 - § 258).

O Estado como espírito objetivo, a saber, como universal concreto que se realiza como intersubjetividade, como sujeitos que se reconhecem mutuamente, é a realidade em sentido forte da “vontade substancial”, a vontade em toda a sua dimensão criadora, transformadora. Essa vontade no Estado chega à universalidade. Não é a polis ou o feudo ou o império, nos quais só o universal pode se realizar, afogando o particular. É o Estado moderno no qual o particular se desenvolve em todas as suas dimensões no marco da sociedade civil.

O liberalismo pretende a subordinação do universal, ou seja, do Estado, ao particular, isto é, à sociedade civil, ou, mais especificamen-

te, ao mercado, à propriedade que, como sabemos depois de Marx, é o capital. Já o Estado ético pretende que o particular, o mercado, a sociedade civil, tenham o seu lugar, se desenvolvam, cresçam, mas como momentos da realização de todos no universal concreto que é o Estado.

É por esse motivo que o Estado é “autofinalidade” –*Selbstweck*. Mas não se trata do aparato do Estado, que planeja acima da sociedade civil. Não se trata do Estado despótico, que significa a dominação do universal abstrato sobre os indivíduos. Trata-se da vontade que é inter-vontade, do sujeito que é intersujeito, do povo livre, unicamente no qual se realiza a razão, que é a vontade racional. A vontade-razão. O sujeito que é o intersujeito, o racional em si e para si¹².

A finalidade do Estado é a realização da liberdade. É indispensável diferenciar, sem cindir o momento da liberdade plenamente subjetiva no âmbito da sociedade civil, e o da liberdade objetiva no âmbito do Estado. O conceito de liberdade sustentado por Hegel está influenciado pelo conceito rousseauiano. Trata-se do conceito substancial de liberdade frente ao conceito formal do liberalismo.

7.2. A DIALÉTICA DO ESTADO

A Idéia do Estado:

A) Possui uma existência imediata e é o Estado individual como organismo que se refere a si mesmo –é a constituição do Direito político interno

B) Transita à relação do Estado isolado com os outros Estados –é o direito externo;

C) É idéia universal como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais, o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal (Hegel, 1997: 225 - § 259).

7.3. O DIREITO POLÍTICO INTERNO

A liberdade concreta só pode se realizar no Estado, no qual se dialetizam e, em consequência, se superam, os âmbitos da particularidade e da universalidade: “O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio” (Hegel, 1997: 226 - § 260).

12 “É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada [...] Por conseguinte, em um povo livre, a razão em verdade está efetivada: é o espírito vivo presente” (Hegel, 2003: 250-252).

Filosoficamente, Hegel coloca dessa maneira o grande problema ao redor do qual giram a prática e a teoria política moderna, a relação entre o indivíduo como particular, como sujeito individual, e o universal da sociedade concretizado no Estado. Somos seres particulares-universais e somente podemos nos realizar na medida em que ambos os momentos encontrem a maneira de se dialetizarem.

Hegel sustenta que o Estado moderno encontrou a maneira de realizá-lo. A particularidade do indivíduo encontra o seu âmbito próprio de realização na sociedade civil. Frente a ela, o Estado aparece como Estado externo, como polícia que põe limites, como necessidade externa. Mas essa necessidade externa aparece também como fim imamente da sociedade civil. Isso significa que a sociedade civil, ou o conjunto de indivíduos que a formam, não têm sentido sem o Estado, se o espírito objetivo formado por uma intersubjetividade plena do mútuo reconhecimento.

Na família e na sociedade civil, desdobra-se à vontade a individualidade, que encontra sua universalidade nas instituições e na corporação. São essas instituições as que conformam a constituição, que não é outra coisa que a racionalidade plena, desdobrada e realizada. Não se trata do escrito da constituição, mas sim do constituir-se do Estado ou do espírito. Muito cedo, Hegel escreveu um texto não publicado por ele que tem como título precisamente *A Constituição da Alemanha*. Não se trata de um escrito, e sim da maneira em que estava constituído o império alemão.

A constituição significa o constituir-se do Estado, ou seja, o realizar-se do espírito objetivo que é o Estado. Em consequência, ninguém pode criar uma constituição, somente reformá-la. Como a constituição vai se realizando dialeticamente, “cada povo tem a constituição que lhe é adequada e lhe corresponde”. A constituição ou carta escrita pode não ser a adequada, mas a constituição do povo sempre é, porque não é outra coisa que o nível do seu próprio desenvolvimento.

Um estado moderno está constituído pelos denominados três poderes que se relacionam entre si dialeticamente:

- a) Capacidade para definir e estabelecer o universal –o poder legislativo;
- b) Integração no geral dos domínios particulares e dos casos individuais –o poder do governo;
- c) A subjetividade como decisão suprema da vontade –poder do príncipe. Nesse se reúnem os poderes separados numa unidade individual que é a cúpula e o começo do todo que constitui a monarquia constitucional (Hegel, 199: 246 e 247 - § 273).

Hegel faz uma classificação das formas de Estados com clara influência de Montesquieu e também de Vico¹³. Como sempre em Hegel, a classificação ou divisão não é metodológica, mas sim lógico-ontológica, e, portanto, histórica. Expressa a lógica própria do sujeito-Estado em seu desenvolvimento dialético.

O primeiro momento, o do em-si, o da substância, corresponde ao *despotismo* ou *monarquia despótica*. Todo o poder pertence ao universal imediato, abstrato, que é o Estado na pessoa de um particular, o monarca. Ausência de lei, só vale a vontade particular do monarca. Historicamente, corresponde ao Oriente. Só um é livre, o monarca.

O segundo momento é o da particularização ou para-si, no qual o universal começa a cindir-se em particularidades que ainda não conseguem se retrotrair à unidade do universal, ou seja, à sua fonte. Corresponde aos Estados *aristocráticos e democráticos*. Historicamente, nos encontramos com a Grécia e a república romana. Aqui, alguns são livres.

O terceiro momento é o do universal concreto ou em-si-para-si. As particularidades são retrotraídas à unidade do universal, agora universal concreto que se realiza na *monarquia constitucional*. Historicamente corresponde ao mundo moderno germânico. Agora, todos são livres.

As diversas formas de Estados anteriores se superam na monarquia constitucional, da qual passam a ser momentos: “o monarca é o único, no poder governamental intervêm alguns e no poder legislativo intervêm a multidão em geral” (Hegel, 1997: 247 § 273). De maneira que a monarquia constitucional é a verdade das demais formas de Estado. Esse é um dos pontos criticados por Marx, quando este começa a sua crítica a Hegel. Marx sustenta que a democracia é a verdade da monarquia, e não o inverso¹⁴.

7.3.1. O PODER DO PRÍNCIPE

Segundo a dialética, o primeiro é o universal abstrato, expresso no nível dos poderes do Estado pelo poder legislativo. No entanto, no texto publicado em 1891, Hegel começa o desenvolvimento pelo universal concreto expresso pelo príncipe ou monarca. Fundamenta isso na medida em que o primeiro em desenvolver é o conceito de soberania, que se encarna no monarca.

13 Sobre o tema da influência de Montesquieu quanto às formas de Estados ver Bobbio (1981: 115-146).

14 “A democracia é a verdade da monarquia, mas a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia na medida em que é inconseqüência com respeito a si mesma [...] A democracia é o *enigma* decifrado de todas as constituições” (Marx, 1968: 40).

O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade (§ 272), a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si, de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe, que vamos desenvolver em primeiro lugar (Hegel, 1997: 252 § 275).

O poder do monarca é o primeiro em ser desenvolvido porque inclui a soberania, que é o distintivo do Estado moderno. O monarca concentra em si a totalidade do Estado, na medida em que concentra os poderes, mas não como uma “soma”, e sim como uma “superação”. O monarca não pode prescindir da universalidade da constituição e das leis que são feitas pelo poder legislativo. Mas também não pode prescindir do poder governativo que aplica a universalidade as leis aos casos particulares.

A última decisão corresponde ao monarca, não como determinação subjetiva, mas sim como expressão da soberania, a totalidade do Estado que contém os diferentes momentos, as leis, a aplicação nos casos particulares como “momentos”. A soberania é uma característica essencial dos sujeitos. Só estes podem ser soberanos. São soberanos a respeito de todas as partes que os constituem, que, na verdade, não são partes, mas momentos. Hegel o define claramente:

Nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como ‘eu’ simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado (Hegel, 1997: 252 - § 278).

Ao não ser a monarquia feudal uma totalidade, um sujeito, por estarem os poderes distribuídos em feudos, corporações e comunidades independentes, não era soberana para dentro. Só podia sê-lo para o exterior. O despotismo, por sua vez, ao estar assentado na vontade particular de um monarca ou de um povo (oclocracia), não pode ser soberano de modo algum.

De maneira que o que constitui a soberania em seu sentido mais próprio e profundo é a totalidade do sujeito, no qual as particularidades são seus momentos. O Estado moderno é o sujeito no qual as particularidades, os poderes, os estamentos, as famílias, as corporações, são seus momentos. Esses momentos estão continuamente em tensão por dois movimentos contrários. Por um lado, tendem a se cindirem da totalidade do Estado, e, por outro, a se unirem cada vez mais.

Nos momentos de paz, acentua-se a tendência centrífuga, razão pela qual se faz necessária a atuação de cima, do poder do soberano, para manter sólida a unidade. Nos momentos de emergência, diferente-

mente, a soberania alcança o seu momento mais alto, e pode exigir até o sacrifício da própria vida.

A monarquia constitucional é a última forma de Estado, a mais perfeita, a que corresponde ao conceito de Estado. É por isso que Hegel se opõe à monarquia eletiva. O monarca não pode ser eleito porque não é produto do arbítrio, e sim momento do autodesenvolvimento dialético do conceito. Uma monarquia eletiva seria uma volta ao contratualismo, o que significaria destruir a eticidade.

7.3.2. O PODER GOVERNATIVO

Corresponde ao poder governativo subsumir o universal das leis estabelecidas pelo dever legislativo aos casos particulares. Isso implica que tanto os poderes judiciais quanto os policiais estejam sob sua dependência. É a tarefa dos funcionários do Estado, aos que Hegel denomina *classe universal*, que já estudamos aqui.

Não se pertence à classe universal por nascimento nem por nenhum direito especial ao que se possa aspirar. Quem quiser pertencer à classe universal e ser, dessa maneira, um funcionário do Estado, deve provar sua capacidade para cumprir as funções políticas mediante uma prova, o que garante “a todo cidadão a possibilidade de se dedicar à classe universal”.

Os funcionários de Estado não são “cavaleiros andantes” com suas prestações arbitrárias, nem “servidores estatais” só por necessidade, sem dever nem direito. Pelo contrário, o funcionário, como verdadeiro servidor do Estado, deve encontrar no próprio serviço do Estado, ao que deve estar completamente consagrado, a sua satisfação pessoal. Isso significa que deve receber do Estado um salário digno. Não pode se dedicar a negócios particulares.

Se não tiverem nenhum controle, os funcionários do Estado podem se desviar de sua função e se dedicar a negócios particulares ou praticar atos de corrupção em prejuízo do Estado. É por isso que devem estar submetidos a um duplo controle: de cima, exercido pela própria “hierarquia e responsabilidade”, e de baixo, pelas “comunidades e corporações”.

7.3.3. O PODER LEGISLATIVO

Corresponde ao poder legislativo a tarefa de instituir o universal em seu primeiro momento, ou seja, o universal abstrato, as leis, as que supõem a constituição. Esse último ponto é especialmente destacado por Hegel. A constituição está fora de toda determinação por parte dos legisladores, os que contribuem ao seu desenvolvimento mediante o aperfeiçoamento das leis.

Por outro lado, Hegel, frisa especialmente a participação dos outros dois momentos do conceito, ou seja, o monárquico, ao qual pertence a decisão suprema, e o governativo, ao qual se deve consultar para o conhecimento das particularidades sobre as que se deve legislar. Acrescenta ainda que o elemento “estamental” também intervém. Com esse adjetivo, ele se refere à participação dos estamentos, sobre os quais voltaremos imediatamente.

Chama a atenção que Hegel sublinhe a participação no poder legislativo dos outros poderes, quando isso é de todo evidente, dado que se trata de uma totalidade dialética. Não podemos senão pensar que constitui uma chamada de atenção sobre certas tendências estamentais a colocarem seus direitos por cima do direito universal do Estado, como pode ser visto na análise sobre “o desmascaramento completo da anterior oligarquia estamentária de Berna” de 1789 e o “exame crítico das atas da assembléia de estamentos do reino de Württemberg” nos anos 1815 e 1826¹⁵.

Ao falar do poder legislativo, Hegel faz especial menção do papel cumprido pelos “estamentos” e, com eles, a corporação, as associações e as comunidades:

Considerados como órgãos de mediação, as assembléias de ordem situam-se entre o governo em geral e o povo disperso em círculos e indivíduos diferentes. Delas exige a sua própria finalidade tanto o sentido do Estado, e a dedicação a ele, como o sentido dos interesses dos círculos e dos indivíduos particulares. Simultaneamente significa tal situação uma comum mediação com o poder governamental organizado de modo a que o poder do príncipe não apareça como extremamente isolado nem, por conseguinte, como simples domínio ou arbitrariedade, e assim que não se isolem os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos. Graças a essa mediação, os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa informe, uma opinião e uma vontade inorgânica, poderes maciços em face de um Estado orgânico (Hegel, 1997: 278 - § 302).

A racionalidade –*Vernünftlichkeit*– do Estado exige a existência dos estamentos e suas corporações, associações e comunidades como “meio termo” –*Mitte*– do silogismo que é o conceito ou a idéia desenvolvida. Efetivamente, a dialética universal abstrato-particular-universal-concreto é o silogismo maior-menor-conclusão, mas não o silogismo da lógica formal como é expresso pelo entendimento –*Verstand*– que o abs-

15 Cfr. “Cartas confidenciais sobre as antigas relações de direito público entre o país de Vaud e a cidade de Berna” em Hegel, 1978. “Exame crítico das atas da assembléia do reino de Württemberg nos anos 1815 e 1816”, em Hegel, 1987.

traí e paralisa, mas sim como ele é captado pela razão –*Vernunft*– que o torna a pôr em movimento¹⁶.

Os estamentos realizam a tarefa de meio termo dos dois silogismos. Por um lado, constituem-se como meio termo dos extremos do Estado e da sociedade civil, e, por outro, entre os próprios membros da sociedade civil e o governo. Sem os estamentos e suas corporações, a sociedade civil apareceria como uma simples multidão, um simples montão de indivíduos.

O poder legislativo da monarquia constitucional é formado por duas câmaras. A primeira câmara, câmara baixa ou câmara dos deputados, formada por membros pertencentes às “associações, comunidades e corporações”, e a segunda câmara, a câmara alta ou câmara da nobreza, que corresponde à classe substancial.

A classe substancial reúne uma série de atributos que a predis põem essencialmente para cumprir uma tarefa política fundamental. Efetivamente, fincada no universal imediato que é a família, por ser possuidora de bens imóveis “têm em comum com o poder do príncipe um querer que descansa sobre si, e a determinação natural que o poder do príncipe inclui em si” (Hegel, 1997: § 305). Ademais, seu patrimônio, independente tanto dos bens do Estado quanto da insegurança da indústria e do comércio e dos favores do governo, encontra-se garantido pela lei da primogenitura contra toda arbitrariedade. Além disso, assim como o nascimento do príncipe assegura ao Estado a sua estabilidade contra o arbítrio de uma eleição, o mesmo ocorre com o nascimento do filho mais velho.

Já a primeira câmara se constitui por membros da classe reflexiva, mas não escolhidos como indivíduos isolados, e sim como “uma das esferas essenciais da sociedade, um dos seus grandes interesses” (Hegel, 1997: 286 - § 311). Para ser deputado, é requisito, por um lado, um “patrimônio independente” e, por outro, “capacidade e o conhecimento das instituições e interesses políticos” (Hegel, 1997: 285 - § 310).

7.4. DIREITO POLÍTICO EXTERNO

“Enquanto Estado, o povo é o Espírito em sua racionalidade substancial e em sua realidade imediata. É pois o poder absoluto sobre a terra. Em relação aos outros Estados, o Estado é, por conseguinte, soberanamente autônomo” (Hegel, 1993: 301 - § 331). O poder absoluto do Estado sobre o território se fundamenta em que o Estado é “o espírito em sua racionalidade substancial”, o que equivale a dizer, é o sujeito em sua realidade imediata. O território adere ao Estado como a propriedade à pessoa.

16 É fundamental ler o desenvolvimento do silogismo na *Lógica*.

Assim como os sujeitos individuais lutam pelo reconhecimento e exigem um estatuto jurídico de reconhecimento, o mesmo acontece entre os Estados. Essa é a matéria do direito internacional, cujo princípio fundamental é que os tratados devem ser respeitados. Em relação à concepção kantiana da *paz perpétua*, esta descansaria sempre em considerações particulares, ou seja, de índole moral, religiosa ou de outro tipo, de modo que se veria constantemente afetada pela contingência.

7.5. A HISTÓRIA UNIVERSAL

A última palavra não é do Estado e sim da história, isto é, a dialética dos Estados. A história, dessa maneira, é o desdobramento dos momentos da razão, mediante a qual vão se realizando o aperfeiçoamento e a educação do gênero humano. Povos, Estados, indivíduos, são conscientes de seu interesse e agem em consequência. Mas são, ao mesmo tempo, instrumentos inconscientes do espírito universal.

Por outro lado, sendo a história “a configuração do espírito na forma do acontecer”, quer dizer, da “realidade natural imediata”, os estágios são “princípios naturais imediatos” e, portanto, encontram-se um fora do outro. Isso significa que o espírito vai se encarnando cada vez num âmbito geográfico determinado, isto é, num povo determinado. O povo no qual ele se encarna é o dominante, e só pode sê-lo uma vez.

O desdobramento do espírito que constitui a história se realiza de acordo com quatro princípios que se plasmam em quatro impérios:

- a) O primeiro princípio é o do “espírito substancial” que se plasma no *império oriental*. É o governo patriarcal, teocrático. Em vez de leis, reinam os costumes, as cerimônias, “o poder pessoal e o domínio arbitrário”. O lugar das classes é ocupado pelas castas. Sua ação para fora é apenas “fúria e devastação elementar”.
- b) O segundo princípio é “o saber desse espírito substancial” que se plasma no *império grego*. É a “unidade substancial do finito e do infinito, mas só como fundamento misterioso” que “se esclarece na beleza e na livre e serena eticidade”. A aparição da particularidade significará o seu naufrágio.
- c) O terceiro princípio é “o aprofundar em si do ser para si que se sabe em relação à *Universalidade abstrata*”, que se plasma no império romano. Produz-se “o desgarro infinito da vida ética nos extremos da autoconsciência *pessoal* privada e da *universalidade abstrata*”. O governo consiste num “poder frio e cobiçoso” sobre a dissolução da eticidade, em cujo lugar há uma disposição de átomos que conformam uma plebe corrompida. São pessoas privadas, âmbito do direito formal.

d) O quarto princípio é o retorno “da *oposição infinita*”, a reconciliação, “o princípio da unidade da natureza divina e humana, a reconciliação enquanto reconciliação da verdade e da liberdade objetiva”, que se plasma nos “*povos germânicos*”.

A reconciliação:

a) “Desdobra o *Estado* como imagem e realidade da razão, na qual a autoconsciência encontra a realidade do seu saber e querer substancial em desenvolvimento orgânico”.

b) “Na *religião* encontra o sentimento e a representação desta, sua verdade como essencialidade ideal”.

c) “Na *ciência* o conhecimento conceituado dessa verdade como uma e a mesma em suas manifestações, que se complementam no *Estado*, na *natureza* e no *mundo ideal*”.

BIBLIOGRAFIA

Bobbio, Norberto 1981 *Studi hegeliani* (Turim: Einaudi).

Bobbio, Norberto 1987 *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).

Bourgeois, Bernard 1972 *El pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires: Amorrortu).

Borso, Dario 1976 *Hegel, político dell'esperienza* (Milano: Feltrinelli).

Garaudy, Roger 1973 *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte).

Gramsci, Antonio 1975 *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno* (México: Juan Pablos Editor).

Gramsci, António 1975 *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (México: Juan Pablos Editor)

Hegel, G. W. F. 1971 *Frühe Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Hegel, G. W. F. 1972 *La constitución de Alemania* (Madri: Aguilar).

Hegel, G. W. F. 1976 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Hegel, G. W. F. 1976 *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Solar/Hachette).

Hegel, G. W. F. 1978 *Escritos de juventud* (México: Fondo de Cultura Económica).

Hegel, G. W. F. 1980 *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madri: Alianza).

Hegel, G. W. F. 1983 *El sistema de la eticidad* (Madri: Editora Nacional).

Hegel, G. W. F. 1983 *Lecciones sobre filosofía del derecho* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Morón). (Curso sobre “Filosofía do

- direito” que Hegel ministrou no semestre de 1818/19, segundo os manuscritos de Carl Gustav Homeyer e P. Wannenmann, com uma introdução de Karl - Heinz Ilting).
- Hegel, G. W. F. 1986 *Wissenschaft der Logik* (Frankfurt am Main: Suhrkara Verlag).
- Hegel, G. W. F. 1987 *Dos Escritos Políticos* (México: Universidad Autónoma de Puebla).
- Hegel, G. W. F. 1997 *Princípios da filosofia do direito* (São Paulo: Martins Fontes).
- Hegel, G. W. F. 2002 *Fenomenologia do espirito* (Petrópolis-RJ: Vozes/USF).
- Hyppolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Caldén).
- Kaufmann, Walter 1979 *Hegel* (Madri: Alianza).
- Locke, John 1980 *Ensayo sobre el gobierno civil* (Madri: Aguilar).
- Locke, John 2001 *Dois tratados sobre o governo* (São Paulo: Martins Fontes).
- Losurdo, Domenico 1988 *Hegel et les libéraux* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Luckács, Georg 1972 *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona-México: Grijalbo).
- Marcuse, Herbert 1976 *Razón y Revolución* (Madri: Alianza).
- Marx, Karl 1968 *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1971 *Die Frühschriften* (Stuttgart: Alfred Körner Verlag).
- Marx, Karl 1973 *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (Stuttgart: Philip Re-clam).
- Marx, Karl 1977 *Manuscritos: economía y filosofía* (Madri: Alianza).
- Pizzorno, Gallino e outros 1977 *Gramsci y las ciencias sociales* (México: Cuadernos de Pasado y Presente).
- Rizzi, Lino 1993 *Eticità e stato in Hegel* (Milão: Mursia Editore).
- Rosenfield, Denis 1995 *Introducción al pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires: Editorial Almagesto).
- Serreau, René 1964 *Hegel y el hegelianismo* (Buenos Aires: Eudeba).
- Taylor, Charles 1983 *Hegel y la sociedad moderna* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Valcárcel, Amélia 1988 *Hegel y la ética. Sobre la superación de la “mera moral”* (Barcelona: Anthropos).
- Weil, Eric 1980 *Hegel et l'État* (Paris: J. Vrin).

GABRIEL COHN*

TOCQUEVILLE E A PAIXÃO BEM COMPREENDIDA

“TOCQUEVILLE TEM O ESTILO TRISTE”, escreveu o crítico literário Sainte-Beuve. Certamente ele não poderia estar-se referindo a pouco cuidado com o texto, quando bem conhecia o sofisticado esmero da escrita tocquevilliana. Monotonia, escrita opaca e sem brilho, talvez? É bem difícil de imaginar isso, num autor que consegue produzir frases com a precisão e a pungência de “quem procura na liberdade outra coisa do que ela mesma é feito para servir”. Deixando-se de lado a má-vontade de Sainte-Beuve quando escreveu isso, o seu julgamento aponta para algo mais fundo, que depois outros leitores mais atentos iriam detectar. “Ninguém poderá deixar de perceber”, exagera o sociólogo norte-americano Robert Nisbet, “que o que distingue *A Democracia na América* da maioria dos outros livros sobre a democracia no século XIX é o elemento *trágico* que Tocqueville encontra na democracia”¹. Aqui estamos em terreno mais firme do que a observação de Sainte-Beuve, tão dura

* Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

¹ Intérpretes e comentaristas da obra de Tocqueville somente serão nomeados neste texto para dar o crédito devido à autoria das posições que defendem. Os textos correspondentes serão referidos na bibliografia, no final.

de resto quanto a do grande historiador e antigo mestre de Tocqueville, Guizot, que via nele “um perdedor que reconhece sua derrota”. Aludia nisso à retirada da vida pública que levaria Tocqueville, com toda a sua experiência parlamentar e ministerial, a resignar-se no período final da sua vida ao isolamento privado na atividade intelectual (para sorte da posteridade, pois disso resultaria essa esplêndida obra-prima que é *O Antigo Regime e a Revolução*). Pois o foco nessa dimensão trágica realmente permite iluminar uma faceta importante do espírito da sua obra; ainda mais quando associada ao que outro comentarista (o historiador norte-americano Hayden White) designaria como o componente *irônico* do seu estilo.

Para os propósitos deste texto esses traços de estilo são importantes na medida em que apontam para a experiência pessoal do autor, especialmente para a sua inserção, ativa e consciente como era, na vida política do seu tempo. A primeira questão, portanto, é como ele concebia esse seu tempo. E aqui encontramos o primeiro dos grandes temas que dão um perfil inconfundível à sua obra: a idéia de revolução, entendida como mudança irreversível. Pois é disto que se trata, quando Tocqueville reflete sobre o mundo em que lhe foi dado viver, marcado pela emergência de uma nova ordem. Mas a sua grandeza reside precisamente em que, para concentrar o foco da sua atenção no problema da grande mudança histórica, ele teve que travar incessante combate interno com a marca nele imposta pelo seu tempo e sua condição social (dois termos aliás, que, associados, definem o espírito da sua obra no que tem de mais íntimo). “Vim ao mundo no final de uma longa revolução, que, tendo destruído o antigo estado, não criara nada permanente. A aristocracia já estava morta quando comecei a viver, e a democracia ainda não existia. Meu instinto, portanto, não tinha como me empurrar cegamente seja para uma seja para a outra. Em suma, eu estava de tal modo num equilíbrio entre o passado e o futuro que naturalmente e instintivamente não me sentia atraído quer por um quer pelo outro”, escreveu ele em carta ao seu tradutor inglês, Henry Reeve, em 1837 (dois anos após a triunfante publicação, aos 30 anos, do primeiro volume de *A Democracia na América*).

O ponto decisivo consiste em que, ao elaborar essa experiência ao longo da vida, Tocqueville *põe em movimento* aquilo que nessa carta aparece como um equilíbrio. A equidistância entre duas épocas, que estaria na origem da sua peculiar atitude diante do seu mundo, assume no seu pensamento maduro uma transformação decisiva, que definiria o perfil de toda a sua obra. O que na origem era experimentado como uma situação polarizada, de equilíbrio, converte-se na idéia de uma situação de mudança. Mais do que isso. É concebido como um episódio no interior de um processo secular de transição, cujo caráter ele se empenharia em desvendar ao longo de toda a sua obra. Talvez a intuição

original do gênio de Tocqueville consista nisso, em saber converter em engajamento uma experiência original que o convidaria à indiferença. Pois não é de neutralidade diante de pólos equiparados que se trata, mas sim de enfrentar a tensão interna, a dinâmica que se esconde numa situação aparentemente estática de equilíbrio. Claro que se poderá objetar que a situação descrita por ele não é de equilíbrio, pois a aristocracia “já estava morta”. O problema é que isto não é uma constatação, é a sua *tese*, que ele irá buscar provar ao longo de toda a sua obra. Do contrário ele não cogitaria da idéia de sentir-se atraído por ela. Por mais que politicamente não tivesse mais vigência, a aristocracia não estava morta em outras dimensões. Até porque ele a sentia dentro de si; e por isso mesmo se tornaria particularmente sensível ao peso dos costumes (dos *moeurs*, do que hoje chamaríamos cultura) e do caráter individual em relação às leis e às instituições. Disso é um passo para alcançar a dimensão trágica que, nessa interpretação, ele perceberia no caráter mais íntimo da sua época. E esse passo é dado quando ele, não satisfeito em perceber a mudança, busca caracterizá-la na sua natureza peculiar e naquilo que a anima. E aqui se vê o alcance dessa redefinição decisiva. É que, partindo da experiência de uma situação de equilíbrio, na qual o peso poderia pender para qualquer lado, a sua reflexão o conduz a pensar a transição no seu sentido mais radical. Este sentido é o da revolução, para usar a sua própria linguagem. Ele a concebe como uma lenta, embora inexorável, translação do ponto de equilíbrio das sociedades, acelerada em momentos cruciais por erupções como na França de 1798. Este é o ponto: essa mudança é *irreversível*. Neste sentido preciso, é também irresistível. Perceber o caráter inexorável de algo com que não se identificava e que, no entanto, ansiava por compreender só poderia introduzir, na sensível elaboração de Tocqueville, esses traços trágicos, esse estilo triste, esse afastamento irônico.

Nenhuma dessas qualificações pode ser entendida isoladamente, entretanto. Tomemos a referência à ironia na sua escrita. Trata-se simplesmente da expressão de sua distância em relação àquilo de que fala: a democracia, que se consolida irresistivelmente, a aristocracia, que não tem como retornar? Mas, bem vistas as coisas, não há esse distanciamento, por mais que Tocqueville anseie por ele, não para manter-se afastado mas para melhor discernir onde intervir. A tensão entre a equidistância neutra e o engajamento encontra expressão no modo sempre *indireto* com que enfrenta os problemas. Ele sempre tem em mira outra coisa do que a letra sugere à primeira vista. Quando fala da América do Norte, pensa na França; quando fala na França, ao tratar das origens da revolução, adverte que não é simplesmente dela que se trata, mas de um processo universal. O cavaleiro entre duas épocas, entre dois mundos, entre duas impossíveis lealdades, não tem como fixar a atenção em uma sem invocar a outra. Mas —e aqui passamos do

registro irônico para o trágico— nesse enfoque sempre oblíquo exprime-se a própria impossibilidade desse distanciamento. Equidistante, mas envolvido pelos dois lados; com o coração num deles e a cabeça no outro; exigindo do trabalho intelectual simultaneamente a paixão e a imparcialidade: essas exigências contraditórias paralisariam figuras mais simples. Mas não Tocqueville, que tinha muito claro que “minha cabeça está a favor das instituições democráticas, mas meu coração é aristocrático”. Para essa inteligência animada por uma sensibilidade altamente diferenciada isso é só um desafio a mais, que se enfrenta refinando a visão (sua orientação básica é, aliás, claramente visual: suas imagens favoritas sempre invocam cores e matizes). Enfim, o mundo de Tocqueville é feito mais de alusões do que de declarações peremptórias. Assíduo leitor de Pascal, sabia apreciar o *esprit de finesse*. Incapaz de fixar-se num ponto exclusivo, traduz isso na aversão ao dogmatismo no plano dos princípios, e no recurso constante à comparação, no plano do método (e no modo inquieto na vida pessoal: um amigo comentou que ele era a única pessoa que partia de um lugar antes de chegar nele).

O leitor de Tocqueville poderá estranhar essa afirmação de que nele não há declarações peremptórias. Dizer, como ele diz, que a democracia avança movida por força irresistível e que nesse avanço se entre vê a Providência, não será suficientemente forte? Certamente é, mas é preciso ficar em guarda quando Tocqueville insiste em afirmações dessa ordem. A primeira pergunta a fazer, no caso, é sobre quem ele busca convencer ou mesmo advertir na passagem em que isso ocorre. Por que nessa específica passagem ele recorre com tanto empenho ao que ele próprio considera indispensável “para quem quiser fazer-se compreender”, que é o exagero, a formulação hiperbólica? No caso do caráter irresistível ou mesmo providencial do avanço da democracia, a interpretação que me parece mais acertada é a de que essas formulações retiram seu caráter retórico da natureza do seu destinatário: os grupos ultra-realistas e reacionários que sonhavam com uma restauração do poder com lastro aristocrático, da volta da sociedade aristocrática, enfim. É a eles que pretende atingir quando usa o recurso à Providência, chegando a aventar que a tentativa de deter esse avanço como que divino equivaleria a afronta a Deus; assim como é para retirar-lhes a pretensão ao acesso exclusivo à religião que afirma a íntima relação entre o avanço da democracia e o cristianismo. É a natureza dos embates políticos em que se engajou que dá o colorido próprio à sua retórica, e não a mera busca de efeitos. Para seus opositores reacionários seria cômodo se ele se ativesse à imagem de um equilíbrio histórico, que lhes permitisse esperar que a balança pendesse para o seu lado. Mas é precisamente por isso que ele é levado a enfatizar ao extremo que é de uma mudança irreversível que se trata, e que a velha sociedade européia não mais tem como conter o avanço da democracia. É verdade que, ao en-

fatizar essa dimensão retórica na invocação da providência por Tocqueville, deixo de lado outras dimensões, assinaladas por intérpretes autorizados. Assim, Marcelo Jasmin assinala a dimensão cognitiva do tema, que permite uma explicação não materialista de processos inexoráveis, e também a sua dimensão ético-política, relativa ao alcance e aos limites da ação livre na história, enquanto Werneck Vianna acentua que a retórica da providência permite afirmar o homem como ator da história e simultaneamente apartá-lo dela. Apesar de tudo, eu insistiria em que, no contexto, a dimensão retórico-política é fundamental.

Enfim, quando esse homem mais dado ao refinamento da alta conversação do que aos discursos altissonantes (não tinha talento algum para orador parlamentar) levanta o tom para reforçar uma posição convém distinguir entre a função retórica e o fundo do argumento. No caso, o argumento de fundo diz respeito ao caráter irreversível da democracia, e não à sua condição providencial. Não é a mesma coisa: o argumento da irreversibilidade de um processo é inteiramente secular, e aproxima Tocqueville de um dos grandes temas da sua época (ao lado da idéia do estado estacionário) em todas as áreas de pensamento. Ao transitar dessa idéia, que sozinha não lhe parecia bastante forte para convencer os interlocutores que tinha em mira, rumo à invocação de uma ordem providencial, ele se afasta de qualquer inclinação cientificista, sem no entanto subordinar sua análise dos processos históricos a uma visão religiosa. Como é usual nele, entre dois pólos opostos ele nem escolhe inequivocamente nem faz como o jovem de Verona, que invoca “uma praga sobre ambas as vossas casas”: ele fica com os dois, como referências cruzadas. Tocqueville fascina sobretudo pelas intuições fulgurantes, nas quais capta tudo o que de mais significativo está no ar e busca dar-lhe expressão, mesmo quando as palavras lhe faltam. (“A inteligência humana tem mais facilidade para inventar novas coisas do que novas palavras”, comenta ele ao ter dificuldade para nomear a associação entre democracia e despotismo). Nisso se manifesta um traço decisivo da sua pessoa e da sua obra: trata-se de um pensamento sempre voltado para as grandes questões do dia, embebido da experiência histórica coetânea mesmo quando parece perder-se em vãos seculares. Muito ativo, dotado de grande energia e capacidade de trabalho, soube extrair o máximo da experiência de vida que seu tempo e suas condições lhe proporcionaram.

Detenhamo-nos um momento no tempo de Tocqueville e nas suas condições. Nascido em 1805 de antigo tronco da nobreza normanda, em plena era napoleônica e com os ecos da revolução francesa ainda no ar (revolução que, no período do Terror, levava à guilhotina vários antepassados seus, e quase os pais), Alexis de Tocqueville acompanhou como jovem de formação jurídica e com precoces inclinações intelectuais e políticas o auge do período da Restauração pós-napoleônica, até

a revolução de 1830. Esse momento definiu uma inflexão decisiva na sua vida. Foram as dificuldades que então passou a encontrar na sua carreira na magistratura nesse momento que fizeram amadurecer no seu espírito um plano que já trazia há anos: o de observar diretamente o funcionamento daquela sociedade em que as tendências que vinham se desenvolvendo na Europa se apresentavam na sua expressão mais conseqüente e no estado mais puro.

Os Estados Unidos da América pareciam-lhe o lugar ideal para estudar uma sociedade de perfil democrático que, à diferença das européias, não registrara período de dominância aristocrática na sua história. Uma sociedade, portanto, em que a dolorosa transição européia do predomínio aristocrático para o democrático se apresentava como o avanço desimpedido da democracia, com traços nítidos e claros. Com esse plano em mente e um projeto de estudo das instituições penais americanas no bolso Tocqueville embarcou para os Estados Unidos da América em 1831, na companhia de seu amigo Beaumont, com quem redigiria substancioso relatório em 1833. O importante, claro, não era esse relatório, mas a análise do conjunto de observações que fizera sobre a organização e o funcionamento da vida democrática norte-americana. Quando a primeira parte desse trabalho foi publicada em 1835, com o título de *A Democracia na América*, Tocqueville viu-se alçado à fama, não faltando quem o saudasse como o novo Montesquieu (não por acaso, claro, dadas as reconhecidas afinidades entre os empreendimentos de ambos).

Seria, contudo, uma imprudência começar a discutir o conteúdo dessa obra sem ter em conta que ela, por melhor recebida que fosse e por mais que reivindicasse originalidade, não nascia do nada. Seu autor havia acompanhado intensivamente os grandes debates entre liberais e legitimistas que marcaram o período da restauração monárquica, especialmente nos anos 20. O grupo dos liberais ditos “doutrinários” incluía intelectuais eminentes, com forte presença na vida pública, como o historiador Guizot e o filósofo Royer-Collard. A contribuição desses pensadores que mais impacto teve sobre Tocqueville consiste numa renovação da historiografia, que ganha caráter mais marcadamente interpretativo e (se for permitido o anacronismo) “sociológico”. Estudiosos como Raymond Aron apontam para a inflexão da pesquisa historiográfica no sentido de cuidar das relações entre mudanças na estrutura social e mudanças nas formas de governo. E a análise da estrutura social se faz em termos das classes e das suas relações, com resultados dos quais a grande contrapartida a Tocqueville no século XIX, Karl Marx, também saberia tirar proveito. Com relação às aspirações nostálgicas dos legitimistas, os liberais tinham posição inequívoca. Para eles a insistência em infundir nova vida ao antigo regime era jogo perdido. O rumo da história era outro, mas nem por isso menos

preocupante. Os avanços da liberdade e também da igualdade eram bem-vindos (não sem alguns sustos), mas a persistência e mesmo o aprofundamento da centralização como traço característico da vida política francesa era vista com alarme. Um autor como Royer-Collard era explícito no tocante à associação entre centralização política e condições específicas da sociedade. Uma sociedade reduzida a “poeira”, atomizada, constitui solo propício à centralização do poder em escala nacional, sustentava ele. É para a forma da sociedade que se deve voltar os olhos, e não só para as instituições políticas: esta é a advertência que resultava dessas cogitações.

Temas dessa ordem povoavam a mente de Tocqueville nas suas andanças norte-americanas (e que andanças: pouca coisa ficou sem visita, sem falar da instrutiva passagem pelo Canadá meridional de colonização francesa). Na América ele esperava encontrar um modelo para a França, asfixiada pela centralização do poder, que, mesmo na ausência irrevogável do poder aristocrático, comprometia o avanço da liberdade e da igualdade. Para isso, no entanto, era preciso pensar a questão da democracia em moldes mais amplos do que os de caráter estritamente político-institucional. Ele já dispunha dos elementos para tanto. Era na forma da sociedade que deveria procurar a solução para o problema da caracterização da democracia. E ele a encontrou num traço básico das sociedades contemporâneas: a expansão da igualdade de condições.

Essa solução é notável, desde logo, porque propicia dois resultados altamente convenientes para a argumentação de Tocqueville. Em primeiro lugar, ao vincular a democracia à igualdade de condições sociais, ele deixa em aberto a questão dos nexos entre igualdade e liberdade, sem comprometer a primazia que, desde o primeiro momento, ele atribui à liberdade. Depois, porque lhe permite estabelecer uma relação precisa entre a democracia no plano social (igualdade de condições) e no plano político (igualdade perante a lei). É que, tomadas ambas em conjunto (e em Tocqueville esses dois planos jamais se separam, embora as relações entre elas não sejam lineares) a democracia como igualdade de condições figura como o conteúdo do processo irreversível e independente da vontade dos homens a que se referem suas formulações mais gerais a respeito da secular revolução democrática em curso no Ocidente cristão (pois é só deste que se ocupa). Figura, portanto, como a face natural, ou, na linguagem de Tocqueville, providencial desse processo. Isso abre o caminho para conceber-se o nível político da igualdade democrática como o campo da invenção, do artifício construído no exercício da liberdade, dentro dos limites dados em cada momento. Com isso Tocqueville logra falar da providência sem fatalismo e da ação livre sem voluntarismo. Essa concepção permeia toda a sua análise da democracia norte-americana e torna-se inteiramente explícita quando ele examina a relação intrínseca entre o princípio democrático da igual-

dade por um lado e a concentração do poder político e a centralização do governo pelo outro. O princípio da igualdade, sustenta ele, não só “sugere aos homens a noção de um governo único, uniforme e forte”, como também, ao penetrar em todas as suas relações, “ministra-lhes o gosto por ele”. Sua conclusão é que “nas eras democráticas que se abrem sobre nós, a independência individual e as liberdades locais sempre serão o produto da arte, e que a centralização será o governo natural”. Ou seja, a manutenção e expansão da liberdade nas sociedades democráticas são um problema político, de deliberação e legislação. Abandonado aos impulsos espontâneos da sociedade, tende a perder-se.

Nessas formulações encontra-se, na sua versão mais compacta, toda a sua análise da democracia na América. Recordemos os seus traços básicos. O ponto de partida é a constatação da crescente igualdade de condições sociais como um processo de alcance universal. Esse processo é visto pelo prisma da França pós-revolucionária, na qual ele se combina com elevada centralização, tanto no plano político (isto é, relativo ao governo nacional) quanto no plano que Tocqueville denomina administrativo (relativo ao governo no nível local), com base em uma burocracia altamente abrangente. De imediato manifesta-se o contraste com o caso americano. Neste, a igualdade de condições está na própria origem do Estado nacional, mediante essa notável inovação que é a organização federal (fonte de descentralização administrativa) associada a um governo central relativamente fraco no tocante à política interna, mas também não manietado pelos poderes das unidades federadas, graças ao engenhoso dispositivo constitucional que, de modo consentâneo ao princípio igualitário, estabelece como interlocutores da União os cidadãos privados e não os estados ou municípios. A questão que importa para Tocqueville, neste ponto, diz respeito à possibilidade de estabelecer-se na França a associação entre democracia e descentralização que se observa nos Estados Unidos. Ao encetar a sua viagem americana ele levava a esperança de encontrar nos Estados Unidos apoio na busca de uma solução para o problema que compartilhava com os liberais “doutrinários” franceses: como fazer frente à concentração e à centralização do poder na França? Em termos mais gerais: é possível conciliar igualdade de condições sociais, liberdade civil e centralização governamental e administrativa? A sua pesquisa ensinou-lhe muito sobre os Estados Unidos, e reforçou sua convicção de que a igualdade de condições sociais constituía a tendência dominante em escala mundial. Mas não lhe deu particular alento para o caso francês. Ficou demonstrado, para ele, que não há relação intrínseca entre democracia e descentralização. Na realidade, o resultado mais perturbador da sua análise é precisamente que a democracia (no sentido de igualdade de condições) é compatível tanto com um alto grau de descentralização, de liberdades civis e de autonomia política local quanto com um alto grau de centralização. Mais

do que isso, revela-se particularmente sujeita a uma nova modalidade de concentração de poder que, na falta de melhor termo pois o fenômeno é novo, Tocqueville designa como despotismo democrático.

Duas vertentes da sua análise o levam a essas conclusões. Primeiro, a constatação de que se o império da lei é da maior importância em regimes democráticos não é, entretanto, decisivo, pois depende da configuração dos costumes sociais para funcionar de modo favorável à liberdade. Segundo, que a própria operação do princípio democrático da igualdade, ao mesmo tempo em que propicia a emergência de homens com traços de caráter enérgicos, empreendedores e voltados para a solução dos problemas públicos, tende a fortalecer neles o gosto pelos negócios privados, em detrimento do envolvimento cívico. Na linguagem de Tocqueville, tende a gerar individualismo. Multiplicam-se, portanto, os riscos de que a expansão da igualdade democrática acabe trazendo consigo novas formas de despotismo, caracterizados pela concentração do poder, pela centralização administrativa e pelo peso crescente da burocracia na gestão pública, tudo isso no registro de uma dominação suave e bem aceita sobre indivíduos reclusos nos seus interesses privados. A disseminação do individualismo representa particularmente uma ameaça no que diz respeito à sempre problemática conexão entre igualdade e liberdade, por uma razão simples, mas decisiva. É que o individualismo como forma de conduta e como traço de caráter tem o seu solo na sociedade, exprime-se nos costumes. Não está, pois, diretamente sujeito às leis, mas, pelo contrário, contribui para moldá-las. Claro que nessa linha de argumentação está presente a preocupação mais funda de Tocqueville, que não é a expansão da igualdade (para ele um dado inexorável) mas a manutenção, se não a expansão da, liberdade.

A liberdade de que fala Tocqueville é concebida num registro mais aristocrático do que burguês, e constitui um dos pontos em que ele retoma grandes temas do pensamento político da antiguidade clássica. Nisto, aliás, ele fazia como Rousseau, de quem era leitor atento, levando um intérprete, Stephen Holmes, a comentar que os Estados Unidos desempenhavam no seu pensamento papel análogo ao de Esparta no de Rousseau: era a imagem de uma sociedade ideal, que não podia ser imitada pela França. Liberdade, para ele, não se resumia na não-interferência externa, mas significava, no melhor espírito “varonil” que reclamava de quem quer e merece ser livre, a capacidade de ser senhor de si, de se autogovernar, e (mais uma vez lembrando Rousseau, mas num registro diferente) de obedecer às leis em nome de ter participado na sua elaboração. Daí a máxima importância que atribui ao autogoverno das unidades políticas numa nação democrática e a sua satisfação ao ver em funcionamento na república federativa norte-americana o poder local, reforçado pelas associações voluntárias.

O autogoverno não é para ele mero dispositivo constitucional, mas é a própria forma política da liberdade. Pois nele não só se sustentam as instituições livres como se realiza o próprio aprendizado da liberdade. Nele criam-se homens de caráter independente, que, não estando submetidos a ninguém para gerir a sua vida, também não entregam a um poder externo, por mais benigno e tutelar que seja, a gestão dos negócios públicos locais e a escolha dos seus representantes em níveis estaduais e nacionais de poder. Por essa via, esse crítico severo da Ilustração acaba realizando a mais cabal tradução política do ideal iluminista da emancipação, até mesmo retomando, ao seu modo, o ideal da formação do cidadão livre e soberano.

Esta última expressão é importante. Tocqueville tem manifesto desagrado pela figura do Estado nacional soberano que domina o pensamento político moderno, entendendo que, ao implicar a concentração do poder em uma única instância, conduz de um modo ou outro ao despotismo. Mais vale, então, deslocar a soberania para o âmbito individual, na figura do cidadão capaz de contrapor sua força, somada à dos demais, ao monopólio despótico do poder. Nesses termos Tocqueville é levado a dedicar atenção à figura por excelência da democracia, que é a soberania popular. No entanto uma não é o prolongamento direto da outra. Estão em níveis diferentes, adverte ele numa anotação que acabou ficando fora do texto de *A Democracia na América* mas que é elucidativa: “A democracia constitui o estado social, o dogma da soberania do povo constitui o direito político. As duas coisas não são análogas. A democracia é uma maneira de ser da sociedade. A soberania do povo é uma forma de governo”. Mas a própria análise de Tocqueville mostra que a soberania popular não é por si uma garantia contra tendências despóticas, até porque ela própria está sujeita a suscitar-las. Além do clássico problema da tirania da maioria isso refere-se a algo mais profundo e inteiramente novo, suscetível de derivar da combinação entre soberania do povo e individualismo na sociedade. Trata-se da situação, tão temida por Tocqueville, em que, tendo o governo ocupado os espaços deixados vagos pela retração individualista para os âmbitos privados, o povo submete-se pacificamente à tutela de um governo cuja centralização plena foi suscitada pelos próprios atos soberanos dos cidadãos. Afinal, lembra Tocqueville, a concentração do poder em um só, que contrasta com todos os demais igualados na submissão, não é incompatível com o princípio democrático da igualdade. Não há como escapar à conclusão: se o estado social democrático é inevitável, que se evite a todo custo a centralização do governo, pois a combinação de ambos significa poder despótico. Esse esforço passa pela formação dos próprios cidadãos como portadores de caráter livre. Nesse sentido Tocqueville fala da necessidade de uma “nova ciência da política”, que incluía nas suas tarefas a de “educar” a democracia mediante a formação de homens independentes e capazes, na plena expressão do termo, de autogoverno.

A democracia, como um “modo de ser” da sociedade, é um dado de fato. É uma *condição social* de igualdade em que os homens vivem, sem ter que passar por sua vontade consciente. Por sua vez, a soberania popular, embora esteja em outro plano, relativo aos *princípios de governo*, só é eficaz quando profundamente arraigada nos próprios indivíduos. Não pode, portanto, ser pensada como externa à vida social. Numa certa passagem de *A Democracia na América* Tocqueville, que já se referira antes a ela como a “lei das leis” nos Estados Unidos, oferece uma formulação particularmente precisa a respeito. “Nos Estados Unidos a soberania do povo não é uma doutrina isolada, sem relação com os hábitos e as idéias correntes do povo. Pode, pelo contrário, ser encarada como o último elo numa cadeia de opiniões que une todo o mundo anglo-americano. Que a Providência tenha dado a cada ser humano o grau de razão necessário para dirigir-se a si mesmo nos negócios que interessam exclusivamente a ele é a grande máxima sobre a qual repousa a sociedade civil e política nos Estados Unidos”. E, após expor que essa máxima é aplicada em todos os níveis da vida social, desde a família até a nação, quando então se torna a doutrina da soberania do povo, ele comenta: “Assim, nos Estados Unidos o princípio fundamental da república é o mesmo que governa a maior parte das ações humanas. Noções republicanas insinuam-se em todas as idéias, opiniões e hábitos dos americanos, e são formalmente reconhecidas pelas leis. Nos Estados Unidos até mesmo a religião da maioria dos cidadãos é republicana, uma vez que submete as verdades do outro mundo ao julgamento privado”.

Ao descrever nesses termos a soberania popular nos Estados Unidos Tocqueville tem muito claro que esse quadro não é generalizável. Em particular, não se aplica à França. É que, para ele, a soberania popular não é um princípio abstrato, mas uma “opinião”. É, portanto, uma representação das coisas. E é também matéria para uma vontade. No caso, uma vontade peculiar e politicamente decisiva, que se traduz em querer ser livre. Ela define, portanto, o caráter político de toda uma sociedade, na exata medida em que esteja presente no caráter dos seus cidadãos. Na linguagem de Tocqueville, define o seu “caráter nacional”. Mas, ao apresentá-la como o elo final de uma cadeia de opiniões que atravessa a sociedade de ponta a ponta, ele simultaneamente expõe a sua força e a sua fraqueza. Embora ele próprio enfatize a solidez desse arranjo, que para ser modificado exigiria a sua substituição por todo um conjunto de “opiniões opostas”, a imagem da cadeia sugere o seu lado vulnerável, que decorre de ela ser suscetível de ser rompida pela mera retirada de um elo; especialmente se considerarmos que o elo mais importante é o último, que depende dos demais. Na realidade, os elos não precisam romper-se. Basta que se enfraqueçam em pontos importantes para que o exercício do autogoverno defina na prática. A exacerbação do individualismo pode ser suficiente para formar-

se aquilo que para Tocqueville era o pior cenário possível em sociedades democráticas.

Naquela que é provavelmente a passagem mais famosa da sua obra, ele tenta descrever no que consistiria essa situação extrema, à qual termos como tirania ou despotismo já não se aplicam. Por um lado ele vê “uma imensa multidão de seres iguais e semelhantes, absorvidos na procura de prazeres mesquinhos”, cada qual “existindo só e exclusivamente para si”. Por outro, vê um “poder imenso e tutelar”, que se eleva acima dessa multidão. Um poder “absoluto, minucioso, regular, providente e suave”, que se encarrega de tudo e esvazia toda e qualquer iniciativa própria dos cidadãos tornados súditos. No auge dos confrontos ideológicos que marcaram o século XX esse cenário foi interpretado mais de uma vez como uma espécie de antevisão dos regimes ditos totalitários. Mas só a cegueira ideológica pode levar a que se veja no cenário traçado por Tocqueville algo como uma antevisão do stalinismo ou do nazismo. O pior é que essa interpretação despreza o traço mais perturbador da construção tocquevilliana. É que ela se refere a sociedades *democráticas*, com todas as instituições próprias a elas em pleno funcionamento. Na realidade esse cenário é muito mais interessante e, bem examinado, impressiona pela capacidade de intuir tendências de longo prazo com a potência de visualização de um grande artista. O quadro assemelha-se mais a uma combinação entre duas faces das sociedades democráticas do século XX, ambas exacerbadas em seus traços extremos. Por um lado apresenta traços que sugerem aquilo que um século e meio depois seria chamado na França (usando-se termo que, esse sim, aparece literalmente em Tocqueville) de Estado-providência, a versão francesa do Welfare State inglês de meados do século XX. Por outro, apresenta traços do que seria a face social desse estado. E aí encontramos algo que se aproxima muito mais do retrato das condições das sociedades democráticas no final do século, na fase denominada neoliberal. Quadro incongruente ou síntese de gênio? Para quem procurava discernir grandes tendências vindouras nas sociedades democráticas, seria difícil esperar maior alcance de visão. Afinal, está em jogo um período de dois séculos, desde a revolução francesa até o final do século XX. No final acaba transparecendo o mal-estar de Tocqueville com ambas essas tendências que vislumbrava no horizonte longínquo e acabou combinando num único painel de poderosa imaginação. É verdade que, a despeito dos seus temores, revelou-se possível combinar o Estado de bem estar social, “provedor”, com níveis elevados e mesmo crescentes de organização da sociedade e de participação política.

Um dos traços mais acentuados desse cenário consiste sem dúvida na centralização plena do poder. Mas aqui interessa mais o outro traço, relativo à forma da sociedade. Nele manifesta-se quanto a vertente “sociológica” do pensamento tocquevilliano é tributária de uma

concepção muito clássica da política. O grande problema dessa forma nova de despotismo consiste em que ela repousa sobre a quebra dos vínculos que unem os homens uns aos outros. Essa formulação não é trivial. Tocqueville não fica restrito à imagem um tanto mecânica da “atomização” da sociedade ou da sua redução a “poeira”, como diria Royer-Collard. A ênfase está nos laços, naquilo que une. É sempre assim nele, e é desse modo que ele concebe a política, como exercício conjunto do poder estribado numa forma de convivência. Nesse modo de pensar um lugar importante está reservado para uma concepção do lugar e do papel da religião nas sociedades democráticas. A religião é entendida, nesse contexto, pelo ângulo da sua capacidade unificadora, de formadora de vínculos, de agregação enfim. “Como é possível que a sociedade escape da destruição se o vínculo moral não é reforçado na proporção em que se relaxa o vínculo político?”, pergunta ele com referência à república democrática. Formulações como essa levam um intérprete como Raymond Aron a afirmar que Tocqueville é “um liberal que gostaria que os democratas reconhecessem a solidariedade necessária entre instituições livres e crenças religiosas”.

No centro da sua preocupação com as sociedades democráticas está a questão de como manter juntos homens livres, sem que sua independência se converta em indiferença. Na realidade, se a “nova ciência da política” é chamada a “educar a democracia”, uma de suas metas certamente será o aprendizado do que ele designa por “arte da associação”. Nas memórias que escreveu para uso pessoal após 1848, ele tornou explícita a idéia de liberdade que se havia tornado “a paixão de toda a minha vida”. Consiste ela numa “liberdade moderada, regular, contida pelas crenças, os costumes e as leis”. Sem a arte da associação (que era espontânea nas sociedades aristocráticas mas tem que ser criada nas sociedades democráticas) nada disso é possível. Pois é dela que se pode esperar o duplo aprendizado da liberdade civil: a energia, a iniciativa, a confiança nas próprias forças por um lado, o autogoverno pelo outro. E autogoverno significa uma mescla de capacidade de fazer valer seus direitos e sua vontade com a capacidade de conter os próprios impulsos. Tocqueville tira partido, nesse ponto, da ambigüidade do termo autogoverno: participar por sua conta do governo e governar-se a si próprio (ou seja, conter-se). Crenças, costumes e lei: eis as três faces da imagem da convivência social que Tocqueville desenha na sua obra. As leis regem os costumes e os costumes moderam as leis, diz ele. Talvez se possa sustentar que as crenças moderam ambas, e as vinculam entre si —especialmente se entendermos crenças numa acepção ampla e não só religiosa no sentido estrito, a exemplo do “dogma” da soberania popular. Também sobre isso Aron tem algo a dizer. “O tema fundamental de Tocqueville é portanto o da necessidade, numa sociedade igualitária que quer governar-se a si mesma, de uma disciplina moral

inscrita na consciência dos indivíduos. Ora, a fé que criará essa disciplina moral é a fé religiosa”. Acrescentemos que essa fé religiosa pode ser altamente tingida de fé secular republicana, como ele constatou nos Estados Unidos. No conjunto, a sua viagem americana ministrou-lhe uma grande lição, comenta Pierre Manent, citando sua obra. Trata-se de “regrar a democracia com a ajuda das leis e dos costumes”. Aqui não há referência direta às crenças. Talvez porque Manent está atento para a circunstância de que nas sociedades democráticas o princípio dominante não é a virtude, mas o interesse.

Aqui chegamos num ponto particularmente complexo e fascinante do pensamento de Tocqueville. Esse pensador inteiramente absorvido pelo tema aristocrático dos vínculos que unem uns aos outros homens desiguais e com lugares bem definidos na sociedade vê-se na situação de buscar compreender um mundo social marcado pela ausência de lugares determinados e pela igualdade de condições, sem deixar de manter, num caso como no outro, a referência básica à liberdade. Numa passagem de sua obra sobre o antigo regime e a revolução ele comenta que havia liberdade no antigo regime, até mais do que após. Mas era uma liberdade “irregular e intermitente”, mal regrada, “sempre ligada à idéia de exceção e de privilégio”. E conclui, numa referência à sua tese central naquele livro, que muitos dos resultados da revolução não foram gerados por ela mas lançam raízes no solo do antigo regime, que “se essa espécie de liberdade desregrada e malsã preparou os franceses para derrubar o despotismo, ele no entanto os tornou talvez menos capazes que qualquer outro povo para fundar no seu lugar o império pacífico e livre das leis”. Mas o caso anglo-americano mostra que numa sociedade democrática isso é possível. Mais do que isso. Mostra que, numa sociedade desse tipo, o exercício da arte da associação permite aprender com a experiência e corrigir os defeitos da ordem social e as más conseqüências das ações. Ao mesmo tempo, o caso americano mostra que esse império pacífico e livre das leis só se efetiva quando é animado pelos influxos de idéias e costumes que lhe dão vida. “Nada é mais superficial do que atribuir a grandeza e a potência de um povo apenas ao mecanismo das suas leis”, escreve ele em outra passagem do mesmo livro. “Pois, nessa matéria, é menos a perfeição do instrumento do que a força dos motores que faz o produto”. (Teria ele usado essa surpreendente imagem dos motores, ao invés de paixões, sentimentos, opiniões ou então espírito, sem a sua viagem americana?) E, invocando o caso inglês, em que leis desordenadas e complicadas se comparadas com as francesas convivem com uma sociedade sólida e próspera: “Isso não advém da bondade de tais leis em particular, mas do espírito que anima a legislação inglesa de ponta a ponta. A imperfeição de certos órgãos não é empecilho, porque a vida é poderosa”.

As grandes mudanças que Tocqueville percebe e tenta retratar dizem respeito a uma sociedade atravessada de ponta a ponta pelo incentivo, não à virtude, que une os homens e os faz transcender seu âmbito privado, mas ao interesse, que separa os homens e os impele sempre de volta para o seu mundo pessoal. Nas novas circunstâncias de pouco valeria invocar o republicanismo clássico como solução. Mas Tocqueville tem mais afinidades com a posição republicana do que com o *laissez-faire* (ou, dadas as peculiaridades do seu modo de pensar, talvez fosse melhor dizer que ele não concebe um sem referência ao outro). Para fazer frente a esse problema ele lança mão de um recurso de grande audácia intelectual. Retoma o tema do interesse, mas para projetar no interior dessa própria noção a sua exigência de moderação, de autogoverno, de impulso regrado. Cria assim uma figura paradoxal à primeira vista: o interesse bem compreendido, em que convivem o impulso voltado para si próprio e a contenção em vista dos demais. “Pode-se imaginar uma sociedade na qual todos os homens, vendo a lei como sua obra comum, a amariam e se submeteriam a ela sem dificuldade. Cada homem tendo alguns direitos e estando seguro do gozo desses direitos, estabelecer-se-ia entre todas as classes uma espécie de confiança varonil e cortesia recíproca, tão afastada do orgulho quanto do servilismo. Compreendendo seus próprios interesses, as pessoas se dariam conta de que para gozar os benefícios da sociedade é preciso assumir suas obrigações. A associação livre dos cidadãos poderia então substituir a autoridade individual dos nobres, e o Estado estaria protegido tanto da tirania quanto da licença”. Esta passagem encontra-se já na introdução do autor a *A Democracia na América*, em 1835.

O tema é central, e dos mais difíceis. Antes de enfrentá-lo, aproveitemos, contudo, uma formulação específica na passagem citada para dar pelo menos uma parte do relevo que merece a dois aspectos do pensamento de Tocqueville. Em primeiro lugar, fica explícito que ele leva muito a sério uma concepção de sociedade que a define, num registro político, como a associação livre de homens livres. Ao mesmo tempo, trata-se para ele de uma condição que pode ser “imaginada”, talvez um pouco como uma idéia reguladora, que dá, no horizonte inatingível, a orientação para a ação correta, mas que seria desmesurado tentar realizá-la aqui e agora. O segundo ponto talvez seja um pouco mais controverso, mas me parece de fundamental importância para entender o “espírito” do pensamento de Tocqueville. É que ele, pensador medularmente político, vê os grandes problemas de uma perspectiva peculiar, segundo a qual o que é inteiramente inaceitável, o mal radical na vida social, mais do que a opressão é a *degradação* dos homens que ela provoca. É diante dessa degradação (algo que o agredia por ambas as suas lealdades mais fundas, a aristocrática e a cristã) que ele recua com horror. E é isso que ele entrevê na associação possível entre des-

potismo e democracia, essa nova e inominável forma de tirania que não agride, não oprime, não mata, mas não permite aos homens serem senhores de si.

Há, no curso da argumentação de Tocqueville, uma certa analogia entre a relação entre o interesse e a sua boa compreensão por um lado e, por outro, o individualismo e as associações civis. Em ambos os casos trata-se de prevenir a recaída no egoísmo, essa figura arcaica do “amor desmesurado por si mesmo, com exclusão de todos os demais”, que contrasta com o sentimento “maduro e ponderado” da privacidade individualista. Esta só se corrige pela participação voluntária nos negócios públicos, jamais pela imposição de um governo centralizado. Da mesma forma, o interesse bruto resiste a leis e mandatos, e só se modera a partir do discernimento do seu portador. Uma formulação possível para o problema que Tocqueville enfrenta nesse ponto é a seguinte: como civilizar (o termo é propositual, aqui) o interesse sem ter de recorrer a uma figura como a da vontade geral de Rousseau? Pois é aqui que tocamos o ponto sensível. Tocqueville pensa o problema moderno do interesse contra o pano de fundo do problema clássico da vontade. Isso significa que ele não abre espaço para essa fundamental mudança de ênfase no pensamento político moderno, que põe as preferências individuais no lugar da vontade. Isso tem significado direto para o seu tema central, que é o da liberdade. A idéia de interesse bem compreendido é inseparável da idéia de liberdade como capacidade de ser senhor de si. Do mesmo modo, a idéia do interesse como o ordenamento das preferências individuais é inseparável da concepção “negativa” de liberdade, como ausência de impedimentos externos. Em consequência, se nas repúblicas democráticas já não guardam vigência as virtudes, substituídas pelos interesses, e se estes, deixados soltos na sua lógica intrínseca, interpõem-se entre os homens e os separam, é preciso encontrar nas sociedades democráticas um correlato moderado da virtude, para poder moderar os interesses. A questão de fundo, claro, é a mais clássica possível. É a questão da *medida*, em contraste com o desregramento, e talvez não seja violência ao pensamento de Tocqueville se usarmos o termo justa medida.

Qual era, finalmente, a preocupação central de Tocqueville quando escreveu *A Democracia na América*? É possível, ainda que com enorme injustiça com essa obra excepcional, resumir em poucas palavras o que ele tinha em mente quando escreveu *O Antigo Regime e a Revolução*, que não será objeto de exame aqui. Trata-se de demonstrar a continuidade secular de processos que trabalhavam em profundidade a sociedade, que a revolução francesa mais acelerou do que gerou; em especial, claro, a centralização. Mas, no caso dessa sua primeira grande obra, há manifestações suas que causaram não pouca controvérsia entre seus intérpretes. Em uma carta escrita ao seu amigo Stoffels logo

após a publicação do primeiro volume do livro, Tocqueville torna explícito o seu objetivo ao escrevê-lo. A referência inequívoca é às condições e ao público na França.

Eu queria mostrar o que um povo democrático realmente é em nossos dias; e, mediante um retrato rigorosamente preciso, produzir um duplo efeito nos homens do meu tempo. Àqueles que imaginavam uma democracia ideal, um sonho brilhante e facilmente realizável, procurei mostrar que haviam revestido o quadro com cores falsas; que o governo republicano que apregoam, embora possa trazer benefícios substanciais da um povo capaz de suportá-lo, carece de todos os traços elevados que sua imaginação lhes atribuía e, sobretudo, que um governo como esse não pode ser mantido sem certas condições de inteligência e de moralidade privada, e sem uma crença religiosa que nós, como nação, não atingimos e que devemos buscar atingir antes de agarrar seus resultados políticos. Àqueles para quem a palavra democracia é sinônimo de destruição, anarquia, espoliação e assassinato, tentei mostrar que sob um governo democrático as fortunas e os direitos da sociedade podem ser preservados, e a religião, honrada; que, embora uma república democrática possa desenvolver menos as forças mais nobres do espírito humano, ela no entanto tem uma nobreza que lhe é própria; e que, afinal, talvez seja que a vontade de Deus espalhar felicidade em grau moderado sobre todos os homens, ao invés de acumular uma grande soma sobre alguns poucos, ao apenas permitir a uma pequena minoria que se aproxime da perfeição. Procurei mostrar a eles que, independente da sua opinião, a deliberação não mais estava em seu poder; que a sociedade tendia sempre mais no sentido da igualdade, e os arrastava junto com todos os outros atrás de si; que a única escolha era entre dois males inevitáveis; que a alternativa não era mais ter uma democracia ou uma aristocracia, mas consistia agora em uma democracia, sem poesia e elevação com efeito, porém com ordem e moralidade; ou numa democracia indisciplinada e depravada, sujeita a espasmos súbitos; ou então a um jugo mais pesado do que qualquer um que tenha atormentado a humanidade desde a queda do Império. Procurei diminuir o ardor do partido republicano e, sem desanimá-los, apontar para o único curso de ação sensato. Esforcei-me por conter as reivindicações dos aristocratas e por levá-los a curvarem-se diante de um futuro irresistível. De modo que, sendo menos violento o impulso de um lado e a resistência de outro, a sociedade possa encaminhar-se de modo pacífico para a consecução do seu destino. Essa é a idéia dominante no livro – uma idéia que envolve todas as outras, mas que poucos descobriram até agora [...] Mas tenho fé no futuro, e

tenho esperança de que chegue o dia em que todos verão claramente o que hoje apenas uns poucos suspeitam.

Talvez fosse demais esperar que, poucos meses após a publicação da obra, muitos leitores tivessem domínio sobre a complexa elaboração que ele resume nessa carta. Mas seu argumento é precisamente que, no seu cerne, trata-se de um livro simples, construído em torno de uma única idéia. Logo na abertura ele faz alusão à “idéia matriz” do livro, que estaria na sua gênese e a percorreria de ponta a ponta. A julgar pela carta que acabamos de ver essa idéia não concerne tanto ao conteúdo da obra, mas ao seu “espírito”, se não for abuso usar aqui esse termo. Refere-se ela ao esforço por induzir à moderação dois contendores (os partidários da aristocracia e os da democracia), em nome da demonstração de seu equívoco básico, ao não perceberem que os tempos mudaram e que o jogo é outro. Trata-se da aplicação pioneira e inteiramente consciente daquilo que para Tocqueville era uma exigência premente: uma nova ciência política para uma nova época. E essa ciência não poderia ater-se a descrever os novos fenômenos desse novo mundo, nem mesmo apenas buscar explicá-los, mas deveria ter um outro escopo, bem mais ambicioso. Deveria ser capaz de trazer à tona o caráter de uma sociedade, a sua fisionomia própria, no que tem de peculiar e no que compartilha com outras. Nesse sentido específico deveria operar de maneira comparativa e caracterizadora (não é de surpreender-se portanto a frequência com que se encontra na bibliografia a aproximação entre o trabalho de Tocqueville a os “tipos ideais” estudados por Max Weber). Deveria, finalmente, produzir resultados relevantes para os grandes debates do momento presente, ao trazer à vista as suas raízes mais fundas e ao colocá-los no seu enquadramento mais amplo.

Coerente com isso, ele não se furta a ir além de exprimir a exigência de uma nova ciência política e a formular as suas tarefas mais prementes. “O mundo político sofreu uma metamorfose. Novos remédios devem doravante ser procurados para novos males. Definir limites amplos, porém nítidos e firmes, para a ação do governo; conferir determinados direitos às pessoas privadas e assegurar a elas o gozo incontestável desses direitos; habilitar o homem individual a manter toda independência, força e poder original que ainda possui; elevá-lo na sociedade e sustentá-lo nessa posição; esses me parecem os principais assuntos para os legisladores nas épocas em que agora estamos em vias de entrar”, escreve ele.

A “idéia matriz” (ou “idéia dominante”, na citação acima) de *A Democracia na América*, que Tocqueville tanto prezava, está longe de ser tão inequívoca como ele imaginava. O autor de importante livro sobre o processo de elaboração da obra, James Schleiffer, prefere a idéia de soberania do povo. E outro comentarista, Stephen Holmes, apresenta

uma proposta que ilumina um aspecto importante da concepção de democracia de Tocqueville. Sustenta ele que, dado o gosto de Tocqueville pelas frases de efeito, uma boa candidata à condição de idéia matriz da obra estaria contida na frase que também aparece logo no início do livro: “A extrema liberdade corrige os abusos da liberdade, e a extrema democracia previne os perigos da democracia”. Para Holmes a idéia que fornece o fio condutor na obra é essa, de que a democracia é capaz de autocorrigir-se. Não se trata, aqui, de contrapor Holmes ao próprio Tocqueville; até porque estão em planos diferentes. Enquanto o autor fala da idéia que estava na sua mente enquanto escrevia, o comentarista, que não tem esse acesso privilegiado, procura no conteúdo da própria obra a resposta para o desafio proposto pelo autor, de encontrar a tal idéia matriz. Mas Holmes, fiel a Tocqueville ou não, tem um ponto a seu favor: A idéia que ele aponta é mesmo da maior importância. Pouco atrás foi citada a frase de Tocqueville sobre regar a democracia com a ajuda das leis e dos costumes. É o caso, agora, de lembrar que ela começa com a expressão “não se deve desesperar” de regar a democracia. Ele era cauteloso na sua afirmação, mas o próprio termo empregado mostra a importância que atribuía à questão. Na perspectiva de Holmes, a democracia política (o autogoverno) pode remediar as insuficiências ou deficiências da democracia social (a igualdade). É claro que ele sabe que uma é impensável sem a outra, mas é sempre interessante apontar para o caráter dinâmico da junção entre essas duas faces da mesma moeda.

Falando especificamente dos Estados Unidos, Tocqueville comenta que “a grande vantagem dos americanos consiste em poderem cometer erros que podem depois corrigir”. E este é o ponto. A democracia *pode* permitir-se cometer erros. Pois a questão não é de haver remédios, mas de ter como usá-los; e é precisamente isto que ela propicia. O problema, como ele próprio adverte em outro passo, é que a capacidade de corrigir erros demanda tempo. Há um aprendizado envolvido nisso. Significa isso que Tocqueville abre a possibilidade de se pensar a democracia como um grande processo de aprendizado.

Na realidade, a democracia não se limita a poder errar, mas faz amplo uso disso, de acordo com Tocqueville. Há passagens no livro em que se tem a impressão de que os americanos gastam boa parte do seu tempo corrigindo o que fizeram antes. Isso deve ser visto por dois lados. Primeiro, há uma condição muito objetiva para isso. Mais do que qualquer outro povo, os norte-americanos podem permitir-se cometer erros porque as características do seu país (escala continental sem ameaças nas fronteiras, etc.) são favoráveis. Nesse sentido as generalizações são temerárias. “Uma democracia só pode alcançar a verdade pela experiência; e muitas nações poderão perecer enquanto esperam as consequências dos seus erros. O grande privilégio dos americanos não consiste em serem mais esclarecidos do que outras nações, mas em poder reparar

os erros que tenham cometido”. Por outro lado, há, sim, uma conclusão geral que se pode tirar disso. É que não se pode esperar desempenho impecável de regimes democráticos, e que isso é uma condição intrínseca deles. A democracia imaculada é algo monstruoso, nessa perspectiva.

As vantagens desse regime são de outra ordem. Elas dizem respeito à outra face da ação moderadora de impulsos que as leis, os costumes e as crenças podem exercer. Essa outra face ele observou em abundância nos Estados Unidos, e certamente está entre o que mais o impressionou. Trata-se da enorme energia que o exercício da democracia desencadeia. “A democracia não dá ao povo o governo mais hábil, mas ela faz aquilo que o governo mais hábil é com freqüência incapaz de criar: ela dissemina por todo o corpo social uma inquieta atividade, uma força superabundante, uma energia que jamais existem sem ela, e que, por desfavoráveis que sejam as circunstâncias, podem gerar maravilhas. Nisso consistem suas verdadeiras vantagens”, escreve ele.

Não se poderia esperar de Tocqueville que fosse um entusiasta da democracia. Seu propósito era apenas o de ser leal. E esse ele cumpriu largamente. Claude Lefort vê no seu empreendimento uma singular capacidade de “detectar as ambigüidades da revolução democrática em todos os domínios”. Em cada momento da sua análise, diz ele, Tocqueville é levado a “passar da face ao avesso do problema, a desvendar a contrapartida do positivo –o que se torna um novo signo de liberdade– ou do negativo –o que se torna um novo signo de servidão”. Converter certezas em ambigüidades; não exorcizar o erro, mas indagar sobre a capacidade de emendá-lo: eis uma maneira interessante de refletir sobre uma realidade política nascente.

BIBLIOGRAFIA

- Aron, Raymond 1967 *Les étapes de la pensée sociologique* (Paris: Gallimard).
- Gantus Jasmin, Marcelo 1997 *Alex de Tocqueville: a historiografia como Ciência Política* (Rio de Janeiro: ACCSESS).
- Lefort, Claude 1984 “Tocqueville and Democracy” em Copp, D.; Hampton J. e Roemer, J. *The Idea of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Manent, Pierre 1982 *Tocqueville et la nature de la démocratie* (Paris : Julliard).
- Schleiffer, James 1992 *Como nació la Democracia en América de Tocqueville* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Werneck Vianna, Luiz 1993 “Lições da América: o problema do americanismo em Tocqueville” em *Lua Nova*, N° 30.
- White, Hayden 1992 *Meta-história; a imaginação histórica do século XIX* (São Paulo: EDUSP).

CICERO ARAÚJO*

BENTHAM, O UTILITARISMO E A FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

I

Propomo-nos a comentar aqui o pensamento político de Jeremy Bentham (1748-1832), a figura mais emblemática da corrente utilitarista britânica clássica. A título de complementação e contraste, breves referências a dois outros conhecidos utilitaristas, James e John Stuart Mill, também serão feitas.

Até seu envolvimento com o radicalismo inglês, durante a campanha pela extensão do sufrágio, nas primeiras décadas do século XIX, Bentham era conhecido como um “filantropista”, um “inventor” de projetos (por conta, entre outros, de minuciosos planos de reforma dos sistemas penal e educacional de seu país, o que, aliás, levou muitos de seus leitores do século XX a considerá-lo uma espécie de professor Pardal das Ciências Sociais) e um “legislador”. Bentham já tinha, então, graças à óbvia afinidade com a jurisprudência, um pensamento político mais ou menos desenvolvido. Mas sua defesa do sufrágio universal masculino, e do que denominou “democracia representativa pura”, trouxe uma inflexão importante nesse desenvolvimento, para a qual daremos atenção na parte final deste artigo.

* Professor do Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo.

A Bentham está intimamente associado tanto “utilitarismo” quanto, evidentemente, o princípio que justifica esse nome. Embora quase nenhum pensador político moderno antes de Bentham sói ser etiquetado como “utilitarista”, o princípio da utilidade que esse controvertido intelectual inglês famosamente anuncia em seu *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (publicado em 1789) não constitui propriamente uma novidade na tradição da filosofia moral. Bentham sabia disso, e sabia também da carga polêmica que o princípio carregava, mas o considerava suficientemente explicado por outros autores, tanto que nem se preocupou em debruçar-se sobre ele em detalhes. Dá-lhe por razoavelmente conhecido entre seus leitores e se atira sem mais delongas à missão para a qual se considerava especialmente vocacionado: expor todas as conseqüências desse princípio nas disciplinas jurídicas.

De fato, pelo menos desde o século XVII diversos filósofos britânicos e franceses vinham deixando atrás de suas reflexões morais traços bem marcados de um pensamento utilitarista. O próprio Bentham e seus discípulos evocam a obra do grande expoente da filosofia empirista moderna no século XVII, John Locke, como uma fonte inspiradora, e as dos que, atravessando o século seguinte, e apesar das enormes divergências entre si, seguiram o caminho aberto por ele: Berkeley, Hume, Adam Smith, para não mencionar os menos conhecidos hoje, mas avidamente lidos em seu tempo Hutcheson, Hartley, Paley, Priestley, Condillac e Helvécio (os dois últimos franceses). Mesmo no campo do direito Bentham sabia não estar sendo um inaugurador: antes de publicar a *Introduction*, ele já havia lido com entusiasmo um livro que essencialmente continha o mesmo princípio por ele cortejado – *Dos delitos e das penas*, do jurista italiano Cesare Beccaria. Ele próprio havia decidido escrever simplesmente por achar que uma abordagem mais rigorosa e extensa ainda estava por ser feita.

II

A novidade do benthamismo, portanto, é eminentemente prática: o argumento moral e político que os “utilitaristas” (como os seus seguidores passaram a ser chamados) elaboram a partir de uma filosofia e uma psicologia que, se não eram amplamente aceitas, pelo menos eram levadas muito a sério naquele tempo, e que eles próprios – a contribuição de Bentham, neste caso, é pequena se comparada com a dos Mill – procuraram apenas refinar.

Gostaríamos, seguindo essa linha de raciocínio, de abordar três proposições que aparecem logo no início da *Introduction*, não só para mostrar em que medida são desdobramentos do que vamos chamar aqui de “metafísica cartesiana”; mas principalmente para mostrar

como tais desdobramentos, inteiramente especulativos e abstratos na aparência, permitirão a Bentham, James Mill e Stuart Mill abraçarem um programa muito prático e concreto de amplas reformas políticas para o seu país. Tal programa terminará por afastá-los do círculo social a que estavam naturalmente destinados (seja por fortuna, formação intelectual ou pelos postos que ocupavam), o dos orgulhosos varões da aristocracia inglesa, e aproximá-los –o que constitui um acontecimento bastante raro na tradição intelectual inglesa até então– de um movimento de composição e teor eminentemente plebeus na defesa da “democracia representativa”, emprestando a este movimento uma armadura filosófica¹.

As três proposições que vamos destacar, e que aparecem no livro em questão, são na verdade complementares entre si e dedicadas a enunciar, de modo simples e enxuto, o princípio que guiará o autor no exame das leis. Assim,

a) “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer [...] Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos”.

b) O princípio da utilidade é simples decorrência da proposição anterior, como ele vai dizer em nota ao texto. Qual seja: “o princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável; da ação humana, digo, em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exercem os poderes de governo. A palavra ‘utilidade’ não ressalta as idéias de prazer e dor com tanta clareza como o termo ‘felicidade’; tampouco o termo nos leva a considerar o número dos interesses afetados; número este que constitui a circunstância que contribui na maior proporção para formar a norma em questão –a norma do reto e do errado”.

c) “Aqueles cujo interesse está em jogo” compõem, sempre, uma “comunidade”. O que é uma comunidade? “Se a palavra tiver um sentido, será o seguinte. A comunidade constitui um corpo fictício, composto de pessoas individuais que se consideram como

1 A aproximação de fato entre esses intelectuais e o radicalismo inglês é fartamente demonstrada pelo que é ainda hoje considerado o estudo mais completo do utilitarismo, o livro de Halévy (1955). No presente artigo, gostaríamos apenas de sugerir um vínculo interno, conceitual, entre as premissas filosóficas dos utilitaristas e as bandeiras políticas do radicalismo inglês.

constituindo os seus membros. Qual é, neste caso, o interesse da comunidade? A soma dos interesses dos diversos membros que integram a referida comunidade”².

Cada uma dessas três proposições marca um estudado distanciamento de uma longa tradição do pensamento moral que remonta à antiguidade clássica. Mas, como dissemos, Bentham não é o primeiro a fazê-lo. Aqui ele está apenas extraindo as devidas consequências, para o campo prático, da virada moderna, tipicamente cartesiana, da especulação metafísica. Isto é, o deslocamento da interrogação sobre a natureza ou essência dos objetos, e sua catalogação e hierarquização –predominante na antiguidade clássica–, para a interrogação sobre o sujeito que pretende conhecer os objetos. Essa virada leva os cartesianos a distinguirem claramente os objetos das “percepções” que supostamente representariam esses objetos (as “idéias”). As idéias sendo apenas percepções mentais, a elas, e só a elas, que o sujeito que pretende conhecer tem acesso direto, só delas ele tem conhecimento imediato. As percepções são, por isso, a matéria-prima de todo o conhecimento. Como então, a partir das idéias, podemos chegar aos objetos?

O próximo passo da investigação é catalogar as próprias idéias, e ver se elas possuem qualidades que as distinguem entre si. Alguns cartesianos vão propor o seguinte: boa parte das idéias deriva de nossos órgãos sensoriais (as “idéias sensíveis”), mas uma outra parte é puramente inteligível, isto é, habita nossas mentes desde sempre, como sementes plantadas por Deus, sem nada dever àqueles órgãos. Outros cartesianos, porém, vão propor pensar todas as nossas idéias e, portanto, todo o conhecimento que podemos alcançar sobre objetos, como derivadas das “idéias sensíveis”. Os defensores da primeira tese, o próprio Descartes entre eles, serão chamados “racionalistas ou inatistas”; os da segunda tese serão chamados “empiristas”.

A defesa mais conhecida do empirismo inglês no século XVII é au *Essay Concerning Human Understanding*, de John Locke, que Bentham leu atentamente em seus anos de formação. Ali estão enunciadas três coisas que interessarão especialmente ao nosso autor: 1) que todas as idéias podem ser quebradas em seus componentes mais elementares, ou seja, que as idéias ou são simples (não podem ser decompostas) ou são complexas, resultantes de uma associação de idéias simples; 2) todas as idéias simples são sensíveis, mas existem aquelas que representam qualidades que pertencem aos objetos (as qualidades “primárias”), e outras que não as representam, expressando apenas qualidades da mente que percebe (as qualidades “secundárias”). Assim, as cores, os

² Os textos citados aparecem no primeiro capítulo de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Sigo aqui a tradução para o português da coleção “Os Pensadores”.

sons, os odores –ao contrário da figura e da extensão– não pertencem aos objetos, mas são modificações da própria mente; 3) nossas idéias sobre o bem e o mal, nossas idéias morais, são idéias complexas. Mas derivadas de que idéias simples? Como todas as idéias simples são sensíveis, nossa primeira idéia de bem só pode ter sido uma sensação agradável (“prazer”) e a de mal uma sensação desagradável (“dor”). E é claro que a dor e o prazer não são qualidades dos objetos que as provocam, mas apenas modificações da mente.

Como veremos, Bentham acha que Locke nem sempre é consistente com essas afirmações, especialmente quando tem de lidar com conceitos jurídicos, tais como o de “direito natural”. Mas nosso autor tem nelas tudo o que precisa para fundar o princípio da utilidade e marcar seu distanciamento com aquela longa tradição da filosofia moral antiga a que nos referimos.

Associada a essa tradição está uma vertente do pensamento político de inspiração aristotélica, o chamado “republicanismo clássico”. Essa tradição, em primeiro lugar, jamais endossaria a idéia de que os seres humanos estão irremediavelmente sob o domínio desses dois “senhores”, o prazer e a dor, como afirma Bentham no começo da *Introduction*. Pois ela costuma distinguir e hierarquizar diversas “funções” no interior da alma, e atribuir à razão uma função superior e dirigente em relação às outras funções, as chamadas “apetitivas”, as paixões e as sensações mais simples de prazer e dor, e as “vegetativas”, ligadas à nutrição e reprodução. Uma vida sob o império do prazer e da dor é própria de animais ou escravos, ou porque suas almas não possuem funções inteligentes, ou porque não têm ou não foram educados para tê-las num grau suficientemente desenvolvido para dirigir a alma.

Essa mesma tradição distingue claramente a felicidade e as sensações de prazer e dor. A felicidade é o resultado da conquista do “bem supremo”, que é sempre um objeto separado da sensação. É claro que o sujeito feliz sente prazer, mas o prazer não é o elemento essencial, definidor, da noção de felicidade: há objetos dignos (“bens”) de serem buscados –e o principal deles é o que possibilita a felicidade–, e outros indignos (“males”); correlatamente, há prazeres dignos e indignos.

Em ambos os casos, Bentham pensa exatamente o contrário, como anunciam as duas primeiras proposições que destacamos acima. Pois, em primeiro lugar, a metafísica empirista que o inspira vai fazê-lo recusar a noção de um “bem supremo” que justifique a distinção entre felicidade e prazer. Na medida em que nossas idéias de bem e mal são originadas de sensações agradáveis e desagradáveis, a “bondade” ou “maldade” não são atributos dos objetos que supostamente provocam essas sensações, mas, como vimos, são apenas modificações do sujeito que sente.

É certo dizer, como faz Aristóteles, que “bem” é aquilo que é desejável, e “mal” aquilo que é indesejável. Mas o que é desejável/indesejável não pode mais ser um conjunto de objetos classificados como dignos ou indignos em si mesmos, e cuja apreensão leva à fruição de um prazer digno ou indigno. Pois a única coisa a que realmente temos acesso direto são as idéias, e entre elas as agradáveis ou desagradáveis. São essas últimas que apontam os fins de nossas ações. Quanto aos objetos que supomos provocarem tais sensações, esses são apenas instrumentais para aqueles fins. Não só não podem ser dignos ou indignos em si mesmos, como um mesmo objeto pode ser “bom” ou “mal”, dependendo das circunstâncias que os levem a produzir sensações prazerosas ou desagradáveis.

É também neste sentido que nossa inteligência, nossa capacidade de raciocinar, está subordinada àqueles fins. Pois se a razão fosse capaz de apontar qualquer outro fim independente, ao qual todos os outros estivessem subordinados, então teríamos de ser capazes de perceber idéias totalmente separadas das sensações, inclusive as de prazer e dor. Mas o empirista nega a possibilidade de qualquer idéia não derivada das idéias sensíveis. A razão não é “prática” porque nos faz querer tais fins independentes, mas simplesmente porque, a partir da experiência e da observação, nos permite conhecer quais objetos e circunstâncias mais provavelmente nos mantêm longe da dor e próximos do prazer.

III

Sobrevivências desse “republicanismo clássico”, de inspiração aristotélica, como um ideal de vida coletiva, são largamente reconhecidas no pensamento britânico, especialmente o inglês, durante o século XVIII, e servem como arma ideológica contra o regime parlamentar, “Whig”, instaurado no país após a Revolução de 1688³. Essa é uma das duas vertentes do pensamento político com a qual Bentham vai acertar contas ao elaborar sua própria visão. A outra é o contratualismo de inspiração lockeana, de que falaremos mais adiante.

Uma das imagens de vida coletiva mais características da tradição republicana clássica é pensar a comunidade política como um todo real, a partir da qual as partes ganham sentido. A família e os indivíduos são “membros” desse todo mais ou menos como a mão, segundo a famosa analogia de Aristóteles na *Política*, é um membro do corpo: a função da mão só ganha sentido, só é inteligível, a partir da visão de um todo, o corpo. A comunidade política também constitui um corpo, o “corpo político”, do qual os cidadãos, individualmente considerados,

3 Ver, entre outros estudos a respeito, o de Pocock, 1975.

são membros. O cidadão está subordinado à comunidade como a mão está subordinada ao corpo.

Como um todo real, a comunidade possui uma “alma” com diferentes funções hierarquizadas, às quais correspondem diferentes lugares sociais. Há funções intelectivas, superiores e centrais, que só a *polis* torna possível, na qual é exercida uma das atividades intelectuais por excelência, a deliberação⁴; e há funções inferiores, as apetitivas e vegetativas, subordinadas às primeiras, que correspondem às atividades de produção dos meios de subsistência e de reprodução da vida (a família) e de comércio. Como um todo real, essa alma coletiva possui uma vida moral independente, orientada para um bem supremo, a felicidade comum. Dessa perspectiva, dizer que o cidadão, individualmente, é subordinado ao corpo político é dizer que sua felicidade depende e é inseparável da felicidade comum.

O bem supremo define aquilo que é mais nobre e digno de ser vivido. Corresponde ao ideal de vida mais perfeito que um ser humano é capaz de atingir. A vida mais perfeita está ligada àquilo que é mais nobre no homem. A alma é mais nobre que o corpo, o que significa que a felicidade é resultado de uma atividade da alma. Mas a alma também tem funções mais ou menos nobres e dignas. As intelectivas ou racionais são mais nobres que as apetitivas e vegetativas, e é por isso que as segundas estão a serviço das primeiras. Assim, a felicidade é resultado de uma atividade da alma dirigida por sua parte intelectual (a atividade, ela mesma, chama-se “virtude”). No âmbito da comunidade, as funções intelectivas da alma correspondem às atividades deliberativas da *polis*. É na *polis*, como um cidadão que participa das deliberações da comunidade, que o homem pode realizar a vida mais perfeita. O bem supremo é a vida mais perfeita que o homem pode alcançar, e sua realização é a felicidade. Em consequência, a vida feliz, a “vida boa”, só pode ser alcançada através de uma vida política o mais ativa possível.

Como Bentham marca seu distanciamento dessa visão? A terceira proposição do livro que estamos comentando aqui faz isso claramente. Ali o autor quer definir “comunidade política” a fim de dizer qual é o “interesse da comunidade” que deve fundamentar todas as deliberações políticas, especialmente as que resultam em legislação. A comunidade política não é mais vista como um todo real: ela não passa de uma “ficção” cuja parte real são indivíduos, que é o que dá inteligibilidade ao resto. A comunidade não constitui um corpo com uma alma que

4 Em Aristóteles, a outra atividade intelectual por excelência é a contemplação filosófica, que é considerada a mais sublime de todas (ver o livro X da *Ética a Nicômaco*). Ela não é exercida na *polis*, mas só a existência da comunidade política a torna possível. Há, porém, muita controvérsia entre os leitores de Aristóteles a respeito da compatibilidade entre a vida política e a vida contemplativa.

pensa e sente. Quem pensa e sente são unicamente os indivíduos, são eles, e apenas eles, que buscam prazer e fogem da dor. O indivíduo é ele próprio um todo e é a soma desses pequenos todos que vai formar a comunidade. Do mesmo modo, a felicidade da comunidade não pode estar relacionada a um bem apartado dos indivíduos, mas deve ser, para Bentham, uma simples soma das felicidades individuais. Quanto maior a soma, maior a felicidade da comunidade. E o “interesse” da comunidade é a realização da maior felicidade que essa comunidade pode alcançar. Vale dizer, a maior soma possível de felicidades individuais.

Essa maneira de enunciar o princípio da utilidade está na base do famoso “cálculo felicístico” que Bentham sugere na segunda proposição que destacamos aqui. Se queremos chegar ao interesse da comunidade, precisamos levar em conta o número dos indivíduos envolvidos. Os seres humanos podem até ter diferentes capacidades intelectuais, mas todos –homens, mulheres, crianças– são considerados igualmente capazes de sentir prazer e dor. Todos são, desse ponto de vista, “membros” da comunidade política e possuem o mesmo peso no cômputo geral. Daí o adágio benthamiano: “cada qual conta por um, ninguém mais do que um”. Quanto maior o número dos beneficiados por uma determinada decisão política ou por uma legislação –diga-se, quanto mais essa decisão ou legislação permite uma maior fruição de prazer e uma menor exposição à dor de um número mais extenso de pessoas, maior a felicidade da comunidade, e este é o seu interesse⁵.

Mas há outra razão, além da crítica empirista à separação entre o objeto (o bem) e a sensação de prazer e dor –mas de alguma forma relacionada a ela– que leva Bentham a evitar uma definição de bem supremo ao modo aristotélico. É que nosso autor não pensa ser possível estabelecer um ideal de vida comum que maximize a felicidade de cada um e que, em consequência, maximize a felicidade geral. Não é tarefa do legislador estabelecer esse ideal de vida, pois os objetos e as circunstâncias que promovem a felicidade são tão variáveis no tempo e no espaço que um mesmo estilo de vida, se pode levar uma determinada pessoa ou grupo de pessoas a uma felicidade maior, pode também levar outros a

5 Mais à frente na *Introduction*, Bentham listará algumas variáveis que vão definir como uma soma de prazeres e dores pode ser feita: a soma é maior ou menor se os prazeres envolvidos são mais ou menos intensos, mais ou menos duradouros no tempo, mais ou menos férteis (isto é, se sua fruição agora dá ou não nascimento a novas fruições no futuro), mais ou menos extensos (envolvendo maior ou menor número de indivíduos). Assim, um prazer mais intenso agora pode não ser o mais duradouro, ou o mais fértil. De modo que um prazer sentido mais longamente no tempo pode substituir com vantagem, no cálculo da felicidade, um prazer mais intenso no presente, porém mais curto. Assim como um prazer que se estende a mais indivíduos pode substituir com vantagem um prazer mais intenso, mas que envolve um número menor de pessoas. Bentham, contudo, nunca conseguiu sugerir alguma maneira de medir a intensidade do prazer a fim de fazer a comparação.

uma grande miséria. Não há um estilo de vida coletivo, como na visão de inspiração aristotélica, que corresponda à perfeição da espécie. A legislação não tem que dispor sobre os fins das ações individuais, mas sim sobre os meios, e mesmo assim nem todos os meios, na medida em que a legislação é uma ação governamental que, para ser realizada, tem de onerar de alguma forma os membros da comunidade. Logo, é a dor que vai entrar com um sinal de menos no cálculo da felicidade.

A legislação penal, por exemplo, não só significa dor para quem sofre a pena, mas custos (na forma de impostos) à comunidade inteira para estabelecer e realizar a punição. Ela só se justifica se os benefícios estimados superarem aqueles custos e a dor imposta ao condenado⁶. Assim como os objetos que provocam sensações de dor ou prazer não são intrinsecamente nobres ou dignos, a legislação, e a atividade política de um modo geral, não é um fim em si mesma: no fundo, apenas os resultados que produzem devem ser levados a sério. A moral utilitarista é sim teleológica, mas por ser consequencialista, não por ser perfeccionista (como a republicana clássica).

A outra corrente de pensamento político muito influente no tempo de Bentham é o contratualismo de inspiração lockeana. Pode-se dizer que é a ideologia oficial do parlamentarismo whiguista. Já dissemos que Bentham não vê coerência entre a metafísica empirista de Locke e sua doutrina do direito natural, e a visão do contrato entre súditos e soberano daí resultante. Mas o principal problema com o contratualismo é bem prático: Bentham acredita ser essa a versão modernizada de um antigo mito da política inglesa –o mito do “contrato originário” entre o rei da Inglaterra e seus súditos no qual estes, em troca de sua obediência, obtêm do rei a promessa de manter inviolados seus “privilégios” (entre os quais, a segurança de suas vidas e suas propriedades), que está na base da defesa da *Common Law* feita por seu maior adversário no campo da filosofia do direito, o jurista William Blackstone.

É curioso que Bentham faça uma ponte entre o contratualismo e os princípios doutrinários da *Common Law*, pois os historiadores do pensamento político não se cansam de mostrar como a moderna doutrina do contrato serviu de inspiração para o ideal iluminista de um código legislativo racional, unificado, para os Estados nacionais europeus, que pusesse fim ao localismo e ao caos jurídico das instituições feudais. Mas esse foi um fenômeno eminentemente continental, graças a uma forte tradição de estudo do direito romano nas universidades alemãs, holandesas e francesas, no qual os contratualistas costumavam se

⁶ É baseado nesta idéia, na idéia que a pena é uma dor que só se justifica se produzir um benefício subsequente que a compense, que Bentham projetou o seu tão execrado (depois de Foucault, pelo menos) *Panopticon*, o sistema presidiário que propôs, insistentemente e sempre sem sucesso, ao governo inglês para reeducar criminosos.

apoiar para escrever seus tratados. Na Inglaterra, onde o direito romano não deitou raízes, encontraram-se maneiras de reconciliar, em parte pelo menos, a doutrina contratualista e a noção, muito cara à Common Law, de que as leis inglesas são depositárias de um longo antepassado de regras e práticas cujo espírito original deve ser continuamente resgatado pelo jurista, através de técnicas adequadas de interpretação.

Não por acaso, Bentham vai procurar, já num livro anterior à *Introduction* (aliás, seu primeiro livro, *A fragment on Government*, de 1776) desfechar um ataque simultâneo a conceitos típicos do contratualismo lockeano e aos fundamentos da *Common Law*, tais como aparecem na obra de Blackstone.

Bentham era ardente advogado de um Estado nacional unificado, coerente e ágil, livre do localismo e de um aparato governante com múltiplas fontes de comando, dois fenômenos que pensava serem doenças crônicas do governo inglês. Ele achava que um Estado assim racionalmente organizado era uma das précondições para a promoção, no plano político, da mais extensa felicidade dos súditos. Isso não seria possível, porém, se a leis que regulam as relações entre os súditos, entre os próprios governantes e entre os governantes e os súditos não fossem também tornadas coerentes, unificadas e ágeis. Enquanto elas estivessem fundadas numa vaga noção de tradição e antepassado –o que para Bentham significava deixá-las à mercê do capricho de uma corporação de juristas e advogados com suas “interpretações”, o Estado inglês continuaria sendo ao mesmo tempo fragmentado e arbitrário, isto é, um empecilho à promoção da felicidade geral. O grande progresso naquela direção, portanto, só poderia ser dado através de uma limpeza radical da parafernália de regras costumeiras e antecedentes em que se baseava a legislação inglesa, e a ereção, em seu lugar, de um código de leis baseado num único princípio diretor, o princípio da utilidade, que lhe daria ao mesmo tempo forma (coerência) e conteúdo: para Bentham, a soberania do moderno Estado nacional não é outra coisa senão a soberania da lei, a qual, em última análise, significa a supremacia do princípio da utilidade.

Qual o problema do contratualismo lockeano?⁷ Nosso autor pensa que essa doutrina é confusa e pouco econômica na construção de seu argumento. Seus pilares são a idéia de que os indivíduos gozam de certos direitos, ditos naturais, histórica ou logicamente anteriores à instituição do governo; e que os únicos governos legítimos são os baseados numa renúncia voluntária, por parte dos súditos, de alguns daqueles direitos à pessoa do soberano, em troca da garantia, por parte

7 A influência dos *Essays* de Hume na formulação da crítica que segue já foi destacada por diversos comentadores de Bentham, e nada temos a acrescentar a respeito.

deste, da proteção dos demais direitos. Para ser exato, um lockeano não precisa afirmar que este “contrato original” existiu de fato, embora muitos intelectuais whigs estivessem dispostos a defender que, no caso da Inglaterra, tal contrato foi mesmo um acontecimento histórico. O próprio Blackstone não faz isso. Basta afirmar que o contrato é uma “ficção” indispensável, uma ferramenta heurística para apreender os verdadeiros princípios do governo, quais sejam: que todos os homens nascem com iguais direitos, alguns deles irrenunciáveis, e que um governo legítimo pressupõe um consentimento dos governados, explícito ou tácito, às suas ordens e leis. O termo “tácito”, aqui, é uma maneira de circunscrever a improvável hipótese de que os súditos se reuniram, e tenham constantemente de se reunir, para dar seu assentimento às leis: se um indivíduo resolveu viver sob o manto protetor de um governo e se beneficiou dessa proteção, isso já implica assentimento às suas leis.

Por que esse argumento é confuso e pouco econômico? Porque ele não aponta claramente em que sentido os tais direitos naturais existiriam “anteriormente” à instituição do governo e por qual motivo fundamental os súditos estariam dispostos a dar seu consentimento aos governantes. A falta dessa clareza leva a uma multiplicação desnecessária de conceitos. Assim, vamos assumir que os direitos são anteriores ao governo ou num sentido histórico, ou num sentido lógico. Se num sentido histórico, isso quer dizer que as pessoas gozavam de certos direitos antes de existir governo. Mas para que, então, submeter-se a um governo? Para que os direitos fossem garantidos e protegidos. Se assim é, então as pessoas não possuíam esses direitos, apenas os desejavam – e o próprio desejo já denuncia a ausência histórica do direito antes da presença real de um governo. Por outro lado, essa constatação já mostra que os direitos também não podem ser pensados como anteriores num sentido lógico. O reconhecimento de um direito numa parte pressupõe sempre o reconhecimento de uma obrigação da outra parte em respeitá-lo. Toda obrigação neste sentido (aquela que tem por correlato um direito) implica uma lei reconhecida e que obriga igualmente a todos os envolvidos. Todos concordam, porém, que nenhuma lei é lei efetivamente sem a pessoa do legislador. Locke concorda com isso, tanto que vai afirmar a existência não só de direitos, mas de leis “naturais”, não escritas, promulgadas por um legislador divino. Mas é bem possível que as pessoas divirjam a respeito da verdadeira vontade deste legislador e, portanto, sobre o conteúdo dessas leis; e também é bem possível que algumas dessas pessoas não acreditem na existência de tal legislador. O que equivale a dizer que não existe um legislador comum e leis que obriguem a todos da mesma maneira. Conclusão: não é possível se conceber um direito sem ao mesmo tempo se conceber um legislador concreto, humano, efetivamente reconhecido como tal (leia-se: governo), que obrigue a sua observação.

O que é um governo efetivamente reconhecido? Embarcamos no problema do motivo do contrato original. A doutrina sugere que a vontade das pessoas, em si mesma, constitui um motivo suficiente, tanto dos súditos para obedecer, quanto o dever do soberano de proteger os seus direitos. Daí a suposição da “promessa”, que está por trás da figura do contrato, como se a promessa estabelecesse as obrigações recíprocas de soberano e súditos. Bentham dispara várias críticas a partir desse ponto. Primeiro, se o contrato fosse um acontecimento histórico, realizado em algum passado remoto, então as promessas feitas pelos fundadores só valeriam para eles, e não para seus descendentes: obrigações não passam automaticamente de pai para filho. Se não é necessariamente um acontecimento histórico (como pensam Locke e Blackstone), mas apenas uma ferramenta heurística, o motivo do contrato não pode ser a vontade pura e simples (consubstanciada na promessa), pois é incontestável que uma promessa fictícia não obriga a nada. Se o contrato há de ser uma ferramenta, é para descobrir o interesse comum que as pessoas teriam para obedecer a um governo. O que importa, portanto, não é a figura do contrato, mas esse interesse comum. Se há um modo mais direto de descobrir esse interesse, a hipótese do contrato é dispensável. Esse modo mais direto existe, e chama-se princípio da utilidade.

Além disso –Bentham poderia acrescentar, Locke é infiel à sua metafísica empirista, ao pensar que o consentimento livre, voluntário, já é, em si mesmo, um motivo para obedecer. Pois ter vontade é perceber um objeto desejável. Um objeto desejável é aquele que nos traz prazer ou nos afasta da dor. Esse é o verdadeiro motivo, essa é a base do interesse comum, não a vontade pura e simples. A idéia do consentimento é um acréscimo desnecessário. Se o governo promove o interesse comum, cujo princípio só pode ser o da felicidade mais extensa, independentemente do consentimento, ele já está moralmente justificado.

O mesmo tipo de crítica é desfechado contra o argumento caro aos defensores da *Common Law*: que as leis inglesas são legítimas por seu longo antepassado, pela longa tradição de sua prática. Assim como a obrigação de um contrato original não passa automaticamente de geração a geração, o tempo por si só não justifica a permanência das leis. Uma norma pode ter sido adequada num passado remoto, mas pode não sê-la mais hoje, ainda que praticada durante séculos. Se insistimos no mesmo caminho sem maior reflexão é por efeito do hábito, uma disposição da natureza humana. Um comportamento habitual não está fadado a ser bom: pode ser útil, mas também pode ser prejudicial. O mesmo pode ser dito de uma norma costumeira. Se prejudicial, é porque perdeu seu vínculo concreto com a felicidade geral. Neste caso, o princípio da utilidade prescreve a reforma.

IV

Tal como desenvolvido até aqui, o pensamento político de Bentham apresenta uma certa feição *tory*, especialmente no ponto de sua crítica ao vínculo entre consentimento e legitimidade do governo. Se não real, pelo menos a aparência de um Bentham *tory* paira de fato sobre sua biografia intelectual até o início dos anos 1800. Por volta de 1808, porém, Bentham inicia sua colaboração com James Mill, que acaba por convertê-lo para a causa do radicalismo, então em plena campanha pela extensão do sufrágio. A inflexão é profunda, e apresenta-se como uma oportunidade para aplicar o princípio da utilidade num terreno até então inexplorado pelo autor.

Estudiosos do benthamismo apontam a sua profunda decepção com o regime político então vigente na Inglaterra –cujos governantes, apesar das demonstrações de simpatia por parte de alguns ministros, simplesmente ignoram suas insistentes ofertas para reformar os sistemas judiciário e penal do país– como um dos grandes motivos dessa inflexão. Verdade ou não, é bem possível que os insucessos de Bentham tenham despertado sua atenção para a importância de se refletir não só sobre o conteúdo das ações governamentais (conteúdo da legislação, por exemplo), o que tinha sido sua maior preocupação até essa época, mas também sobre as formas de governo e, especialmente, sobre *quem* sustenta o governo.

Bentham concluiu que não basta convencer os governantes, através de uma batalha de idéias, a respeito de boas iniciativas ou bons projetos de administração pública. Ainda que convencidos de que tais iniciativas são capazes de promover a felicidade geral, um governo pode ter interesse em não promover a felicidade geral. Nosso autor começa a falar, com frequência, de “interesses sinistros” dos governantes de seu país.

Mas não se trata de uma demonização da aristocracia inglesa. Segundo Bentham, ocorre que a distinção entre governantes e governados, embora inevitável e útil em princípio, cria uma virtual distinção de interesses. Quando governantes e governados se vêem como dois grupos separados, como o são efetivamente, é bem provável que eles constituam interesses não só separados, mas divergentes. Assim, promover o interesse comum do grupo dos que governam pode significar uma coisa, e promover o interesse comum dos governados, outra. A partir dessa descoberta, passa a ser axiomático para Bentham que um governo sempre agirá no sentido de promover os interesses do grupo governante. Acontece que este sempre constituirá um grupo numericamente muito menor que os governados. Isto significa que um governo pode promover uma felicidade muito menos extensa que a felicidade geral. Em outras palavras, a mera existência de um governo pode implicar uma subversão do princípio da utilidade.

Pode, mas não necessariamente. Isso depende da forma de governo. A questão fundamental, sobre a qual Bentham vai insistir nos textos que escreve neste novo, e derradeiro, período de sua obra⁸, é a seguinte: existiria uma forma de dispor, institucionalmente falando, governantes e governados de tal maneira que tornasse mais provável que os governantes vissem seus interesses convergindo com o dos governados, isto é, uma forma em que mais provavelmente os próprios governantes se vissem obrigados a promover a felicidade geral a fim de promover seu próprio interesse? Invariavelmente otimista, Bentham responderá que sim, e esta forma chama-se “democracia representativa pura”.

Mas vejamos primeiro por que um governo tal como o parlamentarismo *whig* inglês, o “governo da aristocracia”, não pode responder satisfatoriamente aquela questão. Entender isso já nos ajudará a caracterizar a forma ideal de governo que Bentham está procurando. A razão fundamental é que o parlamentarismo *whig* é sustentado por uma ínfima minoria de eleitores constituída de grandes proprietários, funcionários de alta patente e pensionistas do próprio governo. Dada essa base eleitoral, trata-se de um governo de representação praticamente exclusiva da aristocracia, mesmo na Câmara dos Comuns. O que esse governo fará, inevitavelmente, é aplicar o princípio da utilidade de forma perversa: maximizar a felicidade daqueles cujo interesse está em jogo –no caso a aristocracia, em detrimento de todo o resto, isto é, dos que estão alijados da participação eleitoral. Do ponto de vista dos grupos excluídos, o governo da aristocracia é e só pode ser um governo de tipo despótico.

Evitar o governo despótico é, sem dúvida, um dos objetivos explícitos e comuns ao republicanismo clássico, ao contratualismo lockeano/blackstoneano e ao benthamismo. Mas o diagnóstico acima providencia a Bentham uma explicação de por que os outros dois concorrentes não providenciam remédios adequados para o problema. Para o sobrevivente republicanismo inglês do seu tempo, o remédio adequado ao despotismo é o “governo misto”, isto é, a constituição que absorve num só e mesmo governo as três formas simples –a monarquia, a aristocracia e a democracia (a idéia é sugerida na *Política* de Aristóteles, mas a sua apresentação mais explícita, introduzida aqui, encontra-se na *História*, de Políbio). O governo misto, ao submeter cada um dos componentes da constituição ao controle dos outros dois, seria a melhor maneira de zelar pela “virtude” dos cidadãos –seu ativo interesse em participar

8 Em linhas gerais, o argumento que segue aparece em vários panfletos publicados em favor da campanha em favor do sufrágio universal masculino, entre os quais *Plan of Parliamentary Reform, in the form of a catechism... showing the necessity of radical, and the inadequacy of moderate, reform*. Mas uma apresentação mais sistemática e rigorosa pode ser encontrada no *Constitutional Code*, livro publicado postumamente.

dos negócios da *polis* e conservar o bem comum— a qual seria o motor psicológico fundamental para garantir a “balança da constituição” e promover um ideal de vida coletiva.

Mesmo sem colocar o acento na virtude, o contratualismo lockeano reintroduz a idéia do governo misto na forma da divisão funcional dos poderes legislativo e executivo: na medida em que um se encarrega de dar as leis e o outro de aplicá-las, cada qual teria o interesse de cercar qualquer tentativa do outro de usurpar suas funções. Na tradição da *Common Law* a divisão de funções é um pouco mais complexa. O governo misto é uma constituição que perfaz uma “balança” dos interesses dos três componentes fundamentais da sociedade inglesa: os “comuns”, os “lordes” e o “rei”, a cada qual cabendo diferentes responsabilidades de governo. Mas na junção contratualismo/*Common Law* o objetivo fundamental do governo misto não é promover um ideal comum de perfeição (um ponto que coincide com a crítica de Bentham ao republicanismo), mas simplesmente o zelo pelos “direitos naturais” ou “privilégios fundamentais” dos súditos.

O remédio do governo misto apresenta, para Bentham, três defeitos centrais. Primeiro, um governo misto é um governo fragmentado, portanto um obstáculo ao Estado coerente, ágil e unificado que, como vimos, é pré-requisito para a promoção da maior felicidade. Segundo, o governo misto, como corretamente apontaram Hobbes e Rousseau, está em contradição com o conceito de soberania: “soberania limitada” é um termo sem sentido. Pois se soberania é expressão de vontade, ou ela é única ou simplesmente não é. Mas o governo misto é um governo de muitas vontades simultâneas. Bentham, contudo, é um defensor da soberania absoluta não só por razões de coerência lógica, mas porque ela é compatível com o princípio da utilidade⁹. Mais do que isso: dependendo de *quem* sustenta o governo, é a melhor maneira de evitar a perversão desse princípio. E aqui chegamos ao terceiro defeito do governo misto: ele é um obstáculo à soberania *popular*.

O que é a soberania popular? É a supremacia dos interesses das “classes numerosas”, isto é, da maioria. Ora, o princípio da utilidade prescreve a maximização da felicidade da comunidade política. Mantidas iguais as outras variáveis do prazer e da dor, a felicidade mais extensa é a maior felicidade do maior número. Logo, a soberania popular coincide com o princípio da utilidade. O problema de quem sustenta o governo seria irrevelante, se o interesse do governo, em qualquer forma, fosse sempre garantir a soberania popular. Mas nós já vimos por que, agora, Bentham pensa que isso não ocorre na prática. O problema de quem sustenta o governo é, sim, relevante.

⁹ Para um comentário mais extenso sobre essa questão, ver Rosenblum, 1978.

Em síntese, a única forma de garantir a soberania popular é entender o sufrágio para as “classes numerosas”, garantir a igualdade do voto (“cada cabeça um voto”), pois de outro modo estaríamos subvertendo o critério do número, que para Bentham é crucial, estabelecer o voto secreto (a melhor maneira de garantir a liberdade do eleitor) e submeter o governo assim escolhido a eleições periódicas. Bentham não tem nenhuma ilusão de que sua democracia representativa pura será um governo “do” povo. “Pura”, aqui, é um adjetivo para expressar a noção de soberania absoluta: “não mista”. “Democracia representativa” significa que o povo escolhe as pessoas que vão governá-lo. Tal como os outros governantes, os representantes também constituirão interesses próprios. Mas desta vez, graças à extensão do sufrágio e às eleições periódicas, estarão sob controle de uma classe muita mais extensa e variada de pessoas, e não apenas dos grandes proprietários, pensionistas e funcionários. E o problema central de Bentham é exatamente este: como evitar que os governantes, uma minoria, oprimam a maioria. Na democracia representativa, eles terão de dar um jeito de adequar seus interesses com os interesses desse eleitorado muito mais extenso. O princípio da utilidade se imporá de uma forma ou de outra.

Porque os republicanos se preocuparam quase que exclusivamente com a qualidade moral da cidadania, e os contratualistas defensores do regime *Whig* com a defesa dos “privilégios” dos cidadãos, nenhum dos dois interessou-se realmente em colocar na ordem do dia a extensão do sufrágio. Os primeiros porque pensavam que a democracia significaria um rebaixamento, uma corrupção, da virtude e da qualidade da política (daí os republicanos aristotélicos dizerem que o critério do número, sendo o que norteia as decisões da democracia, provoca um “desvio”, uma corrupção na forma legítima do governo dos “muitos”). Os segundos porque pensavam que se os pobres, as classes numerosas, participassem da eleição dos governantes, eles naturalmente escolheriam um governo comissionado a nivelar a riqueza e “saquear” a propriedade: por isso nenhum contratualista lockeano, apesar de toda a insistência na idéia do consentimento dos súditos, jamais pensou que isso implicava o sufrágio popular. Em suma, ambos puderam, na Inglaterra, se degladiar um com outro durante quase todo o século XVIII sem nunca colocar em xeque aquilo que, para Bentham, realmente mudaria o estado de coisas: o próprio governo da aristocracia.

Em oposição à “oligarquia *Whig*”, os republicanos pensavam, no fundo, apenas trocar uma aristocracia corrupta por uma aristocracia virtuosa. Esperança vã, pois o modo de vida moderno, em todo lugar, estava liquidando com a valorização das qualidades honoráveis de uma classe de “homens bons”, vocacionados por isso mesmo a exercer as altas responsabilidades do governo. A própria aristocracia inglesa, com seu apego a cargos e pensões, estava tratando de mostrar que sua au-

toproclamada honorabilidade já não passava de uma palavra vazia. Além disso, um Estado coerente, ágil e unificado requer um governo de profissionais, dedicados exclusivamente ao aperfeiçoamento da arte de governar, e não de amadores e diletantes, como os nobres, ainda que estivessem totalmente à disposição do governo. Mas, entre os republicanos, a ênfase na “virtude” se fazia em detrimento da competência técnica e administrativa. E o problema do governo é menos de caráter do que de conhecimento.

A defesa da democracia representativa feita por James Mill (1773-1836) segue, em linhas gerais, o mesmo raciocínio de Bentham, mas é enriquecida com argumentos de natureza mais econômica, graças à contínua colaboração do autor com David Ricardo (que se declarava um benthamista em matéria de reforma parlamentar). Vale a pena resgatá-la aqui, ainda que brevemente¹⁰.

Antes, porém, o argumento contra o governo misto. No fundo, um governo em que os três “*estates*”, cada qual com um interesse distinto, possuem o mesmo peso nas decisões, independente da força numérica de cada um, sempre será um governo em que, para evitar a paralisção, dois deles procurarão se aliar contra o terceiro. Os interesses da Coroa e dos Lordes, via de regra, são muito mais próximos entre si do que de um deles com os Comuns. Em consequência, o governo misto é uma forma de fazer a minoria predominar sobre a maioria. A minoria, neste caso, não governará tendo em vista a utilidade geral, mas contra ela. Por quê? Pelos seguintes motivos:

1) O equivalente econômico da busca do prazer e da fuga da dor é: os homens procuram obter o máximo de riqueza para si (com todas as comodidades que a acompanham) com o menor esforço possível. A grande fonte da riqueza é o trabalho, e trabalho significa esforço, dor. Como então podemos obter o máximo de riqueza com o mínimo de trabalho? Fazendo com que outros trabalhem para nós.

2) A sociedade é dividida em dois grupos fundamentais: os governantes e os governados. Os governantes sempre procuram agir segundo seus próprios interesses. Do ponto de vista econômico: obter o máximo de riqueza com o menor esforço. E tentam fazê-lo a partir de uma posição privilegiada, através dos postos de poder que ocupam. Como? Fazendo com que os que não governam trabalhem para os que governam, e apropriando-se de parte da riqueza produzida por aqueles, através de impostos, empréstimos com hipoteca da receita pública, etc. Dependendo da forma

10 O texto em que nos apoiamos para os comentários abaixo é o *An essay on Government*.

de governo, essa tendência obtém livre curso ou é devidamente limitada. Se obtém livre curso, o que acaba ocorrendo é o desestímulo dos que trabalham para produzir riqueza, desde que continuamente uma parte maior dela não fica em suas mãos, mas é transferida para outros. E o resultado final é a diminuição, ao invés de crescimento, do estoque total de riqueza da sociedade. Logo, menos comodidades, menos prazer, menor felicidade. O oposto da utilidade geral.

3) A aliança da Coroa com os Lordes é o governo da aristocracia sem qualquer possibilidade de controle efetivo por parte dos Comuns. É, portanto, o regime político em que os governantes mais chances têm de levar o princípio do menor esforço ao paroxismo. Trata-se de um governo opressivo e abertamente contra a maior felicidade do maior número.

Como em Bentham, o problema todo consiste em encontrar meios para conter com razoável eficácia a tendência dos governantes de viver às custas dos governados. Mill não vê outra saída senão alguma forma de democracia. O autor vê duas alternativas: ou a democracia direta, em que os cidadãos se dedicam, eles mesmos, a governar; ou a democracia representativa, em que os cidadãos não governam, mas escolhem os que vão governá-los.

A primeira alternativa resolve o problema porque significa a virtual dissolução da diferença entre governantes e governados: não haverá um grupo com um interesse distinto. Assim mesmo, porém, é contra a utilidade geral. Seguindo a terminologia dos economistas clássicos, Mill distingue “trabalho produtivo” e “trabalho improdutivo”. O primeiro é o trabalho diretamente voltado para a produção de “commodities” e representa acréscimo de riqueza; o segundo é o trabalho necessário para administrar a produção daquelas e representa subtração de riqueza. Porém, é indispensável. Trata-se de encontrar a melhor combinação dos dois: a maior disponibilidade de trabalho produtivo com o menor uso de trabalho improdutivo. Mas a democracia direta é um governo em que todos se envolvem com as tarefas da administração pública – trabalho improdutivo, o que requer muito tempo, em prejuízo do trabalho produtivo. Conclusão: a separação entre governantes e governados está mais de acordo com a utilidade geral, pois neste caso a maioria se dedica ao trabalho produtivo enquanto uma minoria se ocupa *full time* com a administração.

A democracia representativa seria então a melhor combinação possível, ainda que muito imperfeita, entre a necessidade de controlar os governantes e o imperativo de aumentar continuamente o estoque total de riqueza da sociedade. O argumento para mostrar como um eleitorado bem mais extenso que o da época seria capaz de exercer

um razoável controle sobre os governantes segue, aproximadamente, o de Bentham. Há, porém, uma diferença considerável a respeito de quão extenso deve ser o sufrágio: baseado no princípio da “representação virtual de interesses” –os interesses de crianças e mulheres já estão representados pelo voto do chefe de família, os das gerações mais novas pelas gerações mais velhas etc.– Mill propõe muito mais qualificações no direito de voto (baseado na idade, sexo e, em certa medida, na propriedade) do que Bentham estaria disposto a defender. Neste último o sufrágio masculino adulto é praticamente irrestrito: as mulheres são excluídas simplesmente por questões táticas, já que colocar este tema na agenda iria complicar ainda mais a luta pela extensão do sufrágio; os iletrados, apenas para estimulá-los a rapidamente se alfabetizar; e os soldados e marinheiros, porque as rígidas demandas de lealdade para com seus comandantes viciariam sua participação¹¹.

O critério numérico sempre foi o cavalo de batalha do e contra o benthamismo. Autores bem mais preocupados do que Bentham com a defesa do liberalismo, viam neste critério uma ameaça aos direitos individuais. John Stuart Mill (1806-1873), que tentou ser um aplicado discípulo de Bentham na juventude, encarou essa objeção com toda a seriedade. O resultado é um desvio considerável na rota do utilitarismo. O ensaio deste filósofo que leva o nome da escola é um tremendo esforço para reconciliar um princípio da utilidade reformulado com a noção de direito natural. Aqui os prazeres são diferenciados qualitativamente, e não apenas pela intensidade, duração, extensão etc. (como queriam Bentham e Mill pai). Há prazeres de ordem “inferior”, os prazeres corporais, e de ordem “superior”, os prazeres intelectuais. Seres humanos estão destinados ao segundo tipo¹².

As repercussões se fazem sentir na política: mecanismos de representação de minorias, maior preocupação com a possibilidade de decisões majoritárias “injustas”, voto plural ao invés de igualitário e uma ênfase especial aos propósitos educativos do governo. A participação política, a cidadania ativa, é vista como uma das formas privilegiadas de estimular a passagem dos prazeres corporais para os intelectuais. Um ideal de perfeição se insinua no pensamento de Stuart Mill: curiosa combinação de liberalismo com republicanismo.

Bentham e James Mill sabiam que os “privilégios” dos cidadãos –o privilégio da propriedade, especialmente– seriam brandidos contra a democracia. Ambos não tinham a menor dúvida de que a proteção da propriedade privada era uma das funções essenciais do governo, qualquer governo. Smithianos convictos pensavam que, na medida em

11 Ver Halévy, 1955.

12 Ver Mill, 1993: cap. 2.

que os proprietários se concentrassem seriamente na busca do lucro, o resultado não intencionado seria o aumento da riqueza geral, portanto também em benefício das “classes numerosas”. Propriedade e utilidade andam juntas.

Mas os pobres desejam ardentemente melhorar de vida, enriquecer: enquanto esta *esperança* prevalecer sobre a inveja –o que é inteiramente plausível, pois na “sociedade comercial” a abundância tem o dom de aplacar o mal-estar da desigualdade, Bentham e Mill estavam seguros de que as próprias classes numerosas tratariam de fazer da democracia o grande baluarte da propriedade.

BIBLIOGRAFIA

- Bentham, Jeremy 1984 *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, coleção “Os Pensadores” (São Paulo: Abril Cultural).
- Bentham Jeremy 1962 “Constitutional Code” em *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring (New York: Russell & Russell).
- Bentham, Jeremy (1789) 1982 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Londres: Methuen Univerity Paperback).
- Bentham, Jeremy (1776) 1982 “A Fragment on Government” em *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring (New York: Russell & Russell).
- Halévy, E. 1955 *The Growth of Philosophic Radicalism* (Boston: Beacon Press).
- Hume, David 1985 *Essays, Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund).
- Locke John 1894 *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press).
- Mill, James 1955 *An Essay on Government* (Indianapolis: Bobbs-Merril).
- Mill, John Stuart (1863) 1993 *Utilitarianism* (Londres: Everyman).
- Pocock, J. G. A. 1975 *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press).
- Rosenblum, N. L. 1978 *Bentham's Theory of the Modern State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

ATILIO A. BORON*

FILOSOFIA POLÍTICA E CRÍTICA DA SOCIEDADE BURGUESA: O LEGADO TEÓRICO DE KARL MARX

I. A MODO DE INTRODUÇÃO

Apenas os espíritos mais dominados pelo fanatismo ou pela ignorância se atreveriam a discutir a asserção de que Marx foi um dos mais brilhantes economistas do século XIX, um sociólogo de incomparável talento e amplitude de conhecimentos e um dos filósofos mais importante de seu tempo. Poucos, muito poucos, no entanto, se atreveriam a dizer que Marx foi também um dos mais significativos filósofos políticos da história. Parece conveniente, portanto, dar início a esta revisão da relação entre Marx e a filosofia política, tentando decifrar um desconcertante paradoxo: Por que razão Marx abandonou o terreno da filosofia política – campo no qual, com sua crítica a Hegel, iniciava uma extraordinária carreira intelectual – para logo migrar em direção a outras latitudes, principalmente a economia política?

A pergunta é pertinente porque, como dizíamos, em nossa época é bastante infreqüente a referência a Marx como filósofo político. Muitos o consideram como um economista (“clássico”, é bom esclare-

* Professor titular regular de Teoria Política e Social I e II, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires. Secretário Executivo do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO).

cer) que dedicou grande parte de sua vida a refutar os ensinamentos dos pais fundadores da disciplina –William Petty, Adam Smith e David Ricardo– desenvolvendo, em função disto, um impressionante sistema teórico. Outros o consideram como o sociólogo que “descobriu” as classes sociais e sua luta, algo que o próprio Marx descartara em sua famosa carta a Joseph Weidemeyer. Não poucos dirão que se trata de um filósofo, materialista para maiores precisões, empenhado em empreender intermináveis batalhas contra os espiritualistas e idealistas de todo tipo. Alguns dirão que foi um historiador, como testifica, principalmente e entre muitos outros escritos, sua impecável crônica dos acontecimentos que tiveram lugar na França entre 1848 e 1851. Quase todos o consideram, seguindo Joseph Schumpeter, como o iracundo profeta da revolução. Marx foi, em efeito, tudo isso, mas também muito mais do que isso: entre outras coisas, um brilhante filósofo político. Sendo assim, como explicar essa surpreendente mutação de sua agenda intelectual, que o levou a abandonar suas preocupações intelectuais iniciais para penetrar, com apaixonada meticulosidade, no terreno da economia política? Como se explica, em uma palavra, a sua “deserção” do terreno da filosofia política? Regressou a ela ou não? E, caso tenha sido assim, tem Marx ainda algo a dizer na filosofia política, ou a sua produção posterior já é material de museu? Estas são as perguntas que tentaremos responder em nosso trabalho.

UM DIAGNÓSTICO CONFLUENTE

Esses interrogantes parecem ser particularmente transcendentais, dado que existem duas opiniões, uma procedente do próprio campo marxista e outra de fora de suas fronteiras, que confluem em afirmar a inexistência da teoria política marxista. Opiniões das quais decorreria, em consequência, a futilidade de qualquer tentativa de recuperar o legado marxiano. O famoso “debate Bobbio”, lançado a partir de alguns artigos que o filósofo político turinês publicara em 1976 em *Mondoperaio*, projetou, do particular ângulo “liberal socialista” de Bobbio o velho argumento acerca da inexistência de uma teoria política em Marx, posição esta que foi rejeitada por aqueles que, naquele momento, eram os principais expoentes do marxismo italiano, como Umberto Cerroni, Giacomo Marramao, Giuseppe Vacca e outros (Bobbio, 1976). Curiosamente, a crítica bobbiana inspirada na tradição liberal –de um liberalismo desconhecido em terras americanas, democrático e, por momentos, radical, como o de Bobbio– tinha pontos de contato com a postura do “marxismo oficial”, de estirpe soviética, e alguns estranhos aliados. Os partidários dessa tese não negavam por completo a existência de uma filosofia política em Marx –algo que teria atentado irreparavelmente contra sua concepção dogmática do marxismo– mas sustentavam que

sua relevância no conjunto da obra de Marx era de todo secundária. No fundo, a “verdadeira” teoria política do marxismo se encontrava presente nesse invento intelectual antimarxista e antileninista que se deu a conhecer com o nome de “marxismo-leninismo”. Não deixa de ser uma ironia que o “marxismo oficial” –verdadeira *contradictio in adjectio* como poucas!– subscrevesse integralmente a tese de um dos mais lúcidos teóricos neoconservadores, Samuel P. Huntington, quando afirmara que “em termos da teoria política do marxismo [...] Lênin não foi discípulo de Marx, mas este foi o precursor daquele” (Huntington, 1968: 336).

Uma versão muito mais sutil da tese elaborada pelos obscuros acadêmicos soviéticos foi adotada por intelectuais de duvidosa afinidade com os burocratas da Academia de Ciências de Moscou. Entre eles, sobressai-se Lucio Colletti, um brilhante teórico marxista italiano que, nos anos noventa, terminaria tristemente sua trajetória intelectual pondo-se a serviço de Silvio Berlusconi e sua reacionária *Forza Italia*. Num texto em alguns momentos luminoso e em outros decepcionante, Colletti conclui sua desafortunada comparação entre Rousseau e Marx dizendo que:

A verdadeira *originalidade* do marxismo deve ser buscada mais no campo da análise social e econômica do que na teoria política. Por exemplo, inclusive na teoria do estado, contribuição realmente nova e decisiva do marxismo, teria de levar em conta a base econômica para o surgimento do estado e (conseqüentemente) das condições econômicas necessárias para a sua liquidação. E isso, por certo, está além dos limites da teoria política em sentido estrito (Colletti, 1977: 148) (tradução livre) [friso original].

Nesta oportunidade, queremos simplesmente fazer constar a radicalidade da colocação de Colletti, sem discutir por ora a substância de suas afirmações. A exposição que faremos no restante deste capítulo se encarregará, por si só, de refutar as suas teses principais. No momento, vamos nos limitar a assinalar a magnitude astronômica de seu erro quando sustenta, na passagem acima transcrita, que a problemática econômica do surgimento e eventual liquidação do estado é um tema que transcende “os limites da teoria política em sentido estrito”. Como veremos mais adiante, a mera colocação da questão de uma perspectiva que cinde radicalmente o econômico e o político só pode conduzir ao grosseiro erro de apreciação no qual Colletti cai. Porque, em efeito, qual é a tradição teórica que considera os fatos da vida econômica como “externos” à política? O liberalismo, mas não o marxismo. Logo: Colletti desconsidera essa contribuição “nova e decisiva do marxismo”, a teoria do estado, do ponto de vista de uma tradição como a liberal, cujo ponto de partida é a reprodução, no plano da teoria, do caráter fetichizado e

ilusoriamente fragmentário da realidade social. Ao aceitar as premissas fundantes do liberalismo, Colletti, coerentemente, conclui que tudo o que remeter à análise das vinculações entre o estado e a vida econômica ou, dito com mais crueza, entre dominação e exploração, fica fora da teoria política “em sentido estrito”. Ao se apropriar do axioma crucial do liberalismo, a separação entre economia e política, Colletti fica encerrado no beco sem saída dessa tradição teórica com todos os seus bloqueios e pontos cegos.

FOUCAULT, ALTHUSSER E A “LENDA DOS DOIS MARX”

Adolfo Sánchez Vázquez relembra com justeza a diversidade de teóricos que questionaram a existência de uma teoria do estado, ou do poder político, em Marx (Sánchez Vázquez, 1989: 4). Para Michel Foucault, por exemplo, Marx é, antes de tudo e quase exclusivamente, um teórico da exploração e não do poder, cuja capilaridade e dispersão por todo o corpo social, cuja “microfísica”, em uma palavra, teria passado despercebida aos olhos de Marx, mais concentrados nos aspectos estruturais (Foucault, 1978; 1979). Para Foucault, a natureza reticular do poder torna fútil qualquer tentativa de identificar um *locus* estratégico e privilegiado do mesmo. Contrariamente à abrumadora evidência que comprova os alcances extraordinários do processo de “estatização” da acumulação capitalista em nossa época, na visão de Foucault, tratar-se-ia de uma rede que não se localiza em nenhum lugar em especial, nem sequer no estado ou em seus aparelhos repressivos (Boron, 1997: 163-174). O interessante do caso é que, a despeito de sua vocação contestatária, o panpoliticismo de Foucault se arremata numa concepção teórica que consagra a imanência e onipotência absoluta do poder assim concebido, com independência das relações de produção e da exploração de classe. Tal como aponta Sánchez Vázquez em outro de seus trabalhos, na construção foucaultiana dissolvem-se por completo os nexos estruturais que ligam essa rede de micropoderes com as relações de produção. Desse modo, perde-se de vista a natureza de classe que informa o poder social e sua imbricação na luta de classes, ao mesmo tempo em que se faz caso omissivo do papel central que o estado capitalista desempenha como supremo “organizador” da rede de relações de poder mediante a qual a classe dominante assegura o seu predomínio (Sánchez Vázquez, 1985: 113-5).

Além de Colletti, o filósofo hispano-mexicano identifica Louis Althusser como um dos principais impugnadores do suposto vácuo teórico-político que caracteriza a obra de Marx. A nosso entender, tanto o mestre quanto os seus discípulos foram vítimas de uma falácia crucial da empresa althusseriana: a introdução de uma infrutífera dualidade na herança teórica de Marx. Segundo Althusser, há dois Marx e não

um: o “humanista e ideológico” da juventude, que é o Marx que esboça sua crítica às categorias centrais da filosofia política hegeliana, e o Marx “marxista” da maturidade. O primeiro é “prescindível”, enquanto que o segundo é fundamental. É na fase “científica” quando Marx se torna “marxista” e culmina luminosamente sua análise do capitalismo. Como veremos mais adiante, a interpretação althusseriana contradiz explicitamente a visão do próprio Marx maduro sobre a sua trajetória intelectual, detalhe este que os althusserianos passam alegremente por alto. Nesse sentido, poucos podem igualar Nicos Poulantzas na exteriorização desse lamentável equívoco. Como fiel discípulo de seu desorientado mestre, Poulantzas escreveu, nada menos que num livro dedicado à teoria política marxista (!), que:

A problemática original do marxismo [...] é uma ruptura com a problemática das obras de juventude de Marx [...] (que) se esboça a partir de *A Ideologia Alemã*, texto de ruptura que contém ainda numerosas ambigüidades. Essa ruptura significa claramente que Marx já se fez marxista então. Por conseguinte, assinalemos sem dilação, de modo algum será levado em consideração aquilo que se acordou chamar de obras de juventude de Marx, exceto a título de comparação crítica [...] para descobrir as sobrevivências “ideológicas” da problemática de juventude nas obras da maturidade (Poulantzas, 1969: 13).

A consequência dessa desafortunada cisão foi a desvalorização, quando não o completo abandono, da obra teórico-política do jovem Marx e a concentração exclusiva nas obras do Marx maduro, de caráter eminentemente econômico, dando assim nascimento à “lenda os dois Marx”, como diz Cerroni (Cerroni, 1976: 26). A visceral rejeição de Poulantzas –um refinado teórico que não conseguiu neutralizar o dogmatismo althusseriano que tantos estragos fizera no pensamento marxista– ao legado teórico do jovem Marx soa escandalosa em nossos dias, o mesmo que essa deplorável separação entre um Marx “ideológico” e um Marx “científico”. Ecos longínquos e transmutados do estruturalismo althusseriano se ouvem também, nas duas últimas décadas, na obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e, em geral, dos expoentes do chamado “pós-marxismo”, empenhados em apontar as insuficiências teóricas de todo tipo que socavariam irreparavelmente a sustentabilidade do marxismo e tornariam necessário construir um edifício teórico que o “superasse” (Laclau e Mouffe, 1987: 4-5). É evidente que, para essa corrente, a “superação” do marxismo é um assunto de inventividade retórica, e que se resolve no terreno da arte do bem-dizer. De onde se segue que, por exemplo, a “superação” do tomismo nada teve que ver com a decomposição do regime feudal de produção e sim com a diabólica superioridade das argumentações dos contratualistas. Não há dúvidas

de que o marxismo haverá de ser superado, mas isso não ocorrerá como consequência de sua derrota no ringue da dialética argumentativa, e sim como resultado da desapareição da sociedade de classes. Sua definitiva “superação” não é um problema que se resolva no plano da teoria, e sim na prática histórica das sociedades.

A CRÍTICA DE NORBERTO BOBBIO

Para resumir: de todas as críticas dirigidas à teoria marxista da política, a colocada por Bobbio é, de longe, a mais interessante e sugestiva. O filósofo italiano parte da seguinte constatação:

A denunciada e deplorada inexistência, ou insuficiência, ou deficiência, ou irrelevância de uma ciência política marxista, entendida como a ausência de uma teoria do estado socialista ou de democracia socialista como alternativa à teoria, ou melhor, às teorias do Estado burguês e da democracia burguesa (Bobbio, 1976: 1) (tradução livre).

Três são as causas que, a seu ver, originam esse vácuo no marxismo. Em primeiro lugar, o interesse predominante, quase exclusivo, dos teóricos marxistas pelo problema da conquista do poder. A reflexão teórico-política de Marx, assim como a de seus seguidores, era de caráter teórico e prático ao mesmo tempo, e não meramente contemplativa, e encontrava-se intimamente articulada com as lutas do movimento operário e dos partidos socialistas pela conquista do poder político. Em consequência, a obra marxiana não podia ser alheia a essa realidade, sobretudo se levamos em conta que, quase até o final do século passado, a premissa indiscutida das diversas estratégias políticas dos partidos de esquerda era a iminência da revolução. Em segundo lugar, o caráter transitório e fugaz do Estado socialista, concebido como uma breve fase, na qual a ditadura do proletariado realizaria as tarefas necessárias para criar as bases materiais requeridas para efetivar o autogoverno dos produtores, ou seja, o “não-estado” comunista. A essas duas explicações, que Bobbio havia antecipado poucos anos antes em outros escritos, acrescenta, no texto que estamos analisando, uma terceira: o “modo de ser marxista” no período histórico posterior à Revolução Russa e, sobretudo, à segunda guerra mundial. Se no passado, observa nosso autor, podia-se falar de “um marxismo” da Segunda Internacional, e depois de outro, ainda mais mumificado, “o marxismo” da Terceira Internacional, “não teria nenhum sentido falar de um marxismo dos anos cinquenta, sessenta ou setenta” (Bobbio, 1976: 2). Bobbio assinala, com razão, que a aparição desses “muitos marxismos” (o “marxismo oficial” da URSS, o trotskismo, a escola de Frankfurt, a escola de Budapeste, a releitura sartreana, a visão estruturalista de Althusser e seus discípulos, o marxismo anglo-saxão, etc.) veio acompanhada pelo surgimento de uma nova escolás-

tica, animada por um furor teológico sem precedentes, cujo resultado foi avivar estéreis polêmicas pouco conducentes ao desenvolvimento teórico. Do seu ponto de vista, essa pluralidade de leituras e interpretações do marxismo não significava necessariamente algo ruim em si mesmo, muito menos um escândalo, deveria inclusive ser interpretada como um “sinal de vitalidade”. É claro que, comenta o filósofo italiano, uma das conseqüências perversas dessa pluralidade foi a proliferação de contendas ideológicas que desgastaram as energias intelectuais dos marxistas em inúteis controvérsias como, por exemplo, aquela acerca de se o marxismo é um historicismo ou um estruturalismo.

O resultado dessa situação é o que Bobbio denomina “o abuso do princípio de autoridade”, isto é, a tendência a regressar indefinidamente ao exame do que Marx disse, ou se supõe que disse ou quis dizer, em vez de examinar, à luz do marxismo, as instituições políticas dos estados contemporâneos, sejam estes capitalistas ou socialistas. O escolasticismo terminou substituindo a “análise concreta da realidade concreta”, como dizia Lênin, e a exegese dos textos fundamentais para a investigação e a crítica histórica. A conseqüência desse extravio foi o estancamento teórico do marxismo.

Cabe lembrar que esse diagnóstico coincide no fundamental com o que, no mesmo ano, fizera Perry Anderson em suas *Considerations on Western Marxism* (Anderson, 1976). Segundo o teórico britânico, a partir do fracasso da revolução no Ocidente e da consolidação do stalinismo na URSS, a reflexão teórica marxista se afasta rapidamente do campo da economia e da política para se refugiar nos intrincados labirintos da filosofia, da estética e da epistemologia. A única grande exceção desse período é, claramente, Antonio Gramsci. A indiferença diante das exigências da conjuntura e a constituição de um saber filosófico centrado em si mesmo são os traços distintivos do “marxismo ocidental”, um marxismo transmutado numa escola de pensamento, e no qual o nexo inseparável entre teoria e práxis proposto por seus fundadores dissolve-se completamente. A teoria se torna um fim em si mesma e abre o caminho ao “teoreticismo”, a famosa Décima-primeira Tese sobre Feuerbach que convida os filósofos a transformarem o mundo fica arquivada, e o marxismo se transforma num inofensivo saber acadêmico, uma corrente a mais na etérea república das letras.

A que conclusão chega Bobbio no seu ensaio? A uma não muito diferente da de Colletti, por certo. Leiamos as suas próprias palavras: a teoria política de Marx:

Constitui uma etapa obrigatória na história da teoria do Estado moderno. Após o qual devo dizer, com a mesma franqueza, que nunca me pareceram de igual importância as famosas, as por demais famosas, indicações que Marx extraiu da experiência da Comuna e que

tiveram a fortuna de serem logo exaltadas (mas nunca praticadas) por Lênin (Bobbio, 1976: 16) (tradução livre).

Parece-nos que, independentemente dos méritos que, sem dúvida, o diagnóstico bobbiano possui sobre a paralisia teórica que atingira o marxismo durante boa parte desse século, sua conclusão não faz justiça à profundidade do legado teórico-político de Marx¹. É claro que nossa rejeição ao sofisticado “desprezo” de Bobbio pelo mesmo não deveria nos levar tão longe a ponto de aderir a uma tese que se situa nas antípodas e que sustenta, a nosso entender, de maneira equivocada, que “a autêntica originalidade da obra de Marx e Engels deve ser buscada no campo político, e não no econômico ou no filosófico” (Blackburn, 1980: 10). Afirmação excessiva, sem dúvida, e que dificilmente seu autor repetiria hoje, mas que expressa a reação diante de uma tão injusta como inadmissível desclassificação da teoria política de Marx. O problema colocado por esta citação de Blackburn provém não tanto da orientação de seu pensamento quanto da radicalidade de sua resposta. Sem menosprezar a originalidade da obra teórico-política de Marx, parece-nos que a teorização que se plasma em *O Capital* (a teoria da mais-valia, a do fetichismo da economia capitalista, a da acumulação originária, etc.) encontra-se muito mais desenvolvida e sistematizada do que aquela que observamos em suas reflexões políticas. Se, a esta, Marx dedicou os turbulentos anos de sua juventude, à economia política ele cedeu os vinte e cinco anos mais criativos de sua maturidade intelectual.

A SUPOSTA EXCENTRICIDADE DE HEGEL

Bobbio assinalou, e temos de conceder-lhe algo de razão, que a preponderante, quase exclusiva, dedicação do Marx filósofo político a Hegel – compreensível se consideradas as circunstâncias biográficas e históricas que deram origem à crítica do jovem Marx – e sua apenas ocasional referência à obra dos cumes do pensamento filosófico-político do liberalismo, como John Stuart Mill, Jeremy Bentham, Benjamin Constant, Montesquieu e Alexis de Tocqueville, situaram a sua reflexão longe do lugar central no debate realmente importante que a burguesia havia instalado na Europa do Século XIX e que não girava em torno das excentricidades hegelianas do “Estado ético” e sim sobre as possibilidades e limites do

¹ Salvo expresse esclarecimento em contrário, quando falarmos de “marxismo” estaremos nos referindo exclusivamente à obra de Marx e não à de seus continuadores. O propósito deste trabalho é examinar a produção teórica de Marx em matéria de filosofia política, reservando para outra ocasião o tratamento do que poderíamos denominar “a tradição marxista”, isto é, a riquíssima herança teórica acumulada a partir dos escritos fundacionais de Marx e que é continuada nas elaborações de autores tais como Engels, Lênin, Luxemburgo, Kautsky, Gramsci e muitos outros.

utilitarismo, ou seja, da expansão ilimitada dos direitos individuais, das forças do mercado e da sociedade civil. Nas suas próprias palavras:

Já suscita alguma suspeita o fato de que a teoria burguesa da economia seja inglesa (ou francesa) e que a teoria política seja alemã; ou o fato de que a burguesia inglesa (ou francesa) tenha elaborado uma teoria econômica congruente com a sua idealidade, *vulgo* seus interesses, e tenha confiado a tarefa de elaborar uma teoria do Estado a um professor de Berlim, isto é, de um Estado econômico e socialmente atrasado em relação à Inglaterra e à França. Marx sabia muito bem o que certos marxistas não sabem mais: que a filosofia da burguesia era o utilitarismo e não o idealismo (em *O Capital* o alvo de suas críticas é Bentham e não Hegel) e que um dos traços fundamentais e verdadeiramente inovadores da revolução francesa era a proclamação [...] da igualdade perante a lei [...] em cuja base se encontra uma teoria individualista e atomística da sociedade que Hegel refuta explicitamente (Bobbio, 1976: 8) (tradução livre).

Se reproduzimos *in extenso* essa crítica bobbiana foi em função de sua riqueza e profundidade e, também, como produto de nossa convicção de que o marxismo como filosofia política deve necessariamente confrontar com os expoentes mais elevados de sua crítica. Por isso, gostaríamos de fazer algumas observações em relação ao que Bobbio coloca acima, e que têm como eixo sua apreciação do papel de Hegel na filosofia política burguesa. É certo que fora da Alemanha ninguém discutia, a meados do século XIX, se o Estado era ou não a esfera superior da eticidade ou o representante dos interesses universais da sociedade. A agenda da política dos estados capitalistas tinha outras prioridades: a reafirmação dos direitos individuais, o estado mínimo, a separação de poderes, as condições que assegurassem uma democratização sem perigos para as classes dominantes, a relação estado/mercado, entre outros temas, e a agenda teórica da filosofia política não era alheia a essas prioridades.

Mas acreditamos que Bobbio exagera no seu argumento quando minimiza a importância de Hegel, porque, embora sua teoria não represente adequadamente a ontologia dos estados capitalistas, não por isso deixa de cumprir uma importantíssima função ideológica que a descarnada posição dos utilitaristas deixa vaga: a de apresentar o Estado – o Estado burguês e não qualquer Estado – como a esfera superior da eticidade e da racionalidade, como o âmbito no qual se resolvem as contradições da sociedade civil. Em suma, um Estado cuja “neutralidade” na luta de classes se materializa na figura de uma burocracia onisciente e isolada dos sórdidos interesses materiais em conflito, e tudo isso o faculta para aparecer como o representante dos interesses universais da sociedade e como a encarnação de uma juridicidade despojada de toda

contaminação classista. Se o utilitarismo, em suas diferentes variantes, representa o rosto mais selvagem do capitalismo, com seu “darwinismo social” que exalta os logros do individualismo mais desenfreado e condena os “socialmente ineptos” à extinção, o hegelianismo expressa, diferentemente, o rosto civilizado do modo de produção, ao exibir um Estado que flutua por cima dos antagonismos de classe, que só atende à vontade geral e que desconsidera os interesses setoriais. Em termos gramscianos, poderíamos dizer que, enquanto o utilitarismo, epitomado na figura do *homo economicus*, fornecia os fundamentos filosóficos para a burguesia como classe dominante, o hegelianismo fez sua parte quando essa mesma burguesia lançou-se a construir sua hegemonia.

Por conseguinte, não é pouca coisa que Marx tenha tido a ousadia de desmascarar essa função ideológica do hegelianismo em sua crítica juvenil. Apesar do atraso alemão, ou talvez por causa do mesmo, Hegel percebeu com mais profundidade do que suas contrapartes francesas e inglesas as tarefas políticas e ideológicas fundamentais que o Estado deveria desempenhar na nova sociedade, tarefas que não podiam ser cumpridas nem pelos mercados nem pela sociedade civil. A lógica destrutiva do capitalismo, baseada na potenciação dos apetites individuais e do egoísmo maximizador de lucros, requer um Estado forte, não por acaso presente em todos os capitalismos desenvolvidos, para evitar que tal lógica termine sacrificando a sociedade toda em função do lucro do capital. Hegel é, precisamente, quem teoriza sobre essa necessidade absolutamente passada por alto pelos clássicos do liberalismo político. Por isso Hegel é, tal como coloca Hans-Jürgen Krahle, “o pensador metafísico do capital [...] o disfarce idealista e metafísico do regime capitalista de produção” (Krahle, 1974: 27).

Por outro lado, poderia ser alegado, em defesa de Marx e como um importante corretivo às teses bobbianas, que ele havia pensado em se dedicar ao tema e revisar a obra dos filósofos políticos ingleses e franceses numa fase posterior de sua crítica ao capitalismo. Lembremos simplesmente do conteúdo de seu programa de trabalho, esboçado na “Introdução Geral à Crítica da Economia Política/1857”, onde o estudo do Estado e da política –isto é, da filosofia política– era o seguinte passo de seu extenso périplo pela economia política e que fora lamentavelmente interrompido pela sua morte (Marx, 1974: 66; Cerro-ni, 1976: 23-7). É importante notar aqui que estamos falando de uma “volta” frustrada e não de uma “ida”. Contrariamente ao sustentado pelos althusserianos, Marx havia planejado retornar à filosofia política, da qual havia partido, e não acudir pela primeira vez a ela uma vez esgotadas suas explorações no terreno da economia política. Num texto escrito quando contava apenas com vinte e seis anos, o jovem Marx já antecipava as principais destinações de seu itinerário teórico, quando com extraordinária lucidez advertia que “A crítica do céu transforma-se

deste modo em crítica da terra, *a crítica da religião em crítica do direito*, e *a crítica da teologia em crítica da política*” (Marx, 2005: 146). Poucos meses depois, reafirmava esse projeto quando, no “Prefácio” dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Marx anuncia ao leitor que:

Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre economia nacional e o estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos (Marx, 2004: 19).

Como sabemos, Marx apenas pôde construir as bases dessa gigantesca empresa teórica. Sua marcha se deteve a pouco de começar a escrever o capítulo 52 do terceiro volume de *O Capital*, precisamente quando iniciava a abordagem das classes sociais. Trata-se, pois, de um projeto inacabado, mas tanto os seus lineamentos gerais quanto o desenho de sua arquitetura teórica são suficientes para continuar avançando em sua construção.

II. A CRÍTICA À FILOSOFIA POLÍTICA HEGELIANA

O ponto de partida de toda esta reflexão está na análise do significado da política para Marx: sua essência como atividade prática e seu significado no conjunto da vida social. Como devemos lembrar, Marx inicia o seu projeto teórico precisamente com uma crítica ao Estado, à política e ao direito, a mesma que se reflete em diversos escritos juvenis, tais como *A questão judaica*, *a Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a *Introdução* a tal texto (publicada originariamente nos Anais Franco-Alemães, em 1844) e vários outros escritos menos conhecidos, como *Notas críticas sobre “O Rei da Prússia e a reforma social. Por um prussiano”*, para culminar com o volumoso texto, escrito junto com Friedrich Engels, no outono belga de 1845, *A ideologia Alemã*².

TRÊS TESES FUNDAMENTAIS

Nesses escritos sobre o estado e a política, que, em sua obnubilação teórica, Althusser e seus discípulos repudiaram por serem “pré-marxis-

2 Para aprofundar o estudo do pensamento teórico-político do jovem Marx, existem, afortunadamente, dois textos magistrais, cuja leitura recomendo efusivamente: Michael Löwy, 1972 e Fernando Claudín, 1975.

tas”, o jovem Marx sustenta três teses que haveriam de escandalizar a filosofia política “bem pensante” até nossos dias:

a) em primeiro lugar, que, tal como coloca na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, é necessário passar da crítica do céu para a crítica da terra. Nesse trânsito, “a crítica da religião é, pois, o *germe da crítica do vale de lágrimas*, do qual a religião é a *auréola*” (Marx, 2005: 146). Seria difícil exagerar a importância e a atualidade dessa tese, toda vez que ainda hoje encontramos que o saber convencional da filosofia política em suas diferentes variantes –o neo-contratualismo, o comunitarismo, o republicanismo e o libertarianismo– persiste obstinadamente em voltar os olhos para o céu diáfano da política com total prescindência do que ocorre no pantanoso solo da sociedade burguesa. Assim, constróem-se belos argumentos sobre a justiça, a identidade e as instituições republicanas sem se preocupar por examinar a natureza do “vale de lágrimas” capitalista sobre o qual devem repousar tais construções.

b) A filosofia tem uma missão, uma prática inescusável e da qual não pode se desvencilhar apelando à mentira autocomplacente de sua natureza contemplativa. A célebre Décima-primeira Tese sobre Feuerbach não fazia outra coisa que acentuar mais ainda essa necessidade imperiosa de deixar de simplesmente pensar o mundo para passar a transformá-lo sem mais demora. A missão da filosofia é desmascarar a auto-alienação humana em todas as suas formas, sagradas e seculares. Para isso, a teoria deve se converter em um poder material. O que exige que ela seja capaz de se “apoderar” da consciência das massas. Para tanto, a teoria deve ser “radical”, isto é, ir até o fundo das coisas (Marx, 2005). Um fundo que, no jovem Marx, era de caráter antropológico, “o homem mesmo”, mas que ao longo de sua trajetória intelectual haveria de se perfilar, nitidamente, no Marx maduro, em sua natureza estrutural. O fundo das coisas estaria, daí em diante, constituído pela estrutura da “sociedade burguesa”.

c) Por último, a constatação de que nas sociedades classistas a política é, por excelência, a esfera da alienação, e, enquanto tal, espaço privilegiado da ilusão e do engano. A razão dessa condenação é fácil de advertir: Hegel havia exaltado no Estado a incrível condição de “ser a marcha de Deus no mundo”. Um excesso que nem sequer um pensador tão “estatalista” quanto Hobbes teria ousado imaginar (Hegel, 1967: 279). No sistema hegeliano, contra o qual o jovem Marx se rebela precocemente, o Estado era a esfera do altruísmo universal e o âmbito no qual se realizam os interesses gerais da sociedade. Em consequência, a política

aparecia em Hegel nada mais e nada menos do que como a intrincada fisiologia de uma instituição concebida como um Deus secular e à qual devemos não apenas obedecer, mas também venerar (Hegel, 1967: 285).

A verdade contida nessas três teses, cruciais no pensamento do jovem Marx, foi ratificada, se é que era preciso, por suas experiências pessoais. Confrontado com a dura realidade diante da qual o colocava sua condição de editor da Nova Gazeta Renana, uma revista da intelectualidade liberal alemã, o jovem Marx pôde constatar de início como a suposta universalidade do Estado prussiano era uma mera ilusão e que o Estado “realmente existente” – não o postulado teoricamente por Hegel, e sim aquele com o qual ele tinha de lidar “aqui e agora” – era, na verdade, um dispositivo institucional posto a serviço de interesses econômicos bem particulares.

Se estivesse vivo, Hegel certamente teria feito, ao seu jovem crítico, a observação de que esse que Marx tão justamente apontava com sua crítica não era um verdadeiro Estado e sim uma sociedade civil disfarçada de Estado (Hegel, 1967: 156; 209-212). Ao qual Marx certamente teria replicado com palavras como estas: “Distinto mestre. O Estado que o senhor concebeu em sua teoria é de uma beleza sem igual e constitui garantia certa para a consecução da justiça neste mundo. O único problema é que ele só existe na sua imaginação. Os Estados ‘realmente existentes’ pouco ou nada tem que ver com o que surge de suas estipulações teóricas. O senhor assinala, corretamente, num dos apêndices de sua *Filosofia do direito*, que os Estados que otram de outro modo, ou seja, os que subordinam o alcance dos interesses universais à satisfação dos interesses particulares de certos grupos e classes sociais, não são verdadeiros Estados, mas simples sociedades civis disfarçadas de Estados. Acredite quando lhe digo que lamento ter de lhe informar que todos os Estados conhecidos demonstraram historicamente uma irresistível vocação para o disfarce. Ou o senhor acredita que o Rei da Prússia representa algo além de uma aliança entre nossos decadentes e ridículos Junkers e a timorata burguesia industrial alemã? Ou pensa o senhor que o Czar de todas as Rússias, e o seu Estado, representam outra coisa além dos interesses da aristocracia proprietária de terras mais bárbara e corrupta da Europa? Ou acreditaria, por ventura, que a rainha Vitória sintetiza em sua pessoa os interesses do conjunto do povo inglês e não os interesses exclusivos e particulares da *City* londrina e dos manufatureiros britânicos, desesperados por estabelecer o império do livre comércio para subjugar o mundo inteiro com sua superioridade industrial e financeira?”

Uma vez comprovado o caráter irremissivelmente classista dos Estados e certificada a invalidação do modelo hegeliano do “Estado éti-

co, representante do interesse universal da sociedade”, o jovem Marx se abocou à tarefa de explicar as razões do extravio teórico de Hegel. O que foi que fez com que uma das mentes mais lúcidas da história da filosofia incorresse em tamanho erro? Simplificando um raciocínio bastante mais complexo, diremos que a resposta de Marx se constrói em torno do seguinte argumento: se em Hegel a relação “Estado/sociedade civil” aparece invertida, isso não se deve a um vício de raciocínio, mas obedece antes a compromissos epistemológicos mais profundos cujas raízes afundam no seio mesmo da sociedade burguesa, como anos mais tarde teria ocasião de argumentar Marx ao examinar o problema do fetichismo da mercadoria. Em sua crítica juvenil à inversão, notam-se as influências exercidas por Ludwig Feuerbach, quem em 1841 havia comovido o mundo intelectual alemão ao publicar, pouco antes que Marx iniciasse sua crítica ao sistema hegeliano, *A essência do Cristianismo*. Nesse livro, Feuerbach afirma que, contrariamente ao sustentado pela religião, não é Deus quem cria os homens, e que são estes quem, em sua alienação, criam o primeiro. Sendo isso assim, concluiria um atento leitor como era o jovem Marx, do que se trata aqui é de inverter a relação estabelecida pela religião, ou pelo direito burguês, para encontrar a verdade das coisas.

Está claro que, apesar da sua juventude, Marx não se contentava apenas com isso. Se a mera inversão satisfazia o espírito crítico de Feuerbach, não acontecia o mesmo com o jovem filósofo de Tréveris, quem sentia a necessidade de ir mais além no caminho da explicação. Para isso, contava com as armas que a dialética hegeliana lhe oferecia, mas estas requeriam um refinamento ulterior antes de poderem ser efetivamente usadas como “as armas da crítica”. Hegel havia aportado algumas idéias centrais que serviam como importantíssimo ponto de partida: em primeiro lugar, a noção –revolucionária na história da filosofia, dominada por um espírito contemplativo– de que as idéias se realizam na história e de que não existe um hiato intransponível entre o mundo material e o mundo das idéias filosóficas. O ser e o dever ser podem juntar-se e as “armas da crítica” (junto com a “crítica das armas”) são instrumentos fundamentais na transformação do mundo, que se tornou agora a verdadeira e inescusável missão da filosofia.

GÊNESE DA “INVERSÃO HEGELIANA” E INÍCIO DO TRÂNSITO DA FILOSOFIA PARA A ECONOMIA POLÍTICA

Portanto, para o jovem Marx não bastava afirmar que o homem cria o seu Deus, mas era também necessário dizer por que procede de tal modo, e como o faz. Da mesma maneira, tampouco se contentava Marx com inverter a relação Estado/sociedade civil postulada por Hegel, dando assim início a um programa de crítica teórica e prática ao qual

dedicaria o resto de sua vida, e que, como vimos mais acima, ficaria inconcluso³. “Ir mais além” significava, em grande medida graças à inestimável contribuição de Engels, adentrar na nova trilha aberta por Adam Smith e outros economistas clássicos ao fundar a economia política. Se Marx, na *Introdução* de sua crítica a Hegel, havia dito que “(s)er radical é atacar o problema pela raiz. E a raiz, para o homem, é o próprio homem” (Marx, 2005), estabelecido já o contato com a nova ciência, Marx diria que a radicalidade de uma crítica social exige ir mais além do homem abstrato, e que para compreender o homem situado é preciso adentrar na autonomia da sociedade civil. A ciência que nos permite nos internarmos nesse território não é outra que a economia política.

Uma colocação como essa é inseparável de um deslocamento, premeditado e esperançoso, da filosofia política para a economia política. Deslocamento este que se funda numa reformulação radical que o jovem Marx efetua numa das questões centrais da filosofia política moderna: a clássica pergunta de Hobbes acerca de como é possível a ordem social. Pergunta ociosa para a filosofia política clássica, posto que, como sabemos, durante a Antigüidade e a Idade Média partia-se do suposto, indiscutível e axiomático, de que o homem era “naturalmente” um *zoon politikon*, um animal político e social cuja vida em sociedade e na *polis* o humanizava definitivamente. Como sabemos, o advento da sociedade burguesa iria desbaratar sem piedade essa crença. Produzida a refutação prática do axioma aristotélico quando, como relembra Thomas More, “as ovelhas comeram os homens” e a velha comunidade aldeã pré-capitalista se pulverizou numa miríade de “átomos individuais pré-sociais” foi nada menos que Hobbes quem assumiu a responsabilidade de produzir uma nova resposta a tão crucial interrogação. Observando a devastação produzida pela guerra civil inglesa no século XVII, ofereceu a resposta que o tornou célebre: a ordem social é possível porque o terror à morte violenta leva os homens a se submeterem ao império ilimitado de um soberano, abdicando de boa parte de suas liberdades em troca da paz fundada na espada da autoridade.

Deve-se notar que aqui tropeçamos com dois supostos de suma importância: em primeiro lugar, aquele que, usando um estilo borgeano, poderia ser denominado a improvável igualdade radical entre os homens, e que levava Hobbes a sustentar que “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (Hobbes, 1979: 74). O segundo suposto, mais discutível ainda,

3 Sobre este tema, a “recriação” em vez da simples “inversão” da dialética hegeliana nas mãos de Marx, continua sendo imprescindível consultar o trabalho de Louis Althusser, “Contradição e sobredeterminação”, em seu livro *A revolução teórica de Marx* (Althusser, 1969).

postula que há uma necessidade universal da ordem, sentida por igual entre exploradores e explorados, entre dominantes e dominados, o que apenas excepcionalmente pode ser verdadeiro. Ambos os supostos eram inaceitáveis para Marx: o primeiro porque a desigualdade social, nas sociedades de classe, tornava inverossímil o cenário radicalmente igualitário de Hobbes; o segundo, porque não escapava ao jovem filósofo que a ordem era muito mais um imperativo para as classes dominantes do que uma necessidade imposterável das classes dominadas, tese esta que seria posteriormente ratificada nas análises de Max Weber sobre a Europa revolucionária do primeiro pós-guerra. Em ambos os casos, notava Marx, o vínculo entre política e economia se dissipava, deixando a primeira como um palanque no qual atores se uniam e combatiam caprichosamente e sem referências as condições materiais que pudessem designar uma certa racionalidade a suas ações, enquanto que a vida econômica se desenvolvia num incrível vácuo político.

A resposta à pergunta de sempre adquire um matiz mais realista na pena de Locke. Com efeito, triunfante a Revolução Gloriosa de 1688 e assegurada a hegemonia do Parlamento –ou seja, da burguesia– sobre a Coroa e a nobreza latifundiária, a angústia do terror que havia sido tão vividamente percebida por Hobbes cede passagem à calma racionalidade do bom burguês, para quem o objetivo primeiro e fundamental de todo governo não pode ser outro que o de assegurar o gozo da propriedade privada, pois as outras liberdades vêm por acréscimo. Marx encontra em Locke, finalmente, o nexó entre economia e política que mal se vislumbrava na obra de Hobbes, que agora ganha pleno relevo ao ser estabelecida a conexão entre a construção da ordem política que garante a reprodução integral do sistema e o gozo de uma propriedade que, mesmo na formulação lockeana, mostra claros sintomas de suas tendências concentradoras. Porém, conceber a defesa da propriedade privada como a primeira missão do Estado não é suficiente para estabelecer teoricamente os vínculos profundos que ligam uma ao outro, especialmente se é assumido, como no caso de Locke, um cenário no qual qualquer um pode ter acesso à propriedade privada e que esta se justifica praticamente pelo fato de que o proprietário mistura o seu trabalho com os bens da natureza, certificando desse modo a ilogicidade da fulminante acusação de Santo Agostinho contra a propriedade privada quando dizia que esta era simplesmente um roubo. Marx, nem é preciso esclarecer, nunca aceitou essa “naturalização” da propriedade privada sustentada por Locke e muito menos a legitimação da ordem política resultante dela.

Não mais satisfatória resultou a resposta oferecida por Rousseau, embora não tenha passado despercebida para Marx a violenta ruptura que este introduz na tradição contratualista ao estabelecer, de uma maneira inequívoca, a vinculação entre o Estado e um processo eminen-

temente fraudulento como foi a invenção da propriedade privada, uma “gigantesca fraude” segundo suas próprias palavras, que inevitavelmente iria corroer, até suas fundações, a legitimidade do Estado. A despeito de algumas opiniões em contrário –entre elas a de Lucio Colletti, para quem Marx teria se limitado a parafrasear Rousseau– o certo é que o argumento do genebrês era de todo insuficiente para dar sustento a uma teorização do Estado como a instituição responsável pela reprodução da ordem social e da manutenção de uma estrutura política que preservasse a dominação de classe (Colletti, 1977: 148-149). Num texto anterior, a postura de Colletti era ainda mais extrema, pois afirmava que:

A teoria política revolucionária, tal como tem se desenvolvido depois de Rousseau, está toda prefigurada e contida no *Contrato Social*; e, para ser mais explícitos [...] Marx e Lênin não acrescentaram nada a Rousseau, exceto a análise (por certo muito importante) das “bases econômicas” da extinção do Estado (Colletti, 1969: 251) (tradução livre).

Afirmar a temerária como poucas, cujos fundamentos adoecem de uma incurável fragilidade que se incrementa ainda mais se recordamos que o próprio Rousseau pareceu ter opiniões muito voláteis nessa matéria, já que o tom radical do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens* não é retomado em escritos posteriores, especialmente em sua obra máxima em matéria de filosofia política, *O Contrato Social*. Além disso, bem observa Blackburn que a noção rousseauiana de que a soberania popular só é possível quando não existam partidos que representem parcialidades e os indivíduos se relacionem sem mediações com o Estado, é profundamente antagônica à concepção marxista da democracia proletária, tal como se exemplifica na Comuna de Paris. A afirmação de Rousseau no sentido de que a vontade geral somente poderá se expressar sempre “que não existirem sociedades parciais no Estado e que cada cidadão considere unicamente as suas próprias opiniões” sob nenhum ponto de vista pode ser considerado um antecedente teórico ou doutrinário significativo da teoria política marxista (Blackburn, 1980: 13). A pretendida “continuidade teórica” que Colletti atribui ao vínculo Rousseau/Marx não parece ter muito sustento, pelo contrário, parece mais um precoce sintoma do ofuscamento intelectual e político que, anos mais tarde, apoderar-se-ia do filósofo italiano.

A BUSCA DE UM NOVO INSTRUMENTAL

Esta rápida revisão da relação entre Marx e alguns autores centrais na história da filosofia política nos permite tomar nota de algo bastante importante, a saber, o precoce reconhecimento efetuado por Marx da impossibilidade de compreender a política à margem de uma concepção totalizadora da vida social, na que se conjugassem e articulassem

economia, sociedade, cultura, ideologia e política. É óbvio que essa conexão entre diferentes esferas institucionais, cuja separação só pode ser relativa e fundamentalmente analítica, não passou despercebida para as cabeças mais lúcidas da filosofia política. No entanto, e eis aqui o mérito fundamental de Hegel, foi este quem colocou pela primeira vez de maneira sistemática – e não apenas na *Filosofia do direito*, mas também em outros escritos, como a *Filosofia real* – a tensão entre a dinâmica polarizadora e excludente da sociedade civil, na verdade da economia capitalista, e as pretensões integradoras e universalistas do Estado burguês. Parece-nos que Bobbio não aprecia nos seus justos méritos os alcances dessa inovação hegeliana. Por isso, embora seu apontamento de que no século XIX o “centro de gravidade” da filosofia política não estava na Alemanha seja correto, sua subestimação da contribuição de Hegel à filosofia política é muito menos. E mais, poderíamos afirmar, sem receio de exagerar, que Hegel é o primeiro teórico político da sociedade burguesa que coloca uma visão da sociedade civil estruturalmente dividida em classes sociais, cuja incessante dinâmica termina numa irresolúvel polarização. É claro, todas as grandes cabeças antes de Hegel reconheceram a existência das classes sociais e, em alguns casos, como em Platão, Aristóteles, Maquiavel, More, Locke e Rousseau, essas análises foram extraordinariamente perceptivas e lúcidas. Mas só Hegel, observando das alturas que a constituição da sociedade burguesa lhe proporcionava, soube teorizar sobre o caráter irreconciliável das contradições classistas, ainda que seu sistema teórico não fosse capaz de desentranhar as razões profundas desse antagonismo. Para isso, seria necessário esperar a aparição de Marx. Mas Hegel enxergou com agudeza esse traço da sociedade capitalista, a tal ponto que defendeu uma esclarecida intervenção estatal para atenuar tais contradições, mediação esta que tinha como pilares a promoção da expansão colonial de ultramar e a emigração. Em outras palavras, expulsando a pobreza para a periferia atrasada num caso, ou para países ricos ou potencialmente ricos, como as novas regiões receptoras de imigração massiva na América (Estados Unidos, Argentina, Brasil e Uruguai) ou Oceania (Austrália e Nova Zelândia). Hegel arrematava seu raciocínio dizendo que a polarização entre riqueza e pobreza que a sociedade burguesa gerava trazia não só um problema econômico mas também outro, mais grave ainda: os pobres se transformavam em indigentes, debilitando irreparavelmente, desse modo, os fundamentos mesmos da vida estatal, fonte, segundo nosso autor, de toda eticidade e justiça (Hegel, 1967: 149-150; 277-278).

A atenta leitura do jovem Marx do texto hegeliano o colocava, assim, nas margens da filosofia política e às portas da economia política. Nas margens porque a reflexão do professor da Universidade de Berlim havia demonstrado duas coisas: (a) a íntima conexão existente entre a

política e o Estado e, do outro lado, esse tumultuado reino do privado sob o equívoco nome de “sociedade civil”; (b) a futilidade de teorizar sobre aqueles temas sem uma cuidadosa teorização sobre a sociedade em seu conjunto e, muito especialmente, sobre os fundamentos econômicos da ordem social. E às portas da economia política porque, se o que se queria era transcender a mera enunciação da relação, era preciso avançar na exploração da anatomia da sociedade civil e, para essa empresa, o arsenal conceitual e metodológico da filosofia política era claramente insuficiente. Requeria-se lançar mão de um novo instrumental teórico, o que justamente e não por acaso, a economia política havia desenvolvido no país onde as relações burguesas de produção haviam atingido sua forma mais pura e desenvolvida. A breve estadia de Marx em Paris, entre outubro de 1843 e janeiro de 1845, e a amizade que ali faria com Friedrich Engels, franqueariam sua entrada nessa nova ciência, abrindo, desse modo, a possibilidade de uma radical reelaboração da filosofia política, projeto que, como sabemos, encontrava-se ainda inacabado.

DIALÉTICA, ALIENAÇÃO E POLÍTICA

A dialética hegeliana continha uma série de elementos de primeiríssima importância para essa missão transformadora que Marx queria para a filosofia política. Em primeiro lugar, punha em relevo de modo ameaçador o caráter inerentemente contraditório –e, portanto, provisório– das instituições e práticas sociais existentes. Se, em sua versão idealista, isso podia ser resolvido numa inofensiva dialética das idéias, em sua leitura e reconstrução marxianas, essas contradições têm lugar entre forças sociais e interesses classistas portadores de projetos, valores e ideologias enfrentados. Com a interpretação e recriação que a dialética sofre nas mãos de Marx, entra em crise um paradigma que se remontava à filosofia medieval e que postulava a harmonia natural do corpo social: pernas camponesas, tronco artesanal, braços guerreiros e cabeça aristocrática coroada pelo carisma da Cátedra de São Pedro e os poderes terrenos e extra-mundanos da Igreja de Roma. Com a crise da formação social feudal que sustentava essa representação ideológica, abre-se um período de incerteza que começa a ser fechado por novas teorizações, como a precocemente formulada por um médico holandês de nascimento e britânico de adoção e que adquirira justa fama de filósofo. Trata-se de Bernard de Mandeville, quem, em 1714, publicara um livro cujo título reflete com nitidez o novo clima ideológico da sociedade burguesa: *A fábula das abelhas, ou os vícios privados fazem a prosperidade pública*, texto no qual o interesse egoísta passa a ser considerado, em oposição às doutrinas e costumes medievais, como conducentes à felicidade coletiva (Mandeville, 1982). Mas seria só em 1776 quando essa interpretação adquiriria uma impressionante densidade teórica na obra de um

filósofo moral da Ilustração escocesa, Adam Smith. A publicação de *A Riqueza das Nações* veio fechar, com uma sólida e majestosa argumentação filosófica, econômica e histórica, esse hiato aberto pela crise das filosofias medievais para converter-se no novo senso comum da nascente sociedade capitalista. Entretanto, a tese da “mão invisível” –enigmática ordenadora dos apetites individuais e inigualável artesã que convertia os vícios privados em virtudes públicas– haveria de ser submetida a um ataque demolidor por parte da dialética materialista, com sua reafirmação da onipresença e permanência do conflito e da contradição.

Uma segunda aresta crítica da dialética marxista é a tese da provisoriedade do existente. Se em sua versão hegeliana essa tese se limitava ao universo das idéias e dos valores, e à insanável fugacidade das idéias dominantes, na síntese marxiana essa provisoriedade se estende ao conjunto da vida social. Não são apenas as idéias as que se encontram submetidas a uma tal transitoriedade, mas também as instituições –a propriedade privada dos meios de produção, a igreja, a monarquia, ou o Estado, além dos diversos grupos e classes sociais– os quais se encontram privados do tão desejado dom da eternidade. Não é necessário muito esforço para compreender o escândalo produzido por essa radical reformulação marxista da dialética hegeliana, ao produzir uma incurável ferida narcisista na auto-estima de uma sociedade burguesa acostumada a se ver –e se pensar, como o fizera mediante a obra de Hegel– como a culminação do processo histórico. Ferida narcisista apenas comparável àquela que pouco antes de publicar o primeiro volume de *O Capital*, havia produzido Charles Darwin ao comprovar o ancestral simiesco do orgulhoso *homo sapiens*, ou a que iria lhe infligir, na virada do século, Sigmund Freud, com o descobrimento do inconsciente e a colocação em evidência das raízes não racionais nem conscientes da conduta humana. O que antes aparecia como um tema tabu, a santidade e intangibilidade das instituições fundamentais da sociedade capitalista, era agora objeto de uma crítica irreverente, blasfema e mortífera por parte de um personagem que, segundo o que comentara o primeiro comunista alemão, Moses Hess, numa carta dirigida a um amigo em 1842, “era o único autêntico filósofo” que tem hoje a Alemanha: “Combina a seriedade filosófica mais profunda com o talento mais mordaz. Imagine Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel fundidos numa só pessoa –digo fundidos e não confundidos num montão– e terá o senhor o Dr. Marx” (Berlin, 1964: 60; McLellan, 1971: 5).

A terceira característica da dialética reconstruída por Marx a partir das iniciais formulações de Hegel remete, em primeiro lugar, à sua concepção da história como um processo, e não como uma mera seqüência de acontecimentos ou eventos; e, em segundo lugar, como um processo que tem um sentido e uma finalidade. Em Hegel, a história se movia da liberdade para um, no antigo despotismo oriental, até

o seu ponto final, que era, não por acaso, a sociedade burguesa, onde, supostamente, todos seriam livres. Marx reformula radicalmente essa concepção mudando o eixo da legalidade da história para o terreno no qual os homens e mulheres criam e recriam as suas próprias condições de existência, e ali avista um sentido e uma finalidade: a libertação radical das correntes da opressão e da exploração do homem pelo homem, o começo de uma história que poria fim à pré-história escrita por todas as sociedades de classe. Mas, para Marx, esse objetivo final está aberto; por isso, não é suscetível de especulações determinísticas nem pode ser interpretado como um fatalismo teleológico. É probabilístico: a alternativa pode ser o socialismo, ou seja, a civilização num nível jamais alcançado antes por sociedade humana alguma, ou a barbárie. Contrariamente ao que é praticado pelo vulgo-marxismo, o resultado final não está garantido. Além disso, convém lembrar, o comunismo não é concebido como uma espécie de “estação final” da história –não existe tal coisa no pensamento marxista–, ele foi definido, isso sim, numa visão eminentemente dialética, por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* da seguinte maneira:

Para nós, o comunismo não é um *estado* que deva ser implantado, nem um *ideal* a que a realidade deva obedecer. Chamamos de comunismo ao movimento *real* que acaba com o atual estado de coisas (Marx e Engels, 1976: 42).

Levando em consideração tudo quanto foi expresso acima, as razões pelas quais o jovem Marx concebe a política da sociedade burguesa –na verdade, de toda sociedade de classes– como a esfera da alienação, pareceriam agora ser suficientemente claras. Sua reformulação da dialética hegeliana e sua crítica ao sistema de Hegel lhe permitem descobrir uma falha fundamental na reflexão filosófico-política do professor de Berlim. Essa falha está localizada na sua renúncia a elaborar teoricamente a densa malha de mediações existentes entre a política e o Estado e o resto da via social. É em Hegel onde, paradoxalmente, essa conexão se torna mais evidente; mas ela aparece, sobretudo, como uma mera justaposição e não como uma vinculação essencial e estrutural. Justaposição porque em Hegel o Estado é, por excelência, a esfera da racionalidade e da eticidade, e a sociedade civil e a família apenas momentos particulares e epifenomênicos da vida estatal. Sempre chamou a atenção do jovem Marx a perfeição dessa operação de “inversão” pela qual a dialética andava sobre sua cabeça e o Estado e as superestruturas políticas apareciam como os sujeitos da vida social.

FAZER COM QUE A DIALÉTICA ANDE COM OS PÉS?

Antes de retomar a nossa exposição, é importante dissipar um equívoco que aparece reiteradamente em diversos textos de teoria política: o postulado de que Marx simplesmente se limitou a “inverter a inversão” hegeliana, e que pôs a dialética de Hegel de pé. Numa das passagens mais luminosas de *A revolução teórica de Marx*, Althusser demonstra definitivamente a falácia de tal interpretação. Sem necessidade de nos adentrar, agora, nas profundezas de tais argumentos, remetemos o leitor à leitura desse texto, e acrescentamos simplesmente que, se tivesse se limitado a virar o método hegeliano “de ponta cabeça”, Marx não teria sido Marx e sim um obscuro feuerbachiano. Mas se Feuerbach é apenas uma nota de rodapé na história da filosofia e Marx, um dos seus mais densos capítulos, é precisamente porque o segundo fez uma coisa muito mais complexa do que fazer do sujeito o predicado e deste o sujeito. Com Marx, a dialética adquire uma complexidade extraordinária –com suas mediações, a “sobredeterminação” das contradições, etc.–, sagazmente percebida por Althusser; o que impede que a simples inversão possa dar conta acabadamente das inovações introduzidas por Marx (Althusser, 1969: 91-4).

A “visão invertida” de Hegel tinha, tal como dizíamos anteriormente, raízes profundas que se fincavam na estrutura mesma da sociedade burguesa. Se Hegel “via o mundo ao contrário” e fazia com que a dialética andasse de cabeça para baixo, isso não se devia a um problema epistemológico específico, mas sim a que ele reproduzia com fidelidade, em sua construção teórica, a inversão própria do capitalismo. É o capitalismo que gera imagens invertidas de si mesmo, cujas raízes se encontram no caráter alienado do processo produtivo e no fetichismo da mercadoria. Em seus escritos juvenis, Marx examinou vários tipos de alienação: religiosa, filosófica, política e, em menor medida, a econômica (McLellan, 1971: 106). O comum denominador dessas diferentes formas de alienação era depositar em algum outro, ou em alguma outra entidade, atributos e/ou traços essenciais do homem tais como o controle de suas próprias atividades ou sua relação com a natureza ou o processo histórico. Na religião é Deus quem usurpa a posição do homem, consolando-o por seus sofrimentos terrenos e alimentando suas esperanças de uma vida melhor. Daí a afirmação de Marx de que “a superação da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*” (Marx, 2005: 145). A alienação filosófica, da qual a filosofia especulativa é sua máxima expressão, reduz o homem e a história que este cria a simples processos mentais que, no caso de Hegel, obedecem aos desígnios inescrutáveis da Idéia. No terreno da política, a alienação se expressa no Estado burguês –a forma mais desenvolvida de toda organização estatal– na “vida dupla” que coloca frente a frente sua vida celestial como cidadão e sua vida terrena

como indivíduo privado, como burguês. Marx anotava, sobretudo em *A Questão Judaica*, que esse dualismo alienante não só se expressa no terreno da consciência mas também na realidade da vida social. Se na abstração do Estado democrático o indivíduo é um a mais entre seus iguais –universalidade do sufrágio, igualdade perante a lei, etc.–, no “sórdido materialismo da sociedade civil”, o indivíduo aparece na sua realidade desigual, como um instrumento em mãos de poderes que lhe são alheios e incontroláveis. Iguais no céu, profundamente desiguais na terra, e, dada essa antinomia, a igualdade celestial não faz mais que reproduzir e agigantar as desigualdades estruturais da segunda.

Em todo caso, a alienação principal é a econômica, porque esta ocorre no que constitui a atividade fundamental do homem como ser prático: o trabalho. É importante frisar, contra uma opinião muito difundida, que essa prioridade atribuída à alienação econômica, longe de ser a momentânea manifestação do jovem Marx, percorre a totalidade de sua obra. Já nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (os *Cadernos de Paris*), Marx dizia que:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*menschenwelt*) (Marx, 2004: 80).

Quase vinte anos mais tarde, na *Crítica das Teorias da Mais-valia* Marx observa com agudeza que o que distingue o capitalismo dos outros modos de produção preexistentes é “a personificação da coisa e a materialização da pessoa” (McLellan, 1971: 116). E, no primeiro capítulo de *O Capital*, Marx insiste em que:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho (Marx, 1989: 81).

Entretanto, o capitalismo potencializa todas essas alienações: transforma algumas delas (como a religiosa, por exemplo); neutraliza outras, como a filosófica; mas não faz senão aprofundar a alienação econômica. Com efeito, a generalização do trabalho assalariado, por contraposição ao que acontece nos modos de produção pré-capitalistas com seus trabalhadores coercitivamente ligados às estruturas produtivas, esconde por trás da falsa liberdade do mercado –falsa porque o trabalhador

não tem alternativa para sobreviver a não ser vender a sua força de trabalho em condições que ele não escolhe— a escravidão essencial do moderno trabalho assalariado. Além disso, essa imensa acumulação de mercadorias da qual Marx fala no primeiro capítulo de *O Capital* oculta o fato de que não são elas as que vão por sua conta ao mercado, elas são produzidas por homens e mulheres, enquanto outros, por sua vez, as comeciam no mercado.

Embora a alienação econômica tenha conservado durante toda a vida de Marx seu caráter fundamental —devido à primazia mantida, em todo regime social, pela forma em que homens e mulheres organizam a atividade econômica que lhes permite sobreviver—, foi a alienação política a que impulsionou Marx a se afastar por muito tempo da reflexão teórico-política para voltar a ela efemeramente e de modo não sistemático em alguns momentos da sua vida. Sabemos, por seus próprios escritos, que no monumental livro em seis volumes que Marx tinha *em mente* escrever (e do qual *O Capital* é apenas o primeiro, e incompleto), havia um dedicado inteiramente ao Estado e à política⁴. No entanto, esse texto não chegou a ser escrito jamais, embora, diversos fragmentos escritos por seu frustrado autor nos permitem reconstruir os traços mais importantes de seus pensamentos.

A CONCEPÇÃO “NEGATIVA” DA POLÍTICA EM MARX E SEUS CRÍTICOS

Uma reconstrução tal demonstra que Marx, com efeito, aderiu a uma “concepção negativa” da política. Por que negativa? Porque Marx decifrou o hieroglífico da política na sociedade burguesa a partir da chave proporcionada por sua teoria da alienação. Daí que Marx invertesse, como se fosse uma luva, o argumento hegeliano e, onde este via no Estado a realização ética da Idéia e a esfera mais sublime da vida social, Marx percebeu a política e o Estado como instâncias supremas da alienação que preservavam a manutenção de uma sociedade baseada na exploração do homem pelo homem. É precisamente por isso que, onde Hobbes via um poder soberano pondo fim ao terror do homem sobre o homem e instaurando a paz despótica que permitia o desenvolvimento da sociedade de classe; e onde Locke percebia um “governo mínimo” que abria novos espaços para a acumulação de riquezas; ou onde Rousseau sonhava com a reconstrução de uma comunidade democrática de homens sem desandar, não obstante, o caminho aberto por aquele enganador que fincara as estacas e dissera “esta terra é minha”; ou onde

4 Os seis livros que Marx pretendia escrever eram os seguintes: (1) O capital; (2) A propriedade da terra; (3) O trabalho assalariado; (4) O Estado; (5) O comércio exterior; (6) O mercado mundial. Como sabemos, apenas conseguiu cumprir a tarefa de escrever o primeiro dos seis volumes contemplados, o qual também não pôde ser concluído.

Hegel confiava no desdobramento da eticidade e do altruísmo universal, Marx encontrou um conjunto de práticas, instituições, crenças e processos mediante os quais a dominação de classe se coagulava, reproduzia e aprofundava. E esse é um achado fundamental que garante a Marx um lugar de privilégio na história da filosofia política. Despojou o Estado e a vida política de todos os elementos sagrados ou sublimes que os enobreciam diante dos olhos de seus contemporâneos e os mostrou como eles são. Na versão premeditadamente simplificadora que ele e Engels escreveram no início de 1848, *O Manifesto Comunista*, cunhariam uma fórmula corrosiva e brutalmente desmistificadora: “o Estado é o comitê que administra os negócios comuns da classe burguesa”. Agora, se, como seus autores pensavam, as sociedades de classe eram apenas uma fase transitória na marcha da humanidade na direção de sua própria história –que só começaria quando esse tipo de sociedades tivesse desaparecido– é obvio que na agenda teórica de Marx a questão política estaria marcada pela transitoriedade e pelo efêmero. É claro que essa visão marxiana tinha o seu reverso no papel que o autor de *O Capital* outorgava para a política como elemento transformador do mundo e fazedor da história. Essa possibilidade oferecida pela luta política como elemento emancipador dependia da assunção, por parte do proletariado e das classes subalternas, de seus interesses históricos e da efetividade de sua organização. A política, esfera da alienação na sociedade de classe, revelava-se assim como uma espada de Dâmocles para a burguesia, na medida em que o proletariado fosse capaz de gerar o que Gramsci denominara um projeto contra-hegemônico.

O anterior, porém, não teria sido suficiente se não tivessem mediado também circunstâncias do momento que dificilmente poderiam ser descartadas e que acentuaram essa convicção. Limitemo-nos a apontar uma: o impacto que a Revolução Francesa exerceu sobre Marx e, em geral, sobre todos os intelectuais durante grande parte do século XIX. Os “ensinamentos” dessa revolução foram sumamente enganosos, o que levou muitos de seus admiradores a acreditarem que a passagem da monarquia absoluta para uma república podia se materializar em questão de horas, e que a completa destruição do *ancien regime* podia ser alcançada em poucos dias depois de resolvida a ação revolucionária. O fogo da grande revolução iluminou, segundo a autorizada opinião de Gramsci, não só as jornadas revolucionárias de 1848, como sua influência se estendeu também até bem entrado o século XX, em plena Revolução Russa. Já exploramos este tema em outro trabalho, de modo que não nos deteremos aqui (Boron, 1996b), basta sublinhar o impacto que a Revolução Francesa teve sobre a formação intelectual do jovem Marx: se a Inglaterra vitoriana era a pátria por excelência do modo de produção capitalista e o modelo mais depurado de sua concretização histórica, a França oferecia, por definição, “o modelo” revolucionário

no qual haveriam de se inspirar os proletários do mundo todo à hora de romper suas correntes. Engels, com a freqüente aprovação de Marx, insistiu repetidamente sobre este ponto: se a Inglaterra retratava com inigualável clareza os traços fundamentais da sociedade capitalista, a França era, pelo contrário, o paradigma da revolução proletária em cernes. Dado esse contexto, e diante da perspectiva supostamente provada pela história francesa de uma rápida construção da nova sociedade – uma nova sociedade que viria pôr fim à exploração do homem pelo homem e, ao mesmo tempo, à política como esfera de alienação – compreende-se que, para Marx, a reflexão sobre a política não adquirisse em seu pensamento uma especial urgência.

Daí que a teoria marxista do estado seja, na realidade, uma teoria da “extinção do estado”, uma teoria da reabsorção do estado pela sociedade civil plasmada na fórmula do “autogoverno dos produtores”. Se acrescentamos a isso o fato de que, sob a abrumadora influência da Revolução Francesa, tanto Marx quanto Engels (e, depois deles todos os principais dirigentes do movimento operário mundial, com a notável exceção de Gramsci) acreditaram que a transição do capitalismo ao comunismo seria um trâmite de curta duração, podemos então entender as razões pelas quais a reflexão filosófico-política em torno do estado durante a transição e para o “não-estado” da sociedade comunista tivessem ocupado tão pouco espaço no pensamento maduro de Marx.

É óbvio que um tema como esse se presta a múltiplas leituras e interpretações, e foi motivo de não poucas críticas. Max Weber, por exemplo, assinalou reiteradamente que um dos traços mais criticáveis do socialismo é precisamente essa teorização sobre a extinção do estado, que está na contramão da tese weberiana da inevitabilidade da burocracia estatal (Weber, 1977: 1072-4). E não foram poucos os que criticaram com muita força a pretensão marxiana do “fim da política”. Em alguns casos, esse questionamento assumiu tons escandalosos, interpretando as críticas posturas marxianas acerca da política como uma velada e premonitória apologia do totalitarismo moderno. Para o historiador das idéias J. L. Talmon, por exemplo, existe uma tenebrosa continuidade entre as seitas fundamentalistas cristãs da Idade Média, Rousseau, Robespierre e Malby, cuja fórmula política acaba, em última instância, e não por acaso, “num claro protótipo de análise marxista” (Talmon, 1960: 181, 252). Karl Popper, por sua parte, traça uma linha teórica que, sem solução de continuidade, liga os ensinamentos de Platão aos de Hegel e Marx, todos confabulados para sentar as bases ideológicas do totalitarismo a partir de seu historicismo e sua doentia vocação profética (Popper, 1962).

As críticas de Talmon e Popper, que foram tão influentes em sua época, encontram-se hoje desacreditadas. Mal poderia ser o padrinho intelectual do totalitarismo um pensador como Marx, tão avesso e ad-

verso a tudo quanto fosse estatal. Para Marx, o Estado era, e é, uma entidade parasitária cuja permanência depende da sobrevivência de uma sociedade de classes. Dado que esta representa uma fase da história da sociedade humana –na realidade, sua “pré-história”– e dado também que esta etapa está destinada a ser superada se o proletariado cumpre com sua missão histórica de instaurar uma sociedade sem classes, o Estado como “a instituição” fundamental dedicada a processar a dominação de classe e a exploração dos trabalhadores está condenado a se extinguir. A medida que a constituição da nova sociedade avançar, outro tanto avançará o processo de extinção estatal. O que não significa, como insinua Weber, a desapareição da administração pública nem que a vida retrocederá a formas anárquicas ou caóticas de existência, mas simplesmente que a comunidade reassume o governo de si mesma, revertendo a expropriação de que fora objeto com a primeira aparição, ainda em sua forma mais primitiva, da sociedade de classes.

O que significa, então, o “fim da política” em Marx? Se a política é, tal como recorda Weber, “a guerra de deuses contrapostos”, na sociedade comunista supõe-se que os fundamentos últimos do conflito político, a apropriação desigual da propriedade e da riqueza e a distribuição desigual dos frutos do progresso técnico, terão desaparecido. A luta política não é, para Marx, um conflito que se esgota nas ambições pessoais, mas sim um conflito de raízes profundas que se fincam, de forma mais ou menos profunda, no solo da sociedade de classes. Desaparecida esta, a política passa a ser outra coisa e, necessariamente, adquire uma conotação diferente. É preciso frisar aqui que a sociedade sem classe está muito longe de ser, na concepção marxista, essa sociedade cinza, uniforme e indiferenciada que agitam seus críticos. Muito pelo contrário, as diferenças –de gênero, opção sexual, étnicas, culturais, religiosas, etc.– serão potencializadas uma vez que as restrições que, no capitalismo, impedem ou estorvam o florescimento de tais diferenças tenham desaparecido, cuidando, porém, para que estas não se convertam em renovadas fontes de desigualdades. Existirão, portanto, novas bases, não políticas, para a vida pública. Ao se dissipar o véu ideológico que tornavam opacas as sociedades burguesas e que tornava a política um âmbito alienante e alienado, a transparência da futura sociedade sem classes dará origem a novas formas de atividade, às quais não cabe, estritamente falando, o nome de “política”. Nas palavras do velho Engels, será então quando o “governo dos homens será substituído pela administração das coisas”. Chegado este ponto, o autogoverno dos produtores enviará a política, da mesma forma que o estado, “ao lugar que então há de lhe corresponder: o museu de antiguidades, junto da roca e na machadinha de bronze” (Engels, 1966).

TEORIA “POLÍTICA” MARXISTA OU TEORIA MARXISTA DA POLÍTICA?

Após esta exploração, pareceria evidente que a obra de Marx pode aspirar legitimamente a ocupar um lugar de grande destaque na história da filosofia política, e mais ainda, a se constituir em um dos referentes teóricos primordiais para a imprescindível refundação da filosofia política em nossa época. Já sugerimos algumas idéias sobre este tema em outro lugar e não vem ao caso, então, reiterá-las aqui (Boron, 1999a e 1999b). A pouco mais de um século de sua morte, o retorno de Marx a uma posição de privilégio no campo da filosofia política é um fato indiscutido. Não obstante, convém retomar agora, quase no final deste percurso, a pergunta de Bobbio cuja resposta, no caso de ser negativa, poderia fazer desmoronar toda nossa argumentação. Em suma: existe uma teoria política marxista?

Sabemos da resposta oferecida pelo filósofo político italiano para essa pergunta: o marxismo carece de tal teoria. Convém, por isso mesmo, examinar com cuidado suas razões. Seu argumento *in nuce* é o seguinte: Marx tinha uma concepção negativa da política, o que, unido ao papel determinante que em sua teoria tinham os fatores econômicos, fez com que ele não prestasse atenção mais que ocasional aos problemas da política e do Estado, e isso invariavelmente como resposta a urgências conjunturais e práticas derivadas da luta de classe, sobretudo na França. Se, além disso, levamos em conta: (a) que sua teorização sobre a transição pós-capitalista foi apenas esboçada, entre outras razões, porque acreditava, como vimos mais acima, que a mesma seria breve; e (b) que a sociedade comunista seria uma sociedade “sem Estado”, Bobbio sustenta que é razoável concluir, então, não apenas a inexistência da teoria política marxista, mas, mais ainda, que não havia razão alguma para Marx desenvolver uma teoria política no marco de suas preocupações intelectuais e políticas.

Diante desta crítica, digamos, em primeiro lugar, que nos parece que Bobbio passa por alto muito rapidamente a distinção que fizemos no início deste trabalho entre Marx e o marxismo, entre a obra do fundador de uma tradição teórica e a de seus continuadores ao longo de mais de um século. Se a resposta de Bobbio é errônea –embora sujeita a razoáveis disputas interpretativas– no caso da obra de Marx, é completamente insustentável quando se refere ao marxismo como corrente teórica que conta no seu haver com nomes do porte de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lênin, Trotsky, Bujarin, Gramsci, e que prossegue em nossos dias na obra de numerosos continuadores. Supor que nenhum desses autores tenha sido capaz de enriquecer o acervo teórico legado pelo fundador do marxismo no terreno da política é um sintoma de uma perigosa obstinação intelectual, ou do arraigamento de certos preconceitos que nada têm a ver com o terreno da filosofia.

Um segundo aspecto que deve ser considerado ao analisar a resposta bobbiana é o seguinte: a confusão entre “negatividade” e “inexistência”. Que uma teoria, sobre a política ou sobre qualquer outro objeto, seja “negativa” não significa que seja inexistente. Alguns exemplos muito elementares serão suficientes para fundamentar nosso argumento: quando, em astronomia, se postula a existência de um “não lugar”, o famoso “buraco negro” do universo –isto é, de um lugar definido por sua negatividade–, não significa que não exista uma teoria a seu respeito, nem que aqueles que a sustentam não tenham nada a dizer em relação ao tema. Similarmente, quando Lacan fala sobre a ausência, “a falta” ou “o buraco” na estrutura do inconsciente, isso não quer dizer que ele careça de uma teoria a respeito. Na matemática, o que não existe, apura negatividade, o número zero, é suscetível de múltiplas elaborações teóricas. Por que concluir, então, que a “teoria negativa” da política em Marx é uma antiteoria, ou uma não-teoria? Que um argumento afirme ou destaque a negatividade do real não autoriza, de modo algum, a desclassificá-lo como teoria. Como sabemos, a despeito de sua concepção “negativa” da política e do Estado, Marx disse coisas sumamente interessantes sobre o assunto. Pode-se estar ou não de acordo com elas, mas sua estatura intelectual as coloca num plano não inferior ao das grandes cabeças da história da filosofia política. Por que presumir que elas não constituem uma teoria? Bobbio não nos oferece uma argumentação convincente a esse respeito.

Por último, em terceiro lugar, digamos que a busca de uma “teoria política marxista”, assim colocada, é inadmissível em termos dos postulados epistemológicos do materialismo histórico, e o mínimo que se pode exigir do ponto de vista do marxismo é que o tratamento de seus argumentos seja feito em função de suas premissas epistemológicas fundantes. Com efeito, a pergunta pela existência de uma teoria “política” marxista se constrói a partir de supostos básicos da epistemologia positivista das ciências sociais, a saber: a realidade social é uma coleção de “partes”, fragmentos ou “ordens institucionais” (Weber), cada uma das quais é compreensível em si mesma e suscetível, por isso mesmo, de se constituir em objeto de uma disciplina particular. A “sociedade” é o objeto de estudo da sociologia; a “economia” –na verdade, o mercado– é o objeto de estudo da ciência econômica; a “cultura” e todo o universo simbólico, da antropologia cultural; e a “política”, da ciência política. A história, por sua vez, se ocupa do “passado”, supondo uma violenta cisão, inadmissível para o marxismo, entre passado e presente. As sociedades “atrasadas” –o mundo colonial, para dizê-lo brutalmente– foram designadas ao domínio da antropologia e, por último, o “indivíduo”, em seu esplêndido e irredutível isolamento, tão caro à tradição liberal, passou a ser o objeto de uma ciência particular, a psicologia. A crise ter-

minal na qual se encontra esse pensamento fragmentador e unilateral já é inescapável (Wallerstein, 1998).

A EPISTEMOLOGIA DO MATERIALISMO HISTÓRICO

Em síntese: A forma mesma em que Bobbio coloca a pergunta remete inequivocamente a uma perspectiva que é incompatível com os postulados epistemológicos fundamentais do materialismo histórico. Em função destes últimos, diremos que não há e não pode haver uma teoria “política” marxista. Por quê? Porque, para o marxismo, nenhum aspecto da realidade social pode ser entendido à margem –ou com independência– da totalidade na qual aquele se constitui. Carece por completo de sentido, por exemplo, falar de “a economia”, porque esta não existe como um objeto separado da sociedade, da política e da cultura: não existem atividades econômicas que possam se desenvolver independentemente da sociedade e sem complexas mediações políticas, simbólicas e culturais. Isso é uma coisa que os economistas contemporâneos, os neo-institucionalistas, pareceriam estar aprendendo nos últimos tempos. Em boa hora! Também não se pode falar de “a política” como se esta existisse num limbo que a isola das prosaicas realidades da vida econômica, das determinações da estrutura social e das mediações da cultura, da linguagem e da ideologia. A “sociedade”, por sua vez, é uma enganosa abstração se não se levar em conta o fundamento material sobre o qual ela se apóia, a forma em que se organiza a dominação social e os elementos simbólicos que fazem com que os homens e mulheres possam se comunicar e, eventualmente, tomar consciência de suas reais, não ilusórias, condições de existência. E, por último, a “cultura” –a ideologia, o discurso, a linguagem, as tradições e mentalidades, os valores e o “senso comum”– somente podem se sustentar graças à sua complexa articulação com a sociedade, a economia e a política. Separada de seus fundamentos estruturais, como nos extravios intelectuais de um neo-idealismo que converteu o “discurso” no novo *Deus ex Machina* da história, o denso universo da cultura torna-se um reino caprichoso e arbitrário, um labirinto indecifrável e incompreensível de idéias, sentidos e linguagens. Um “texto”, em suma, interpretável segundo a vontade do observador.

Essas distinções, como relembra reiteradamente Antonio Gramsci, são de caráter “analítico”, recortes conceituais que permitem delimitar um campo de reflexão e análise que pode, dessa forma, ser explorado de um modo sistemático e rigoroso. É claro que os benefícios que essa operação traz se cancelam catastroficamente se, levado por seu entusiasmo ou seus antolhos ideológicos, o analista termina “reificando” essas distinções analíticas acreditando, como na tradição liberal-positivista, que as mesmas constituem “partes” separadas da realidade,

compreensíveis em si mesmas com independência da totalidade que as integra e na qual adquirem seu significado e função. Ao proceder dessa maneira, a economia, a sociedade, a política e a cultura terminam sendo hipostasiadas e convertidas em realidades autônomas, cada uma das quais requer de uma disciplina especializada para o seu estudo. Este foi o caminho seguido pela evolução das diferentes “ciências sociais” ao longo do último século e meio sob o império do paradigma positivista, conduzindo à produção de um saber parcializado, reducionista, e de profundas implicações conservadoras.

Como sabemos, a desintegração da “ciência social” –que instalava, por exemplo, num mesmo território Adam Smith e Karl Marx, enquanto possuidores de uma visão integrada e multifacetado do social– deu lugar a numerosas disciplinas, todas as quais se encontram hoje submersas em graves crises teóricas, e não precisamente por obra do azar. Frente a uma realidade como esta, a expressão teoria “política” marxista não faria outra coisa além de retificar, do ponto de vista do materialismo histórico, o frustrado empenho de construir teorias fragmentadas e saberes disciplinares que hipostasiavam e, portanto, deformam a “realidade” que pretendem explicar. Não existe nem pode existir uma “teoria econômica” do capitalismo em Marx; nem há nem pode haver uma “teoria sociológica” da sociedade burguesa. O que há, sim, é um *corpus* teórico que unifica diversas perspectivas de análise sobre a sociedade contemporânea. Se houvesse uma teoria “política” marxista –tal como pode se falar de uma teoria política weberiana, ou da escola da “escolha racional”, ou neo-institucionalista, porque obedecem outros pressupostos epistemológicos– isso significaria nada menos do que ter que aceitar o inaceitável, a saber, a reificação da política e o bárbaro reducionismo pelo qual aquela se explica mediante um conjunto de “variáveis políticas” tal como se vê na ciência política conservadora. Obviamente, os analistas mais perceptivos dessa corrente ocasionalmente admitem que existem elementos “extrapolíticos” que podem incidir sobre a política. Mas essas “interferências” são consideradas do mesmo modo que as variáveis “exógenas” nos modelos econométricos da teoria neoclássica: como incômodos fatores residuais cuja pertinaz influência obriga a levá-los em conta apesar de não saber exatamente onde situá-los e duvidar de quão importantes sejam. Na verdade, como bem observa Noam Chomsky, essas variáveis “exógenas” são a medida da ignorância contida nas interpretações ortodoxas das ciências sociais.

Diante disso, é preciso recordar com Georg Lúkacs que, contrariamente ao sustentado tanto pelos “voluntaristas” quanto por seus não menos vulgares críticos de hoje, o que distingue o marxismo de outras correntes teóricas nas ciências sociais não é a primazia dos fatores econômicos –um autêntico barbarismo, segundo Marx e Engels–, mas sim o ponto de vista da totalidade, ou seja, a capacidade da teo-

ria de reproduzir na abstração do pensamento o conjunto complexo e sempre cambiante de determinações que produzem a vida social. Se de alguma originalidade pode exigir reconhecimento, com justos títulos, a tradição marxista, é sobre sua pretensão de construir uma teoria integrada no social onde a política seja concebida como a resultante de um conjunto dialético –estruturado, hierarquizado e em permanente transformação– de fatores causais, apenas alguns dos quais são de natureza política, enquanto muitos outros são de caráter econômico, social, ideológico e cultural. Sem desconhecer a autonomia, sempre relativa, da política e a especificidade que a distingue no conjunto de uma formação social, a compreensão daquela é impossível no marxismo à margem do reconhecimento dos fundamentos econômicos e sociais sobre os quais ela repousa, e das formas em que os conflitos e alianças gestados no terreno da política remetem a discursos simbólicos, ideologias e produtos culturais que lhes outorgam sentido e os comunicam à sociedade. É precisamente por isso que a expressão teoria “política” marxista é profundamente equivocada. O que há, na verdade, é algo epistemologicamente muito diferente: uma “teoria marxista” da política, que integra em seu seio uma diversidade de fatores explicativos que transcendem as fronteiras da política e que combinam uma ampla variedade de elementos procedentes de todas as esferas analiticamente distinguíveis da vida social.

III. NOVAS ABERTURAS

Na parte final deste trabalho, tentaremos estabelecer os lineamentos gerais das novas aberturas teóricas que a obra de Marx herda para a filosofia política. Isso quer dizer que não nos deteremos na consideração dos aspectos mais específicos da teorização marxiana e que constituem uma parte fundamental de seu legado: uma teoria da sociedade burguesa, do processo de acumulação capitalista e do papel fundamental desempenhado pela economia nessa formação social; uma teoria da exploração; uma teoria do Estado, seu caráter de classe e sua autonomia relativa no capitalismo; uma teoria da revolução e os prolegômenos a uma teoria do estado de transição; e, finalmente, o bosquejo de uma teoria da sociedade comunista, peças estas que constituem um patrimônio de fundamental importância para a reflexão filosófico-política contemporânea. O que faremos será nos concentrarmos em alguns temas de índole mais abrangente, prometedores de novos começos, como os que se detalham a seguir:

A CRÍTICA À FILOSOFIA POLÍTICA BURGUESA

Em primeiro lugar, a filosofia política de Marx aporta uma crítica radical e, ao mesmo tempo, positiva, às concepções filosófico-políticas bur-

guesas, entendendo por estas as que, de uma forma ou de outra, convalidam e legitimam, aberta ou acobertadamente, a sociedade capitalista. Esta função da filosofia política burguesa se efetua por diversas vias: (a) com argumentos que despojam o modo de produção capitalista de sua historicidade e o apresentam como o “fim da história”, eternizando, desse modo, as relações de produção existentes; (b) com argumentações abstratas acerca de, por exemplo, a justiça, que são construídas com total prescindência de uma análise sequer rudimentar sobre o tipo de estrutura social que deveria sustentar a realização de tais propostas; (c) com formulações que redefinem o projeto socialista em termos de um suposto “aprofundamento da democracia” e que assumem a inédita possibilidade do capitalismo de se democratizar ilimitadamente; (d) impondo uma agenda temática que oculta por completo a análise e o questionamento da sociedade burguesa.

Na obra de Marx, encontramos valiosos elementos de crítica às doutrinas políticas que lhe precederam, e muito especialmente ao hegelianismo e ao liberalismo político. A importância de Hegel está suficientemente estabelecida e nos parece que a esta altura já não requer novas justificações. É certo que Marx não polemizou da mesma forma com duas grandes figuras do século XIX: Alexis de Tocqueville, poucos anos mais velho que Marx e habitante, junto com este, de Paris, durante a estadia de Marx nessa cidade; e John Stuart Mill, com quem parece ter estabelecido algum ocasional contato durante sua prolongada estadia de trinta e quatro anos em Londres. A obra do segundo foi discutida em vários de seus textos mais importantes, como os *Grundrisse* e *O Capital*, mas fundamentalmente em sua qualidade de economista e não como filósofo político.

O silêncio sobre a obra de Tocqueville já é muito mais enigmático, porque sua existência, certamente, não passou despercebida para Marx. *A Democracia na América* foi um tremendo sucesso editorial na França desde sua primeira edição, e um ávido bibliomaniaco e leitor como Marx não podia desconhecer a existência de tal livro. Prova disso é a solitária menção que o mesmo merece em *A questão judaica*, ao se referir ao papel da religião nos Estados Unidos da América. Tempo depois, há uma nova menção: em *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, quando, de passagem, se refere a uma intervenção de Tocqueville, em seu caráter de porta-voz parlamentar do gabinete de Odilon Barrot na Assembléia Nacional. Mas não existe, em toda a produção marxiana, uma análise profunda da obra teórico-política do autor de *A Democracia na América*.

Poderia ser argumentado, em defesa de Marx, que ele havia reservado o tratamento de ambos os autores para o momento em que pusesse mãos à obra na elaboração de seu anunciado volume sobre a política que, como todos sabemos, jamais chegou a escrever. Mas há

também outra justificação, de maior peso: Hegel representava, para Marx, a culminação do pensamento político burguês, sua síntese mais elaborada e sua visão mais abrangente e profunda. Em comparação, tanto Tocqueville como Mill são filósofos políticos que abordam questões parciais, importantes por certo: o primeiro, a democracia e suas condições, o segundo, a liberdade e o governo representativo; mas nenhum dos dois possui a espessura teórica que caracteriza a problematização de Hegel sobre o Estado na sociedade burguesa. A célebre “visão invertida” de Hegel constitui um insanável erro teórico, mas que se corresponde perfeitamente com a ideologia que espontaneamente acoberta o modo de produção capitalista e suas estruturas de dominação de classe. Essa ideologia que proclama o caráter democrático e popular de um Estado que, apesar de suas aparências, é virulentamente antidemocrático e classista; ou que se ufana de sua neutralidade arbitral no conflito de classe, quando todas as evidências indicam o contrário; ou que declara a autonomia e independência de sua burocracia, a despeito de que sua gestão não faça senão garantir as condições externas de reprodução da acumulação capitalista. Hegel foi, mais do que qualquer outro, o grande sintetizador ideológico da sociedade burguesa, o pensador de sua totalidade e o grande racionalizador de suas estruturas, assim como São Tomás de Aquino foi o da sociedade feudal e Aristóteles, o do escravismo ateniense. Por isso, com sua crítica a Hegel, Marx se situa no cume da reflexão filosófico-política da sociedade burguesa. O fato de seu projeto se encontrar ainda inacabado— ou melhor, ainda em construção— não invalida em absoluto os méritos de sua obra nem a transcendência de seu legado.

A REVOLUÇÃO FRANCESA E O “LIBERALISMO REALMENTE EXISTENTE”

Embora a crítica marxiana tenha se concentrado preferencialmente na obra de Hegel, faltaria com a verdade quem aduzisse que se limitou apenas a isso, e que a reflexão teórico-política de Marx, o jovem e o maduro, somente se circunscreveu a realizar um “acerto de contas” com seu passado hegeliano. Inclusive, em sua juventude, Marx penetrou numa crítica que, ultrapassando Hegel, tomava como alvo os preceitos fundantes do liberalismo político, mas não como eles se plasmavam em um ou outro livro, e sim na sua fulgurante concretização na Revolução Francesa e na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”. Num texto contemporâneo aos dedicados à crítica a Hegel, *A Questão Judaica*, Marx despe sem contemplações os insuperáveis limites do liberalismo como filosofia política. Numa das passagens mais citadas de tal texto, o jovem Marx observa que:

O Estado anula, a seu modo, as diferenças de *nascimento*, de *status social*, de *cultura* e de *ocupação*, ao declarar o nascimento, o status

social, a cultura e a ocupação do homem como diferenças *não políticas*, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a estas diferenças, coparticipante da soberania popular [...] Contudo, o Estado deixe que a propriedade privada, a cultura e a ocupação *atuem a seu modo* [...] e façam valer sua natureza *especial*. Longe de acabar com estas diferenças de fato, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como *Estado político* e só faz valer sua *generalidade* em contraposição a estes elementos seus (Marx, 1980: 25).

A crítica do jovem Marx ao Estado liberal e, poderíamos acrescentar, ao liberalismo democrático, é de uma contundência demolidora. Um Estado, e uma democracia, que simulam ignorar as diferenças de classe e de condição social (ao declará-las não políticas em seu ordenamento legal e institucional), mas que, na prática, permitem que “atuem à sua maneira” na sociedade civil. Desse modo, o homem concreto e situado se desintegra na ideologia e na prática do liberalismo –no de ontem tanto quanto no de hoje, de inspiração rawlsiana– em duas partes: uma celestial, onde encontramos o cidadão; e outra terrena, onde nos deparamos com as conhecidas figuras do burguês e do proletário. Mas o cidadão no Estado liberal democrático é a personificação de uma abstração completamente mistificada, na medida em que os atributos e direitos designados a ele pela institucionalidade jurídica carecem de sustento real. Esse Estado “garante”, por exemplo, o direito à liberdade de expressão, de reunião, de circulação, de associação para fins úteis, de eleger e ser eleito. Em alguns casos, também predica o “direito ao trabalho” e declara que garante a saúde e a educação de seus cidadãos e o direito a um processo judicial justo. No “céu” estatal, todos os cidadãos são iguais, precisamente por aquilo que Marx assinalava na citação anterior. Porém, como ocorre que, na “terra” estatal, os indivíduos não são iguais e sim desiguais, e que essas desigualdades são muitas e tendem a se reproduzir, resulta que tais liberdades são uma quimera para os milhões de excluídos estruturais que, metodicamente, o capitalismo produz. É certo: mesmo o mais indigente dos miseráveis pressente obscuramente que tem direito ao trabalho, à saúde e à educação; mas também sabe que esses direitos são letra morta. Sabe também que Simón Bolívar estava certo quanto dizia que “na América Latina os tratados são papéis e as constituições são livros”, e que entre os papéis e livros que conferem a dignidade celestial ao cidadão e a vida real na sociedade burguesa há um abismo praticamente insanável para quase todos.

Acontece que, em última instância, o Estado liberal repousa sobre uma malsã ficção de uma pseudo-igualdade que inocenta a desigualdade real. Daí o seu caráter alienado. Daí também as estratégicas tarefas que o Estado desempenha em auxílio do processo de acumulação capitalista: ocultação da dominação social, evidente nas formações

sociais que precederam a sociedade burguesa; invocação manipuladora do “povo”, em sua inócua abstração, para legitimar a ditadura classista da burguesia; “separação” da economia e da política, a primeira, consagrada como um assunto privado, enquanto que a segunda se restringe aos assuntos próprios da esfera pública, definida segundo os critérios da burguesia, reforçando, com todo o peso da lei e da autoridade, o “darwinismo social” do mercado. Devemos a Marx o mérito de ter sido o primeiro a submeter a doutrina e a prática do liberalismo a essas críticas.

A FUTILIDADE DE UMA DICOTOMIA

Uma contribuição adicional feita por Marx à filosofia política foi a assinalada por Norberto Bobbio, embora sua valoração do fato seja diferente da nossa (Bobbio, 1987). Trata-se da radical reformulação efetuada pelo nosso autor em relação a um tema clássico na história do pensamento político: o da distinção entre as “boas” e as “más” formas de governo. Essa diferenciação foi originariamente plasmada na *Política* de Aristóteles. Mas, considerando que tal texto só foi “descoberto” no final do século XIII e que a sua “adaptação” à realidade romana, a *República* de Cícero, teve uma sorte ainda pior, pois permaneceu nas trevas até o início do século XIX, a recuperação da clássica distinção aristotélica só reapareceria na pena de Marsílio, em seu *Defensor Pacis* (Bobbio, 1987: 57). O certo é que, independentemente destas incríveis vicissitudes, a distinção entre formas políticas “puras” e “viciadas” se tornaria, com o decorrer do tempo, um novo cânone ao qual, com maiores ou menores reparos, a corrente principal da filosofia política se amoldaria. Com a sua concepção negativa do Estado, Marx lança um questionamento radical ao saber ortodoxo. Por quê? Porque para a filosofia política marxista o estado, qualquer que seja sua forma ou seu regime de governo, nunca deixa de ser um mal, necessário e inevitável na sociedade e classes, mas mal ainda assim. Bobbio tem razão quando observa que “o que conta para Marx e Engels [...] é a relação real de domínio [...] entre a classe dominante e a dominada, qualquer que seja a forma institucional com a qual se reveste essa relação” (Bobbio, 1987: 171). Isso quer dizer que, subterraneamente aos aparentes democratismo e constitucionalismo exibidos por certas formas de governo, o que há é um núcleo duro de despotismo, a dominação que, através do Estado, é exercida por uma classe –ou uma aliança de classes e grupos de diversa natureza– sobre o conjunto das classes e capas subalternas.

A conclusão da análise marxista é, pois, terminante: todo Estado é uma ditadura, mesmo quando estiver recoberto como uma institucionalidade que outorgar certos direitos e ainda no caso em que estes, como ocorre nos capitalismo mais desenvolvidos, sejam efetivamente exercidos pelos titulares dos mesmos. Não faz sentido falar de formas

“boas ou más” do Estado quando se postula que sua natureza é despótica. A variação que possam experimentar as formas de exercício do poder político e circulação das elites estatais ou dos titulares da autoridade não modifica nem regenera a substância ditatorial do Estado. Daí que a distinção clássica, de raiz aristotélica, careça por completo de sentido para Marx. O que não significa, é claro, que este valere por igual ditaduras e democracias, ou que seja indiferente diante das liberdades, direitos e garantias que as primeiras violam e as segundas respeitam ainda que em seu formalismo. Ao longo de toda sua obra, desenvolvida durante algo mais que quarenta anos, Marx sempre distinguiu a república democrática de outras formas ditatoriais como, por exemplo, o Império Alemão, “um Estado que não passa de um despotismo militar, com uma armadura burocrática e blindagem policial, adornado de formas parlamentares, com misturas de elementos feudais e de influências burguesas” (Marx, 1971: 31).

Em suma, se há Estado há ditadura, e a liberdade não pode se não ser um traço superficial, vedado e de alcances limitados. Um privilégio que só alguns poucos podem desfrutar. Por isso Engels colocava que “enquanto o proletariado ainda precisar do Estado, não o precisará em interesse da liberdade, mas sim para submeter os seus adversários, e tão logo se puder falar em liberdade, o Estado como tal deixará de existir” (Engels, 1966, II: 34). Consumada a revolução socialista e triunfante o comunismo, o esplendor da liberdade que a abolição da sociedade de classe traz aparelhada produz a extinção do Estado, dispositivo institucional que, sob qualquer uma de suas formas, tem como missão fundamental garantir o predomínio da classe dominante e a opressão das classes e camadas subalternas. Por isso é que a distinção entre formas “boas” e “más” simplesmente esvaece à luz da colocação marxista.

COMO SER UM BOM FILÓSOFO POLÍTICO?

Outro legado significativo da reflexão marxista encontra-se em sua proposta epistemológica. Já fizemos referência mais acima a essas questões, de modo que não nos deteremos novamente no tratamento desse assunto. Brevemente, do que se trata é de aquilatar as contribuições que a colocação epistemológica marxista está em condições de efetuar para o desenvolvimento da filosofia política. A perspectiva totalizadora do marxismo e sua exigência de traspasar as estéreis fronteiras disciplinares em pró de um saber unitário e integrado, que articule em um só corpo teórico a visão das diversas ciências sociais, engloba a promessa de uma compreensão mais acabada da problemática política da cena contemporânea. A futilidade das fórmulas prevalecentes na ciência política norte-americana, que tentam compreender “a política pela política” e que ignoram a gravitação de um acúmulo de fatores ex-

trapolíticos que têm uma incidência decisiva na estruturação do espaço político e das formas do Estado, pareceria estar já fora de discussão. As dimensões econômicas, sociais, culturais, históricas, ideológicas e internacionais estão tão indissoluvelmente imbricadas com a vida política que qualquer esquema teórico reducionista – e o “politicismo” não é uma exceção – que se limite à exclusiva manipulação de variáveis políticas adquire imediatamente um desclassificatório ar de irrealismo. Se Bobbio observa com razão que “hoje não se pode ser um bom marxista se se é somente marxista” (Bobbio, 1976: 6), parafraseando-o, poderíamos dizer que hoje também não se pode ser um bom filósofo político se se é somente filósofo político. E se ele exigia que os marxistas fossem “sérios” e se rendessem ao exame e à discussão de perspectivas alheias à própria, algo que é inquestionável, o mesmo caberia dizer em relação aos filósofos políticos. Ser “sérios” hoje, em filosofia política requer, mais do que nunca, uma atitude de abertura e ousadia intelectual que nos leve a examinar a multidimensionalidade dos problemas políticos. Não pode filosofar seriamente em torno ao Estado e às políticas atuais alguém que se resista a transitar o caminho que Marx começou a percorrer. Filosofar sobre a política fazendo abstração dessas realidades com as quais a política está tão intimamente relacionada não pode produzir senão brilhantes exercícios retóricos, alambicados sofismas ou engenhosos jogos de linguagem, mas nenhum conhecimento substantivo que nos ajude a compreender melhor nossa vida política, nem digamos transformá-la. Num momento de profunda crise paradigmática como o atual, parece claro que o marxismo está em condições de aportar algumas orientações e sugestões particularmente valiosas para sair da crise⁵.

A UTOPIA COMO CRÍTICA E COMO MOTOR DA HISTÓRIA

Por último, uma contribuição decisiva de Marx para a filosofia política encontra-se em sua reivindicação da utopia. Uma reivindicação tal não só é importante do ponto de vista político, mas também por suas implicações de tipo teórico-metodológico, toda vez que atualiza na filosofia política a necessidade de que os filósofos, e por extensão os cientistas sociais, compreendam que, tal como colocara o jovem Marx em sua célebre *Décima-primeira Tese sobre Feuerbach*, já não se trata de interpretar o mundo, mas sim de transformá-lo. E de mudá-lo numa direção congruente com um modelo de boa sociedade, algo que nada tem que ver com os “socialismos utópicos” do século XIX (dada a falta de fundamentação científica de suas propostas) nem com os “socialismos realmente existentes” plasmados a partir do extravio da Revolução Russa.

5 Sobre este tema, consultar Wallerstein, 1996 e 1998. Também Boron, 1998a.

A consequência dessa imprescindível recuperação da utopia é dupla: por um lado, coloca os filósofos diante da necessidade não só de serem “críticos implacáveis de tudo quanto é existente”, mas também de delinear os contornos de uma boa sociedade. Pelo outro, põe a descoberto a raiz profundamente conservadora daqueles que –como os filósofos pós-modernos e os renegados da esquerda, os chamados “pós-marxistas”– renunciam a falar em boa sociedade. Sob um manto pretensamente rigoroso, “pós-metafísico” como gostam de chamá-lo, o que na verdade fazem os pós-modernos, com maior ou menor consciência dependendo do caso, é uma vergonhosa apologia da sociedade capitalista do início do século XXI. O repúdio a toda tentativa de projetar o pensamento na busca da boa sociedade, ou de desenhar os contornos de uma nobre utopia, significa em termos políticos a capitulação do pensamento crítico e a legitimação do capitalismo neoliberal (Attili, 1996: 146-7).

Como dizíamos num trabalho anterior, já citado, privada de seu horizonte utópico, a filosofia se torna um saber “esotérico, inofensivo e irrelevante” (Boron, 1999a: 27). A filosofia política degenera em tal caso numa mera contemplação, involução escandalosa num mundo cujas marcas de barbárie não poderiam ter passado despercebidas para nenhum dos grandes nomes da tradição da filosofia política. Esta não pode, sem decretar sua definitiva decadência, se refugiar em solipsismos metafísicos de nenhum tipo. O marxismo é um poderoso antídoto, nestes dias insubstituível, para evitar tão infeliz desenlace.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis 1969 (1965) *For Marx* (Nova Iorque: Pantheon Books/Random House).
- Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Books).
- Attili, Antonella 1996 “Pluralismo agonista: la teoria ante la política (Entrevista com Chantal Mouffe)” em *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madri), Dezembro de 1996, Nº 8.
- Berlin, Isaiah 1964 *Karl Marx* (Buenos Aires: Sur).
- Blackburn, Robin 1980 “La teoría marxista de la revolución proletaria” em Blackburn, Robin e Carol, Johnson *El pensamiento político de Karl Marx* (Barcelona: Fontamara).
- Bobbio, Norberto 1976 “Esiste una dottrina marxista dello stato?” em Norberto Bobbio et al. *Il Marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sullae tesi di Norberto Bobbio* (Roma: Quaderni di Mondoperaio).

- Bobbio, Norberto 1987 (1976) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Boron, Atilio A. 1996a “El ‘postmarxismo’ de Ernesto Laclau” em *Revista Mexicana de Sociología*, N°1.
- Boron, Atilio A. 1996b “Federico Engels y la teoría marxista de la política: las promesas de un legado” em *Doxa. Revista de Ciencias Sociales* (Buenos Aires), Ano VII, N° 16.
- Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC) Terceira edição, corrigida e ampliada.
- Boron, Atilio A. 1998a “¿Una teoría social para el siglo XXI?” palestra apresentada no XIV° Congresso Mundial da Associação Internacional de Sociologia (Montreal, Canadá).
- Boron, Atilio A. 1998b “El ‘Manifiesto Comunista’ hoy. Lo que queda, lo que no sirve, lo que hay que revisar” (Buenos Aires: Mimeo-CLACSO).
- Boron, Atilio A. 1999a “El marxismo y la filosofía política” em Boron, Atilio A. (comp.) *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).
- Boron, Atilio A. 1999b “¿Una teoría social para el siglo XXI?” em *Current Sociology* 47 (4) (Outubro).
- Boron, Atilio A. e Oscar Cuéllar 1984 “Notas críticas acerca de una concepción idealista de la hegemonía” em *Revista Mexicana de Sociología*, N° 2.
- Cerroni, Umberto 1976 (1973) *Teoría política y socialismo* (México: ERA).
- Claudín, Fernando 1975 *Marx, Engels y la Revolución de 1848* (Madrid: Siglo XXI).
- Colletti, Lucio 1969 *Ideologia e Societa* (Bari: Laterza).
- Colletti, Lucio 1977 *La Cuestión de Stalin* (Barcelona: Anagrama).
- Engels, Friedrich 1966 (1884) “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscou: Editorial Progreso).
- Engels, Friedrich 1966 (1891) “Carta a A. Bebel” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscou: Editorial Progreso).
- Foucault, Michel 1979 *Microfísica del Poder* (Madrid: Ediciones de la Piqueta).
- Foucault, Michel 1978 *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión* (Madri: Siglo XXI).
- Hegel, G. W. F. 1967 (1821) *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press).

- Hobbes, Thomas 1979 (1651) *Leviatã. Ou materia, forma e poder de um estado, eclesiástico e civil* (São Paulo: Abril Cultural – Coleção Os Pensadores).
- Huntington, Samuel P. 1968 *Political Order in Changing Societies* (Nova Iorque e Londres: Yale Univesity Press).
- Krahl, Hans-Jürgen 1974 “La Introducción de 1857 de Marx” em Marx, Karl *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente 1).
- Laclau, Ernesto e Mouffe, Chantal 1987 (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madri: Siglo XXI).
- Löwy, Michael 1972 (1970) *La teoría de la revolución en el joven Marx* (México: Siglo XXI).
- Lukács, Georg 1971 *History and Class Conciousness* (Cambridge: MIT Press).
- Mandeville, Bernard de 1982 (1714) *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1973 *Grundisse* (Nova Iorque: Vintage Books).
- Marx, Karl 1974 *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente 1).
- Marx, Karl 1980 (1844) *A questão judaica* (São Paulo: Edições Moraes).
- Marx, Karl 1989 (1867) *O Capital* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil).
- Marx, Karl 2004 *Manuscritos econômico-filosóficos* (São Paulo: Boitempo).
- Marx, Karl 2005 (1844) “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo: Boitempo).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1966 (1891) *Crítica ao Programa de Gotha* (Porto: Portucalense Editora).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1966 *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscó: Editorial Progreso).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1976 (1932) *A Ideología Alemã* (Portugal/Brasil: Editorial Presença e Livraria Martins Fontes).
- McLellan, David 1971 *The Thought of Karl Marx. An introduction* (Nova Iorque: Harper Torchbooks).
- Popper, Karl R. 1962 *The Open Society and Its Enemies* (Princeton: Princeton University Press), dois volumes.
- Poulantzas, Nicos 1969 (1968) *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (México: Siglo XXI).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1985 *Ensayos Marxistas sobre Historia y Política* (México: Océano).

- Sánchez Vázquez, Adolfo 1989 “La cuestión del poder en Marx. Sobre el poder” em *Sistema. Revista de Ciencias Sociales* (Madri) N° 92, setembro.
- Talmon, J. L. 1960 *The Origins of Totalitarian Democracy* (Nova Iorque: Praeger)
- Wallerstein, Immanuel 1998 “The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science” Mensagem Presidencial, XIV° Congresso Mundial da Associação Internacional de Sociologia (Montreal).
- Weber, Max 1977 (1922) *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

ESTUDOS TEMÁTICOS

LILIANA A. DEMIRDJIAN*
E SABRINA T. GONZÁLEZ**

A REPÚBLICA ENTRE O ANTIGO E O MODERNO

Nenhuma civilização –artefato feito pelo homem para albergar sucessivas gerações– seria possível sem um marco de estabilidade para facilitar o fluir da mudança. Fundamentais entre os fatores estabilizadores, mais resistentes que os costumes, as maneiras e as tradições, são os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossos assuntos cotidianos com os demais

Arendt, 1999

A PREOCUPAÇÃO PELA CONSTRUÇÃO de uma ordem estável é um dado iniludível na tradição do pensamento da filosofia política. Um segundo plano costuma ser destinado à consideração de situações críticas que, de um modo geral, constituem a ante-sala para a concepção, maturação e encaminhamento de projetos políticos criados com o único fim de acalmar os ânimos imperantes. É dessa forma que, conforme assinala Sheldon Wolin, todo filósofo político se encontra alguma vez interpelado pela seguinte pergunta: “De que tipo de conhecimento pre-

* Licenciada em Ciência Política e Sociologia da Universidade de Buenos Aires. Docente e pesquisadora na Faculdade de Ciências Sociais da mencionada instituição.

** Licenciada em Ciência Política da Universidade de Buenos Aires. Docente e pesquisadora na Faculdade de Ciências Sociais da mencionada instituição.

cisam os governantes e governados para que a paz e a estabilidade sejam mantidas?” (Wolin, 1993: 17-8).

Uma resposta possível a tal interpelação é a opção por um sistema republicano de governo. Assim, a noção de república aparece entre os clássicos da antiguidade, o humanismo cívico da Itália renascentista, o radicalismo inglês e o constitucionalismo norte-americano (Gargarella, 1999: 40) como alternativa diante do dilema, sempre imperioso, imposto pela necessidade de dirimir uma realidade caracterizada em termos de ordem e conflito¹.

Interessa-nos, então, frisar a categoria de república como significante que possui a qualidade de adotar diversos significados, de acordo com o contexto em que sua fórmula é aplicada. Em particular, ao menos dois aspectos dotam esta categoria de um conteúdo próprio que permite estabelecer um fio condutor entre períodos históricos tão distantes. Em primeiro lugar, a república é recuperada como parte de uma tradição de pensamento que encontra no caráter misto do regime um resguardo de estabilidade alternativo às formas simples de governo como, por exemplo, a monárquica. Em segundo lugar, esta reedição não é mecanicista, muito menos linear; ela requer instituições e condições materiais que adaptem e/ou transcendam seu desenho primigêneo. Em outras palavras, trata-se de uma república sempre renovada diante das exigências de cada realidade, segundo as condições que esta última impuser, tais como uma maior extensão territorial e um aumento demográfico considerável que se torna impreterível integrar dentro de um projeto de país.

O objetivo de justificar ambas as afirmações nos impõe um percurso, diante do perigo de desagregar a argumentação a ponto de torná-la incompreensível e, portanto, absolutamente inútil. Além disso, sucede que é difícil escapar da influência dos grandes marcos da tradição ocidental: o modelo romano e o norte-americano.

Para definir a história da antiga Roma de modo restringido, re-mitir-nos-emos a sua transformação de cidade-estado em Império. Com a expulsão do último rei romano, Tarquínio o soberbo (509 a.C.), a república é fundada a partir da substituição do monarca pela instituição do Magistério.

Assim, a condução dos assuntos romanos não era mais uma questão régia: o governo se transformou em “coisa do povo”, isto é, em *res publica*.

1 O fato de que as mencionadas versões enquadradas dentro da tradição do republicanismo apresentem diferenças entre si não invalida aquilo que possuem em comum nos termos do presente estudo temático, a saber, seu caráter misto como alternativas a formas simples de governo.

Na primeira seção, transitaremos nas contribuições de Políbio, Cícero, Bodin e Maquiavel, naquilo que de essencial nos permita traçar uma lógica argumentativa que nos conecte com os anos fundacionais do constitucionalismo norte-americano. Num segundo segmento, daremos conta da república possível plasmada por *O Federalista*, considerado uma das fontes de primeira ordem para uma exegese da Constituição norte-americana. A respeito deste, importa-nos transcender a marca de seus mecanismos político-institucionais e fixar a mira no tipo de cidadão requerido pela particular forma de organização econômico-política almejada por uma nação com desejos de se apropriar de um futuro de grandeza. Finalmente e apenas com o objetivo de exemplificar a reconhecida influência dos mecanismos e instrumentos institucionais legados pela constituição norte-americana no contexto latino-americano –ainda que a circulação e a difusão de tais debates não tenham sido imediatas nem muito menos massivas– tomaremos sucintamente a fórmula apresentada por Juan Bautista Alberdi nas *Bases e puntos de partida para la organización política de la República Argentina* como modelo reprodutor da república restritiva pautada em *O Federalista*, que encontrará expressão institucional, em seus lineamentos fundamentais, no projeto constitucional de 1853.

Conforme o até aqui exposto, resta-nos apenas explicitar que partimos do seguinte pressuposto básico: não existe projeto institucional algum que possa ser considerado objetivo, nem muito menos inócuo; um projeto institucional sempre está inscrito dentro de uma particular seleção e distribuição de prêmio e proscritões, às quais faremos referência brevemente nas conclusões.

UMA TRAJETÓRIA POSSÍVEL A PARTIR DA NOÇÃO DE REPÚBLICA

Na antiguidade, o conceito de república conotava um sinal de estabilidade definido em virtude do seu caráter misto. Elemento este que implicava a fusão de magistraturas, que teriam como qualidade incorporar os setores sociais fundamentais. A seguir, consideraremos algumas das principais mudanças a levar em conta para entender por que essa forma de governo se torna passível de ser retomada frente a diferentes situações de crise.

Inicialmente, cabe perguntar por que a república inaugura sua tradição em Roma e não na Grécia. Diante de tal interrogação, basta recordar que dentro do pensamento grego, a aproximação analítica é sempre totalizante e submerge a possibilidade do diverso na unicidade como lugar da suma perfeição. Por isso, a Grécia não é o âmbito onde poderá ser concebida uma idéia de república como forma de organização das magistraturas. Pelo contrário, Roma facilitará a possibilidade de pensar o diferente como lugar da integração visando à conformação

de uma ordem. A aceitação do diverso imprime no desenho institucional romano um modelo que expressa, em cada um dos três espaços público-institucionais (o consulado, o senado e o tribunado da plebe), a lógica do heterogêneo. Essa trama se amplifica e entra em crise com a passagem da urbe ao orbe.

A despeito do anterior, resta explicar por que Aristóteles merece ser mencionado entre os clássicos da antiguidade. Para tanto, retomemos o próprio Aristóteles quando incorpora, em *A Política*, a *politeia* ou o melhor regime possível como a fusão de dois regimes desviados: oligarquia e democracia. Embora Aristóteles não resolva a fórmula republicana no mesmo sentido que Roma, projeta a pluralidade e o interesse material para dentro da tensão entre o público e o privado.

Em continuidade com aquilo que antecipamos na introdução, a estabilidade dos regimes é o horizonte da busca que o fundador do Liceu empreende em seu estudo das diversas constituições gregas. A harmonia das *polis* gregas se alcançaria com o desenvolvimento de um amplo setor médio que distendesse a tensão entre os dois pólos igualmente perniciosos para a cidade, a saber, a excessiva posse de bens e a extrema pobreza. Essa pugna entre ricos e pobres é uma distinção suposta como natural, a partir da qual se compreende por que a igualdade é sempre um atributo do cidadão, que se resolve, portanto, no âmbito específico do público, mas que de modo algum implica ou pressupõe condições de igualdade material entre os habitantes da *polis*.

Já inseridos na experiência romana como momento fundacional da concepção do termo república, podemos dizer que é Políbio quem faz escola em relação à tradição clássica, ao explicitar que o ciclo de degeneração dos regimes é produto do caráter simples dos mesmos. Enquanto pensador da história e não mero compilador cronológico, a originalidade de Políbio consiste em contribuir com um olhar grego sobre a realidade romana². Somente de tal perspectiva é possível compreender uma de suas afirmações mais fortes, a teoria dos ciclos sempiternos³, e a conseqüente necessidade de estruturar um regime misto que resolvesse o dilema da instabilidade e gerasse estruturas de equilíbrio.

Em concordância com a tradição grega, Políbio distingue três formas boas e três formas desviadas de regimes políticos. No primeiro caso, situa entre os bons regimes a monarquia, a aristocracia e a democracia, governando um, os melhores, ou o povo, respectivamente. Entre

2 Políbio de Megalópolis, historiador grego deportado para Roma após a conquista da Grécia; escreveu a primeira história apologética de Roma anterior à de Tito Lívio.

3 Sobre o caráter natural a partir do qual Políbio caracteriza as mudanças cíclicas dos regimes no estilo antigo, ver Arendt, 1992: 22-3.

os segundos –governando um, os ricos, ou o populacho– cita a tirania, a oligarquia e a oclocracia⁴.

Nesse sentido, podemos afirmar, a respeito da localização da democracia, que enquanto para Aristóteles ela aparece como o primeiro dos governos não retos –e, portanto, é a contraparte de sua construção republicana– para Políbio, o governo do povo já se instaura como uma forma boa de mandato.

Estava persuadido de que toda espécie de governo simples e constituído sobre uma só autoridade era perigosa [...] porque fomenta em si mesmo a causa de sua destruição; do mesmo modo cada espécie de governo alimenta dentro de si um certo vício que é a causa de sua ruína. Por exemplo, a monarquia se perde pelo reino, a aristocracia pela oligarquia, a democracia pelo poder desenfreado e violento (Políbio, 1965: 348).

Para Políbio, então, o governo da república romana descansaria em três corpos, nos quais os direitos estariam balanceados e distribuídos de tal modo que ninguém poderia estar certo de estar diante de um governo aristocrático, democrático ou monárquico⁵. A passagem entre as diferentes formas de governo proposta por Políbio responde à seguinte sequência: monarquia, tirania, aristocracia, oligarquia, democracia e oclocracia. Esta última forma, a oclocracia, é concebida não como o poder do povo, mas enquanto expressão do desprezo pela lei e da violenta mobilização das massas.

Chegado este ponto na sequência de nosso desenvolvimento, um segundo momento de reflexão exige recorrer à inovação aportada pelo pensamento ciceroniano.

Em *Sobre a República*, Cícero enaltece a vida prática e nos apresenta uma reflexão pragmática a respeito das práticas do povo romano, mas conjugada com uma alta concepção da vida política⁶. O homem

4 Etimologia do termo *oclocracia*: *okhlos* (multidão, massa, gentilha, plebe).

5 Como fundamento para sustentar essa posição, Políbio recorre à história de Esparta: “Atento a isto, Licurgo formou sua república, não simples e uniforme, mas sim composta do bom e do peculiar que encontrou nos melhores governos, para que nenhuma potestade saísse de sua esfera e degenerasse no vício conatural. Em sua república, estavam contrapostas entre si as autoridades, para que uma não fizesse ceder nem declinar em demasia a outra, mas que estivessem em equilíbrio e balanço” (Políbio, 1965: 348). Retomaremos esta questão no final da presente seção, a partir da leitura feita por Maquiavel sobre o mesmo, nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*.

6 No sonho de Cipião, consuma-se esta combinação entre praxis e excelência no exercício da política, estreitamente relacionada com uma crítica apontada para a moral romana, a qual Cícero descreve, do ponto de vista da transcendência das questões terrenas, como abertamente decadente. Finalmente, outorga a glória nos céus não já ao exímio filósofo, mas sim ao governante virtuoso que conseguiu conjugar seu fazer político com uma moral superior.

ciceroniano existe para servir os outros e para se aperfeiçoar na virtude. E, nesse sentido, não há virtude mais excelsa do que a que se expressa na prática de quem se esforça por exercer o governo da república. É pela boca de Cipião que Cícero afirma:

Assim, pois, a coisa pública (república) é o que pertence ao povo; mas o povo não é todo conjunto de homens reunido de qualquer maneira, mas sim o conjunto de uma multidão associada por um mesmo direito, que serve a todos por igual (Cícero, 1995: §§ 25,39).

A república é, então, a gestão pública do governo do povo, entendido este como aquele agregado humano que possui o direito comum a serviço de todos, a partir de um ato voluntário –racional associativo.

Segundo o pensar ciceroniano, cada um dos regimes clássicos tem desvantagens. Na monarquia, os restantes cidadãos ficam afastados em demasia das atividades do direito e do governo. Se os melhores dominam, dificulta-se o acesso das maiorias, cuja possibilidade de participação se vê cerceada por não possuírem potestade para a tomada de decisões. No caso em que quem detém o poder é o povo, dado seu caráter igualitário, torna-se inexistente a distinção de graus de dignidade. Mesmo não existindo perfeição em nenhuma das formas tradicionais retas, aconselha, porém, a tolerância em virtude de certa estabilidade.

Qualquer destas três formas serve para manter aquele vínculo que começou a unir em sociedade pública os homens, certamente não é perfeita, nem nenhuma delas, na minha opinião, é a melhor, mas é tolerável, e cada uma pode ter vantagens sobre as outras. De fato, um rei justo e sábio, ou os principais cidadãos seletos, inclusive o mesmo povo, ainda que isto seja o menos desejável, pode oferecer certa estabilidade, sempre que não interfiram injustiças e cobiça (Cícero, 1995: § 26, 42).

No entanto, Cícero posiciona-se finalmente a favor da forma mista de governo quando detalha que é ela a que conjuga a fortaleza da monarquia com o respeito pela liberdade dos melhores próprio da aristocracia, e a atenção dos interesses de todo o povo presente na democracia.

Sendo assim, é com muito melhor forma de governo daquelas três primeiras, na minha opinião, a dos reis, mas melhor que esta será aquela forma combinada e moderada que se compõe dos três primeiros tipos de repúblicas. De fato, convém que haja na república algo superior e régio, algo impartido e atribuído à autoridade dos chefes, e outras coisas reservadas ao arbítrio e vontade da multidão (Cícero, 1995: §§ 45, 69).

Para finalizar esta seção, parece-nos imprescindível mencionar um contraponto entre dois autores que compartilham a mesma época do velho

continente, já que neles podemos ver dirimida a polêmica entre a opção ‘monarquia’ ou ‘república’ a partir de duas posturas diferentes: Jean Bodin e Nicolau Maquiavel.

Em primeiro lugar, Bodin é categórico e não aceita a possibilidade de existência de uma forma política mista. A razão de tal negação é interessante porque remete ao conceito de soberania. Em outras palavras, Bodin diz que o termo ‘república’ implica uma contradição em relação ao princípio de indivisibilidade imanente à lógica soberana.

O principal atributo da república –o direito de soberania– somente se dá e se conserva na monarquia. Em uma república somente um pode ser soberano; se são dois, três ou muitos, nenhum é soberano, já que ninguém por si só pode dar nem receber lei de seu igual (Bodin, 1997: 289).

Nesse sentido, Bodin sustenta que apenas as três formas simples de regimes podem sustentar este princípio essencial para a materialização de estados soberanos. Entre elas, opta claramente pela potestade régia, e retoma uma visão anárquica e desvantajosa a respeito dos governos populares⁷. Dessa forma, Bodin se pergunta:

como pode um povo, isto é, um animal de muitas cabeças, sem entendimento nem razão, aconselhar algo bom? Pedir conselho ao povo, como se fazia antigamente nas repúblicas populares, significa o mesmo que pedir juízo ao louco (Bodin, 1997: 282).

Em contraponto com Bodin, Maquiavel observa nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* o caráter cíclico no qual giram os regimes políticos, e afirma: “Um país poderia girar por tempo indefinido na roda das formas de governo” (Maquiavel, 1997: 35).

Assim como Políbio, Maquiavel estabelece o ritmo e as causas pelas quais nenhum regime simples consegue se manter através do tempo. A seqüência da passagem vai da monarquia para a tirania, desta para a aristocracia, daí para oligarquia, da qual advém a democracia, e finalmente esta resulta num governo semelhante à anarquia, especialmente uma vez extinta a geração que a havia organizado.

A partir da comparação entre as experiências de Atenas e Esparta, Maquiavel afirma que a constituição de formas de governo simples produz instabilidade. O desenho institucional que Sólon concebeu para a primeira cidade e Licurgo definiu para a segunda condicionou o breve destino de uma e o longo caminho percorrido pela outra.

⁷ Cabe esclarecer que somente uma das formas retas clássicas de governo é reconhecida por este autor, enquanto que aquelas que conhecemos como desviadas ou corruptas carecem de status próprio.

Entre os legisladores que elaboraram constituições semelhantes, o mais digno de encômios é Licurgo. Nas leis que deu a Esparta, soube de tal modo contrabalançar o poder do rei, da aristocracia e do povo que o Estado se manteve em paz durante mais de oitocentos anos, por sua glória. O contrário sucedeu com Sólon, legislador de Atenas; por só se servir do governo popular, deu-lhe existência tão efêmera que ainda vivia quando eclodiu a tirania de Pisístrato [...] por outro lado, como não participavam da constituição ateniense nem a autoridade do príncipe nem a aristocrática, a cidade teve uma existência muito limitada em comparação com Lacedemônia (Maquiavel, 1982: 26).

Maquiavel resgata a experiência republicana segundo a leitura que Tito Lívio faz da história romana. Nosso autor enfatiza o tema da incorporação do consulado, do senado e do tribunado da plebe como instrumentos que operam à maneira de mola que proporciona estabilidade ao regime.

Nesse sentido, sustentamos que Maquiavel faz uma opção clara a favor da república. Embora não desconheçamos a disjuntiva existente no que diz respeito a haver continuidade ou ruptura na forma de interpretação da relação entre *O Príncipe* e os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*⁸, partilhamos com Antonio Negri a perspectiva que assume entre as duas tradições: a italiana e a anglo-saxônica.

Ao contrário do que ambas as escolas interpretativas sustentam, parece-nos que a estreitíssima interdependência de *O Príncipe* e os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, longe de determinar a renúncia, comporta, pelo contrário, a exaltação do princípio republicano. O absolutismo do político, inventado em *O Príncipe*, é reavivado na república: somente a república, somente a democracia é governo absoluto (Negri, 1994: 90, 91).

Para introduzir o próximo ponto, basta mencionar que a revolução norte-americana rompe com o mito da república do pequeno estado onde funciona a democracia direta. A extensão territorial e a expansão demográfica redimensionam, em diversos sentidos, as modernas repúblicas.

8 Antonio Negri assinala duas tradições contrapostas. Por um lado, a vertente italiana, que insiste sobre a síntese das duas obras dentro de uma só linha de pensamento, e tende a fixar a primazia em *O Príncipe* e a exaltar o conceito de autonomia da política. No outro extremo, a corrente interpretativa anglo-saxônica coloca a substancial divergência entre as obras e tende a privilegiar os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* por seu tom republicano e pela idéia de governo misto que o percorre.

A REPÚBLICA COMO FÓRMULA OPERATIVA DE GOVERNO

O ressurgimento da noção de república –nas comunas da Itália renascentista, entre os constitucionalistas ingleses do século XVII e, inclusive, entre os opositores do absolutismo francês– exaltou valores opostos aos que se consideravam causadores da corrupção e dos males sociais em que se haviam transformado as formas monárquicas. Como aponta Roberto Gargarella:

Primeiramente, em seu rechaço à dominação e à tirania, o republicanismo reivindicou uma idéia robusta de liberdade. Essa liberdade precisava, para sua sustentação, da virtude dos cidadãos; e essa virtude, por sua vez, requeria certas precondições políticas e econômicas. Um bom governo, então, deveria contribuir para manter e desenvolver estas precondições, e apoiar a presença de cidadãos virtuosos, politicamente ativos (Gargarella, 1999: 42).

Ainda que assumamos, tal como propunha Aristóteles, que o cidadão encontra somente na vida pública o espaço onde dirimir aquilo que lhe diz respeito como parte da comunidade, essa realidade, como Jano, apresenta duas caras. Frente à rejeição dos regimes políticos opressivos e à defesa de uma ordem política mais aberta à cidadania, contrapõe-se uma multiplicidade de estratégias de exclusão para o acesso ao título de cidadão. Assim, é denegado aos não-proprietários, aos negros e às mulheres o direito de deliberar sobre o bem comum da comunidade da qual também fazem parte.

Cabe então a pergunta: que tipo de organização política e econômica a república buscada requer?

Tomaremos, para responder, o exemplo norte-americano, a partir dos artigos compilados sob o título de *O Federalista*, publicados em ocasião do debate prévio à aceitação da Constituição realizada na Convenção Constituinte de Filadélfia de 1787.

A república plasmada em *O Federalista* se afasta do modo clássico em dois sentidos. Por um lado, dada a situação demográfica e territorial quantitativa e qualitativamente diferente, que torna a temática da unificação e a resolução das tensões internas um tema de primeira ordem. Por outro lado, do ponto de vista da implementação da separação das magistraturas, que, sob um aspecto formal, representa a totalidade da cidadania, organizando dentro de diferentes esferas administrativas uma ordem política centralizada. Esse novo marco institucional, longe de ser ocioso, desenvolve-se com o objetivo de consolidar um estado nacional com expectativas hegemônicas.

Em relação ao primeiro tema, a união, ao projetar uma nação mais extensa, aporta as qualidades necessárias para evitar a sedição e para se tornar ao mesmo tempo uma nação competitiva dentro do con-

certo internacional. Desse modo, a nova versão da república permite a expressão de um potencial crescimento, no marco do qual se concebia o glorioso futuro dos Estados Unidos da América do Norte num contexto diferente do vivenciado pelas típicas democracias diretas da antiguidade clássica.

Uma firme União será inestimável para a paz e a liberdade dos Estados como barreira contra os bandos domésticos e as insurreições. É impossível ler a história das pequenas repúblicas gregas ou italianas sem sentir-se enojado e horrorizado ante as perturbações que as agitavam continuamente e a rápida sucessão de revoluções que as mantinham em um estado de perpétua oscilação entre os extremos da tirania e da anarquia (Hamilton, Madison e Jay, 1998: 32).

Com um olhar claramente hobbesiano, a propensão da humanidade a cair em animadversões é aceita como força inata. Nesse sentido, o mais comum dos conflitos se suscita quando devem ser dirimidas questões relativas à propriedade. Mais uma vez, a recorrente preocupação dos antigos por evitar as distâncias pronunciadas entre ricos e pobres se imiscui entre os modernos como principal fonte de perturbação no interior de um estado.

A defesa da organização da união, em detrimento das possibilidades de fortaleza ou autonomia dos estados, constituirá as bases para a argumentação sobre os benefícios daquelas repúblicas grandes, e nunca das pequenas. As primeiras permitem que o número de representantes com faculdades de governo sejam um grupo de cidadãos reduzido –em proporção à totalidade de eleitores– e, além disso, unificam um maior número de cidadãos e uma extensão territorial muito mais ampla. Em outras palavras, diferentemente de Platão e Aristóteles, que se preocupavam por conseguir um marco de estabilidade e auto-suficiência dado por cidades que não fossem nem excessivamente grandes nem demasiadamente pequenas, os constituintes americanos associavam a magnitude à possibilidade de dispersão dos interesses encontrados e ao potencial de desenvolvimento econômico. Assim, a sociedade norte-americana se constrói sob a égide dos colonos proprietários:

O espaço é o horizonte constitutivo da liberdade americana, da liberdade dos proprietários [...] A república expansiva será, portanto, aquela que saiba trasladar os conflitos para a fronteira, uma fronteira de apropriação sempre aberta (Negri, 1994: 184).

Não é ocioso assinalar que, mesmo quando se reconhece o povo como origem da legitimidade do poder, ele é definido como um universal restringido –nos termos em que explicamos no início desta seção– e é convocado com a mesma rapidez com que é descartado como fonte desse poder constituinte.

Como o povo constitui a única fonte legítima do poder e dele procede a carta constitucional de que derivam as faculdades dos distintos ramos do governo, parece estritamente de acordo com a teoria republicana retornar à mesma autoridade originária [...] Como toda apelação ao povo levaria implícita a existência de algum defeito no governo, a freqüência destes chamados privaria o governo, em parte, desta veneração que se presta a todas as coisas e sem a qual é possível que nem os governos mais sábios e livres nunca possuiriam a estabilidade necessária (Hamilton, Madison e Jay, 1998: 214-215).

Os mecanismos institucionais colocados a fim de evitar os mandatos vitalícios e limitar a discricionariedade daqueles que detêm a autoridade para a tomada de decisões, parecem delinear um sistema de maior imbricação e controle entre o cidadão e seus representantes. Não obstante, a marca de Montesquieu não se mostra só no que diz respeito à divisão de poderes – e os debates gerados em torno desta – ou à virtude republicana (Gargarella, 1999), mas também é identificável no seu posicionamento favorável a respeito de uma república restringida.

Num Estado, há sempre pessoas distinguidas pelo nascimento, pelas riquezas ou pelas honrarias; mas se se confundissem com o povo e só tivessem, como os outros, um voto, a liberdade comum seria sua escravidão e não teriam nenhum interesse em defendê-la, porque a maioria das resoluções seria contra elas. A participação que tomam na legislação deve ser, portanto, proporcional às outras vantagens que tem no Estado, o que acontecerá se formarem um corpo que tenha o direito de sustar as iniciativas do povo, tal como o povo tem o direito de sustar as deles. Deste modo, o poder legislativo será confiado tanto à nobreza como ao corpo escolhido para representar o povo, cada qual com suas assembléias e deliberações à parte e objetivos e interesses separados (Montesquieu, 1995: 121).

A fim de recapitular, Negri nos permite voltar ao tratamento clássico da república desenvolvido na seção anterior, para consignar que a relação existente entre a constituição e o espaço da revolução norte-americana marca um corte a respeito do esquema polibiano de sucessão histórica temporal. Uma ordem constitucional que deve ser concebida em termos de espaço – e não mais de tempo – modifica inclusive a concepção sobre o povo. De uma perspectiva clássica, um povo considerado como uma massa indiferenciada permite, tal como registra Políbio, uma relação unívoca entre a segmentação social e as formas de governo. Quando o povo é concebido como o cidadão que avança sobre um território, define-se a ruptura com a clássica *polis* e a participação direta na vida política (Negri, 1994).

Concordamos com Hannah Arendt quando afirma que a preocupação por uma república livre e igualitária, mas antes de tudo duradoura, que se cristalizasse em instituições perduráveis, encontrava-se presente em posturas enfrentadas como as de Jefferson e Hamilton. Assim, a respeito dos debates constituintes norte-americanos, Arendt coloca:

Deste modo, toda a discussão em torno da distribuição e equilíbrio de poder, o tema central dos debates constitucionais, girou parcialmente em torno da velha idéia de uma forma mista de governo que, por combinar os elementos monárquico, aristocrático e democrático no mesmo corpo político, fosse capaz de deter o ciclo de mudança sempiterna, o nascimento e queda dos impérios, e de estabelecer uma cidade imortal (Arendt, 1992: 239).

O CASO ARGENTINO

Um breve comentário acerca das origens institucionais que conformaram o estado nacional argentino permite-nos dissentir com aquele lugar comum que dá por suposta a gravitação imediata e conseqüente importação da Constituição norte-americana para o resto da América Latina. Em princípio, tem-se constância, dado que a tradução dos debates não foi iminente, de que apenas alguns intelectuais latino-americanos da época tiveram acesso à mesma. Entre eles, no caso argentino, Juan Bautista Alberdi é, desde então, um dos profetas da república possível, resumida por Julio Argentino Roca durante sua presidência (1880-86) como ideal de uma geração sob o lema de ‘paz e administração’.

Essas duas palavras implicaram, em seu contexto, impor definitivamente o regime de respeito à Constituição e às leis como corolário superador de anos de disputas entre peninsulares e *criollos*, unitários e federais, portenhos e provincianos. Supuseram, também, promover o desenvolvimento econômico e a organização de um estado forte e com desígnios de grandeza, especialmente para os grupos dominantes.

Esse duplo propósito de assegurar a juridicidade e o progresso correspondia bastante exatamente ao sistema de princípios liberais e positivistas que predominava no ambiente intelectual da época. Aperfeiçoava-se com o desígnio inequívoco de estender a ordem liberal para outros campos, como, por exemplo, o da consciência individual, impondo o laicismo na educação, e impondo a jurisdição do Estado em certos domínios onde antes imperava a Igreja (Romero, 1987: 36).

Para cumprir esse objetivo, a geração de 80 tinha ao menos três problemas-chave a resolver: a integridade territorial, a identidade, e a organização de um regime político. Nesse sentido, a fórmula constituinte argentina será fundamentalmente alberdiana em seu caráter prescrite-

vo e depois operará criando um sistema de legalidade vinculado com as expectativas, valores e interesses dos setores dominantes. É interessante, então:

Observar um regime político como uma ordem de dominação em que alguns –e não todos– têm o privilégio de fixar metas, escolher meios e alternativas, adjudicar, enfim, recompensas e sanções (Botana, 1986: 42).

Em *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Alberdi conjuga as liberdades civis com um estrito controle de acesso às funções governamentais. Tomando como exemplo a forma norte-americana de governo e, aparentemente, ignorando as diferenças estruturais entre ambos os países, assinala:

Das três formas essenciais de governo que a ciência reconhece –o monárquico, o aristocrático e o republicano– este último foi proclamado pela revolução americana como o governo desses países. Não há lugar, pois, para a questão sobre forma de governo (Alberdi, 1991: 134).

Pois bem, Alberdi retoma os antigos para definir restritivamente quem possui faculdades e aptidões para decidir nas questões de governo.

Todo o sucesso do sistema republicano [...] depende do sistema eleitoral. Não existe povo, por limitado que seja, a que não se possa aplicar a República, se souberem adaptar à sua capacidade o sistema de eleição ou de suas leis. A não ser por isso, jamais haveria existido a República na Grécia e em Roma, onde o povo que participava do sufrágio só constava dos capazes, ou seja, de uma minoria reduzidíssima em comparação ao povo inativo (Alberdi, 1991: 160-1).

Dessa maneira, a fórmula alberdiana avaliza uma distinção entre ‘habitante’ e ‘cidadão’ que lhe permite propiciar uma transferência cultural. Seu projeto de país requeria determinados contingentes imigratórios e o ingresso de elementos industriais e técnicos. Em todo momento, para preservar a estabilidade da ordem conseguida, assumem-se como supostos o resguardo da propriedade e a tomada de decisões nas mãos de uns poucos.

REFLEXÕES FINAIS

Nosso percurso retomou a noção de república, dando conta sucintamente de suas raízes na antiguidade clássica e de sua reedição nas origens institucionais anglo-americanas. Fica como parte de uma discussão posterior a análise de suas conexões em temas de semelhanças e diferenças com tradições conservadoras, liberais e comunitaristas, desenvolvimento que excede as intenções deste artigo.

Interessa-nos simplesmente remarcar que é, no mínimo, precipitado unificar as noções de ‘república’ e ‘democracia’, posto que a primeira, em suas diferentes versões, não cessou de destacar um estrito respeito pela autoridade e, nesse sentido, não foi anti-hierárquica, nem muito menos horizontal, ao menos nos seus inícios.

Certamente, se ficarmos com o olhar de Tocqueville, os Estados Unidos contaram, em suas origens constitucionais, com vantagens inapreciáveis: a ausência de vizinhos, a inexistência de uma capital forte que pretendesse se impor, a eficácia de pequenos colonos proprietários em um país vazio e a avidez por se apoderar das solidões do Novo Mundo (Tocqueville, 2001).

Não podemos classificar nem sequer como ingênuo o olhar que passar por alto o viés de tais aportes da providência. Pois nem o território estava vazio, nem a república construída foi a única opção possível. E isso é igualmente válido para o caso argentino, em que os latifundiários não avançaram sobre terras desertas e a fraude eleitoral se impôs dentro de um sistema que, nas letras, prescrevia o sufrágio universal sem integrar grande parte de seus habitantes dentro da categoria de cidadãos.

Entre as linhas, pode-se ler o terror que os protagonistas da época sentiam frente à participação das maiorias. Um Montesquieu preavido assinalava em *O espírito das leis*:

A grande vantagem dos representantes é que são capazes de discutir os negócios públicos. O povo não é, de modo algum, capaz disso, fato que constitui um dos graves inconvenientes da democracia (Montesquieu, 1995: 120).

Existe, na construção desses modelos republicanos, uma violência constitutiva, da qual, usualmente, as visões juristas não dão conta. Essa origem, que surge sob a forma de conquista, expropriação e avassalamento do outro, é desatendida por leituras que acentuam os aspectos formais da institucionalidade de uma ordem.

Dessa maneira, e para finalizar, compartilhamos da advertência de Antonio Negri quando afirma:

Esquecer esta dimensão selvagem da liberdade americana [...] tem como efeito a conclusão formalista (e potencialmente pessimista) de Tocqueville ou, pior ainda, a enjoativa utopia expansiva de Hannah Arendt; esquecem [...] que a expansão, quando o espaço selvagem termina, se traduz em expansionismo e imperialismo (Negri, 1994: 183).

BIBLIOGRAFIA

- Alberdi, Juan Bautista 1991 *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires: Editorial Plus Ultra).
- Arendt, Hannah 1999 (1969) *Crisis de la República* (Madri: Taurus).
- Arendt, Hannah 1992 (1963) *Sobre la Revolución* (Buenos Aires: Alianza).
- Bodin, Jean 1997 (1576) *Los seis libros de la República* (Madri: Tecnos).
- Boron, Atilio A. 1996 “Entrevista a Noam Chomsky” em *Doxa. Revista de Ciencias Sociales* (Buenos Aires) Ano 7 .
- Botana, Natalio R. 1986 (1977) *El orden conservador* (Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina).
- Botana, Natalio R. 1997 (1984) *La tradición republicana* (Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina).
- Ciceron, Tulio M. 1995 *Sobre la República* (Buenos Aires: Planeta De Agostini).
- Diamond, Martin 1996 (1963) “El Federalista” em Strauss, Leo e Cropsey, Joseph (comp.) *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Gargarella, Roberto 1999 “El republicanismo y la filosofía política contemporánea” em Boron, Atilio A. (comp.) *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: Clacso-Eudeba).
- Gargarella, Roberto 1995 *Nos los representantes* (Buenos Aires: Mino y Dávila).
- Hamilton, Alexander; Madison, James e Jay, John 1998 (1780) *El Federalista* (México D.F.: Fondo Cultura Económica).
- Maquiavel, Nicolau 1982 *Comentários sobre a primera década de Tito Lívio* (Brasília: Editora da UNB).
- Montesquieu 1995 *O Espírito das Leis* (Brasília: Editora da UNB).
- Negri, António 1994 *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madri: Libertarias/Prodhufl).
- Polibio 1965 *Historia universal* (Buenos Aires: Ediciones Solar).
- Romero, José Luís 1987 (1965) *El desarrollo de las ideas en la sociedad Argentina del siglo XX* (Buenos Aires: Edición Biblioteca Actual).
- (De) Tocqueville, Alexis 2001 (1835) *A Democracia na América* (2 volumes) (São Paulo: Martins Fontes).
- Wolin, Sheldon S. 1993 (1960) *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).

ANDRÉ SINGER*

MAQUIAVEL E O LIBERALISMO: A NECESSIDADE DA REPÚBLICA

Dizer de uma cidade que ela tem liberdade é o mesmo que dizer que ela se mantém independente de qualquer autoridade que não seja a da própria comunidade. Assim, a liberdade acaba por se identificar com o autogoverno.

Skinner, 1988

INTRODUÇÃO

De acordo com Giovanni Sartori, o liberalismo político (distinto, para ele, de liberalismo econômico) deve ser entendido assim: “O liberalismo pode ser considerado, muito simplesmente, como a teoria e a prática da defesa jurídica, através do Estado constitucional, da liberdade política individual, da liberdade individual” (Sartori, 1994: 162-3). O liberalismo, portanto, de acordo com a definição sugerida por Sartori, articula-se na relação entre dois elementos fundamentais. De um lado, a liberdade política individual e, de outro, aquilo que a garante: o Estado constitucional. Este artigo pretende argumentar que tal definição de liberalismo prescinde de um terceiro elemento fundamental, a participação política, ao menos na tradição republicana. Tal tradição, a ser

* Professor Doutor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

ilustrada aqui pela obra de Maquiavel, tem particular importância para nós latino-americanos, herdeiros que somos de um modelo político inspirado também pelas idéias renascentistas de autogoverno.

Na história do pensamento político, os dois pólos formados por liberdade e Estado, longe de serem um par harmônico, apresentam tensões dificilmente reconciliáveis a não ser por intermédio do exercício da virtude cívica. Daí a importância atual da obra de Nicolau Maquiavel (1467-1529). Neste texto, trata-se de indicar brevemente como a relação entre os dois conceitos aparece nas duas obras marcantes do autor florentino (*O Príncipe* e os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*) e como, para ele, só é possível escapar da contradição entre Estado e liberdade mediante a participação política ou, em seus próprios termos, pelo exercício da *virtù*. Olhando a história do pensamento político desde o ângulo de Maquiavel, percebe-se que a fórmula liberal de liberdade política individual, a ser garantida pelo Estado constitucional, como pretende Sartori, depende de uma terceira idéia, a de participação política.

Antes que uma justa acusação de anacronismo seja levantada contra as intenções deste texto, convém explicar por que um autor do século XVI pode ser invocado para debater temas típicos dos séculos XIX e XX. Com efeito, no tempo de Maquiavel, os Estados nacionais apenas começavam a exercer a longa hegemonia que marcaria a modernidade e a idéia de Estado constitucional ainda precisaria esperar uns bons séculos para aparecer e se consolidar. O que então Maquiavel tem a ver com uma teoria que pretende garantir a liberdade individual por intermédio de uma forma de Estado que ainda não havia surgido em seu tempo?

A resposta é dupla. De uma parte, está o fato de que o Estado constitucional antes de ser constitucional é Estado. Isto é, detém uma característica cujo fato de ser constitucional não elimina: a de ter o monopólio do uso da violência legítima em determinado território (Weber, 1993). Em segundo lugar, o ideal de um Estado que garanta a liberdade política nasce justamente com os humanistas cívicos da Renascença e será, pelo menos em parte, com referência a ele que o liberalismo irá se gestar como o pensamento político dominante no ocidente a partir da segunda metade do século XVIII, como apontam Pocock (1975) e Skinner (1996).

Uma última palavra se faz necessária para destacar a importância de tal problemática para o pensamento progressista contemporâneo. Na concepção do liberalismo oferecida por Sartori encontramos componentes fundamentais dos sistemas políticos democráticos, o que não significa que a democracia se esgote neles. Sempre pode-se argumentar que limitada à prática liberal, a democracia acaba sendo uma traição a si mesma. Mas se o liberalismo, tal como visto por Sartori, não

esgota a democracia, difícil é imaginar que a democracia possa prescindir dele. Para dizê-lo de modo claro: as liberdades políticas e as liberdades individuais são elementos *sine qua non* dos regimes democráticos. Daí o interesse, do ângulo democrático e progressista, em dialogar com o pensamento liberal. Este artigo quer, assim, contribuir para uma interpretação do liberalismo que possa ajudar nos esforços de construção de democracias participativas em nossas repúblicas latino-americanas.

I. ESTADO E MORALIDADE

Pensador do Estado e da soberania, o florentino Maquiavel foi não raras vezes retratado como um defensor da tirania. Para quem lê *O Príncipe* (1973) pela primeira vez, e com olhos desarmados, a acusação não soa absurda. Execrado por parte dos comentadores do seu próprio século e dos seguintes, a ponto de ter hoje o nome convertido em um adjetivo depreciativo, não é fácil perceber o que Maquiavel tem a ver com liberalismo e democracia. Mas ao contrário das primeiras aparências, a obra de Maquiavel é fundamental para pensar tanto o Estado quanto a liberdade e, acima de tudo, a relação entre ambos. O problema, conforme veremos, não está apenas em uma leitura ingênua ou mal-intencionada da obra de Maquiavel. Tem a ver com a natureza contraditória da conexão entre Estado e liberdade. O Estado, tal como apresentado por Maquiavel em *O Príncipe*, é imposto pela força. Como é possível, então, que algo imposto aos homens seja o instrumento de sua própria liberdade? São as originais respostas a essa pergunta fundamental que fazem a grandeza da obra do antigo secretário de Florença.

Em *O Príncipe*, o livro mais popular do teórico italiano, encontra-se uma incômoda lista de conselhos pouco escrupulosos àquele que deseja construir um Estado novo. O realismo de Maquiavel o leva a perceber, e, inédito, a declarar, que um Estado só pode ser construído com violência, uma vez que se trata de, simultaneamente eliminar a competição externa e interna. Quem quiser organizar um Estado precisa fazer com que um determinado território fique a salvo das invasões de forças estrangeiras assim como necessita impedir que outra facção interna se arme para tentar ocupar o poder por meio das armas. Em outras palavras, não há Estado quando as fronteiras são inseguras ou existe guerra civil, real ou potencial. Em resumo, quando as duas condições, paz externa e interna, estão satisfeitas pode-se falar em Estado, ou seja, em um poder que permanece, que é estável (*stato*), e que, por ter estabilidade, garante paz e ordem à população que vive no território por ele dominado.

O que choca em *O Príncipe*, mesmo quase cinco séculos depois de escrito, é a natureza cruel da luta pelo poder, tal como exposta por Maquiavel. No livro, a competição aparece como um fator inescapá-

vel das relações humanas e, uma vez que os homens não são bons por natureza, a competição tende sempre à guerra. Os homens mentem, ludibriam e atacam quando estão em jogo os próprios interesses. Desconhecem limites na luta pela vitória. Vale tudo. Daí que a violência, a crueldade e a morte são o resultado inevitável da disputa entre os homens. O único modo de parar essa guerra incessante – à qual estavam habituadas as cidades-Estado italianas da época, entre elas Florença – é o predomínio militar estável de uma das facções, ou seja, a vitória duradoura de uma delas. Não importa qual. É decisivo, do ponto de vista do bem-estar da população, que, em primeiro lugar, uma delas ganhe e consiga se manter no poder. Quando a luta entre os partidos é pré-estatal – quando não há um poder comum sobre eles – não há uma razão moral que justifique a vitória de uma facção sobre outra, uma vez que não há regras comuns para julgar o certo e o errado.

Por isso, Maquiavel pode dar conselhos a qualquer príncipe, leia-se qualquer dirigente político, de maneira indistinta. Tanto Savonarola, se vivo, quanto Lourenço de Médici pode aproveitar de suas descobertas. Dessa forma, os conselhos de Maquiavel consistem no reconhecimento de leis universais da luta pelo poder. Tais leis servem a quem quer que resolva disputar o poder, como quatrocentos anos depois reconhecerá Weber (1993). Não é o oportunismo que orienta a conduta de Maquiavel, um ex-secretário da República que oferece conselhos a um príncipe Médici. É o reconhecimento de que certas regras políticas valem para todos, e a primeira delas está no justo valor a ser dado às armas, isto é, à violência.

A convivência pacífica fundada em normas mutuamente acordadas, a partir das quais a moralidade das ações pode ser julgada, depende de um fato anterior, a saber, da constituição de um Estado que permita ordenar as relações humanas a partir de critérios racionais em um determinado território. Daí o interesse coletivo e moral em que surja um Estado e o valor coletivo e moral que tem a figura de um verdadeiro *Príncipe*, entendido como aquele que tem a *virtù* necessária para fundar um Estado. Essa a estranha conexão entre força e moralidade desvendada por Maquiavel.

II. *VIRTÙ* E LIBERDADE

Mas que *virtù* é essa que caracteriza *O Príncipe*? Aquele que quiser construir um Estado necessita contar com três fatores. O primeiro é alheio à sua vontade: as circunstâncias precisam ser favoráveis à ação. Um contexto benigno não é suficiente para garantir um resultado positivo, mas sem ele nada é possível. Em outras palavras, há condições objetivas que impedem a construção de um Estado. Em segundo lugar, requer-se liderança para empreender uma ação política. O dirigente é

aquele que consegue unificar forças sociais em torno de si. Em terceiro lugar, é imprescindível ter coragem de realizar as ações exigidas pelas vicissitudes da refrega, mesmo aquelas que repugnam ao senso moral do próprio *Príncipe*.

O paradoxo está em ser capaz de agir de modo imoral para estabelecer a própria moral, e com isso, criar as condições para haver limites nas relações humanas. Em outras palavras, estar disposto a usar a violência contra os concorrentes até alcançar uma vitória final capaz de se sustentar no tempo. Mas deixando-se de lado a fortuna, que independe da vontade do indivíduo e determina o contexto de sua ação, vamos verificar que a *virtù* que garante a liderança e a estabilidade do poder consiste em uma combinação de coragem e capacidade de representar os interesses sociais, entre os quais o fundamental é o da liberdade. Veja-se a série de histórias exemplares que aparecem no Capítulo VI de *O Príncipe*, no qual Maquiavel ilustra com exemplos históricos a sua tese a respeito da construção do Estado. De acordo com Chisholm (1998), nesse capítulo encontram-se por inteiro os modelos de *O Príncipe* de Maquiavel como aquele que funda Estados e instituições duradouras. Não por acaso, o capítulo tem por tema os “principados absolutamente novos”. Maquiavel vai buscar na Antigüidade, mais precisamente na trajetória de Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, os ensinamentos para os fundadores modernos. O que esses personagens têm em comum? Em primeiro lugar, o fato de terem encontrado condições propícias para a sua ação –tais circunstâncias significam que a fortuna lhes sorriu. Sem ela nada poderia ser feito. Mas sem que aparecesse alguém para aproveitá-la também nada teria acontecido. Moisés deparou o povo de Israel escravizado pelos egípcios. Ciro viu os persas descontentes com o domínio meda. Rômulo sobrevive e vinga uma traição que havia atingido sua família, adquirindo a liderança necessária para fundar outra cidade. Teseu, por fim, “não teria podido revelar suas virtudes se não tivesse encontrado os atenienses dispersos” (Maquiavel, 1973: 30). Se os hebreus, os persas, os habitantes de Alba e os gregos estivessem satisfeitos com a ordem à qual estavam submetidos, de nada valeria aparecer entre eles um dirigente político dotado de características excepcionais como foram Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu. Em resumo, o dirigente político não inventa a necessidade da ação política. Ou ela existe objetivamente ou toda a sua possível *virtù* não servirá para nada.

Esse é o papel da fortuna ou, se quisermos ser mais precisos e atuais, da história. Quantas vocações políticas não terão sido desperdiçadas por terem aparecido em momentos e lugares históricos nos quais ela não se fazia necessária? De outra parte, quantas possibilidades históricas não terão sido perdidas pela ausência de dirigentes dotados das virtudes específicas adequadas a agir em uma conjuntura na qual os homens estavam preparados para uma condução política? Aqui emerge

a importância crucial da história na construção teórica de Maquiavel. Será da relação concreta entre conjunturas históricas específicas e os homens particulares que lá se encontrarem que surgirá –ou não– uma ação política capaz de fundar uma ordem nova.

Como dissemos acima, não bastam, evidentemente, existirem circunstâncias favoráveis à ação política para que ela aconteça. Até porque, como diz Maquiavel (1973: 111) no Capítulo XXV, a sorte é mulher e para dominá-la é preciso contrariá-la. Isto é, não se pode desconhecer o peso da história (os homens fazem a história em condições determinadas, como diria Marx), mas toda ação política vitoriosa depende de uma decisão inicial na qual há uma dose de incerteza. Enfim, de uma iniciativa de risco. Daí a relevância de existir ou não *O Príncipe*, isto é, alguém que disponha de capacidade de unificação das forças insatisfeitas (liderança), e coragem para iniciar uma ação perigosa e audaz. Ao dar o primeiro passo é preciso saber que será necessário usar a violência, sem a qual, de um lado não se obtém a vitória sobre o inimigo e, de outro, não se garante a obediência dos próprios comandados à nova ordem. No entanto, quem age com violência sabe que a reação virá na mesma medida. Por isso, é preciso coragem. Compreende-se por que essa descrição do agir político inspirou um pensador como Gramsci, um homem fascinado pela idéia de instituir um novo Estado, um recomeço.

Dispor-se a liderar –agir com soberania– e ter poder militar para tanto, esses os requisitos da vitória. “Destarte”, conclui Maquiavel, “todos os profetas armados venceram e os desarmados fracassaram” (1973: 31). De acordo com Chisolm, o que caracteriza a ação dos quatro modelos invocados por Maquiavel é terem tido a ousadia de ultrapassar os limites da ética comum para fundar um poder duradouro. Por isso, sugere Maquiavel, mais tarde retomado por Weber, a ética política precisa ser compreendida como uma ética especial, separada da moralidade comum. Moisés precisou desembainhar a espada, e usá-la, para punir os próprios seguidores que, contrariando as suas orientações, continuavam a adorar o bezerro de ouro. “Só depois do massacre, que não pode ser considerado simplesmente como uma punição justa, uma vez que os idólatras foram dizimados arbitrariamente, é que Moisés pôde proclamar a Lei para seu povo” (Chisholm, 1998: 72). Na mesma linha de ações moralmente condenáveis, Ciro trai o avô, Teseu leva o pai ao suicídio e Rômulo comete fratricídio. Tais ações “imorais” fazem com que o seu poder seja efetivamente unificado e uma ordem pública possa emergir.

Isso quer dizer que Maquiavel é um apologista da tirania? Ou de que, para ele, os fins justificam os meios? Não. *O Príncipe* e mais tarde os *Comentários sobre a primeira década* de Tito Lívio, mostram melhor que a liberdade política, que nada mais é do que o direito de opor-se pacificamente a quem está no poder, em um contexto de Estados na-

cionais, depende, de um primeiro momento de não-liberdade. Como na realidade humana a disputa pelo poder é inevitável, para que uma comunidade seja livre é necessário que ela crie uma soberania territorial em face das demais, uma vez que o domínio de uma força estrangeira significa a obediência a desígnios heterônomos. Mas a criação dessa soberania territorial implica a unificação interna, quer dizer, a aceitação de uma fonte única de poder interno. A divisão do planeta em Estados distintos obriga a que cada território aceite o domínio de um único poder local. Será que a atual decadência dos Estados aponta para uma forma de governo universal na qual só restem dirimir as divergências internas à comunidade?

Em todo caso, enquanto prevalecerem as condições observadas por Maquiavel, a soberania só pode ser garantida se houver a unificação das forças da comunidade em torno de um, e necessariamente apenas um, poder armado em determinado território. Daí a necessidade de uma facção se impor pelas armas sobre outras. Weber mostra como tal processo de unificação da dominação ocorreu historicamente. Primeiro, um grupo toma o poder e desarma os rivais. Depois legitima o seu poder. As diversas formas de legitimação é que vão determinar o caráter historicamente distinto de cada um deles.

Maquiavel salienta que o não reconhecimento claro das tarefas necessárias à construção do Estado já consiste em andar meio caminho (ou mais) para a derrota. Por isso, quem lê apenas *O Príncipe* pode ficar com a impressão de que Maquiavel faz a apologia do uso de meios indiscriminados e arbitrários para manter o poder. Na realidade, Maquiavel está buscando elucidar as condições nas quais é possível construir as pré-condições para um bem mais alto: a liberdade política. Para ser ainda mais explícito: nem todo fim justifica qualquer meio, mas a liberdade (que não existe sem Estado) justifica o uso da violência.

III. A OPÇÃO REPUBLICANA

Quem se der ao trabalho de continuar lendo a obra de Maquiavel vai verificar que, se a soberania territorial armada é condição necessária para a liberdade política, não quer dizer que seja suficiente. A soberania não se sustenta sem liberdade política interna, porque só ela leva os cidadãos a agirem com *virtù*, ou seja, colocar os interesses públicos acima dos interesses privados. Se não existe uma cidadania virtuosa não há indepedência externa, uma vez que ninguém se dispõe a lutar por ela. No capítulo 24 do Livro II dos *Comentários*, Maquiavel defende que a força real de um Estado depende da participação popular, o qual por sua vez só surge quando há liberdade de manifestação. Nos *Comentários*, Maquiavel toma um partido claro a favor da forma republicana de governo, ou seja contra a tirania. O argumento aqui é o seguinte. Todo

Estado tende a corromper-se e a declinar, mas onde exista liberdade o declínio pode ser retardado e a grandeza e felicidade cívicas ser duradouras. Evitar a tirania, que tende a arruinar o Estado é, desse modo, um assunto que, trabalhado nos *Comentários*, faz continuidade com *O Príncipe*. Não há contradição entre eles. Por isso também, Maquiavel é compatível e, em certa medida, está na origem do pensamento liberal.

É interessante notar que os teóricos florentinos da Renascença, e Maquiavel em particular, tendiam a enaltecer a experiência republicana da Roma antiga em detrimento da etapa monárquica e imperial da história romana. Eles acreditavam que o auge de Roma havia se dado durante a República, enquanto o Império havia significado o começo da decadência. A razão que levou os pensadores florentinos a esposarem a tese acima é clara. Florença era uma república, assim como Veneza e outras cidades do norte da Itália, e embora na época de Maquiavel Florença estivesse passando para outra forma de governo (principado), havia ali uma longa tradição de pensamento republicano que remontava ao século XI. No contexto da desorganização política do período feudal, algumas cidades italianas do norte haviam logrado conquistar sua independência em face tanto dos nobres rurais quanto do Santo Império Romano-Germânico, ao qual formalmente pertenciam. Por vezes aliadas ao papado (*Guelfos*), por outras ao império (*Gibelinos*), elas haviam desenvolvido formas de governo republicanas em plena Idade Média. Essas cidades eram governadas com maior ou menor participação popular; maior ou menor peso aristocrático, mas, ao que parece, em nenhuma delas haviam-se estabelecido monarquias. Daí ter-se desenvolvido uma ideologia republicana da qual Maquiavel é uma expressão tardia, embora talvez a mais brilhante.

Ao propor a saída republicana, Maquiavel funda uma linha de pensamento que é uma das grandes vertentes do liberalismo até hoje, o chamado republicanismo cívico. A posição republicana de Maquiavel será influente no republicanismo americano, a primeira república continental da história. Pocock (1975) defende a hipótese de que os pais fundadores dos EUA decidiram pela República (que, a partir daí, se tornará uma das formas de governo predominantes no mundo) porque conheciam a tradição republicana florentina.

CONCLUSÃO

O tema da liberdade é tomado por Maquiavel sob a perspectiva de dois assuntos interligados: o de como obter a soberania –em outras palavras, fundar o Estado, o que só pode ser conseguido pelas armas– e de como é possível manter o Estado o maior tempo possível longe da corrupção. Para obter o segundo objetivo, é preciso adotar a forma republicana de governo, a única que permite evitar, no longo prazo, a guerra civil

ou a tirania, porque nela os cidadãos desenvolvem uma *virtù* cívica. Os meios de preservar a liberdade interna são dar representação às principais classes, permitir que uma se oponha pacificamente à outra e aproveitar esse conflitos, embora seja necessário contê-los em limites adequados, para fazer com que a virtude dos cidadãos se desenvolva. Só a República, por garantir a liberdade, é capaz disso.

A República se diferencia da Monarquia por ser o governo de mais de um, podendo ser de muitos ou de poucos (Aristocracia ou Democracia), mas nunca de um. Ora, o que é a tirania? A tirania é aquele regime no qual um decide arbitrariamente e os demais se sujeitam à sua decisão. Por oposição, liberdade é o regime no qual a vontade de quem quer que esteja no comando sofre a oposição pacífica de uma ou mais forças independentes. Esse direito de oposição garante que a vontade de quem está no poder precisa levar em consideração quem não está, seja para negociar, seja para ceder, seja para convencer. Em resumo, significa que a vontade do poderoso tem limites. Mas para haver essa oposição de forças, é preciso que exista mais de uma força, por isso o regime não pode ser monárquico, no qual um só concentra todo o poder. As forças que governam na Aristocracia e na Democracia (os aristocratas e o povo) podem se dividir, já o rei não pode se dividir, porque é um só. Por isso, algumas versões do nascente liberalismo no século XVIII estarão associadas ao republicanismo.

Outras vertentes liberais serão mais inspiradas por Locke e Montesquieu, caminhando para a saída da monarquia constitucional. Tais correntes argumentam que, para ser livre, o governo também não pode ser democrático ou aristocrático, porque nesses casos a fonte do poder também é um só (a aristocracia ou o povo). Como resultado, imagina-se que o Estado precise ser dividido em diferentes poderes. A combinação das duas idéias –o valor da República e da luta entre as facções, bem como a necessidade de dividir o poder– irá orientar a Constituição norte-americana de 1787, por sua vez tomada, cedo ou tarde, como modelo nos países da América Latina. O Brasil, é verdade, entrou tarde para o clube, preservando durante quase todo o século XIX a forma monárquica de governo, mas agora navega há mais de cem anos nas águas do republicanismo

Na refundação que representou a independência dos países americanos, a adoção do modelo que poderíamos chamar de republicano-constitucional foi prenhe de conseqüências. Nossos regimes foram, desde o início, vocacionados para a democracia e o autogoverno, uma vez que postulado central do republicanismo. Note-se que o componente republicano no pensamento liberal americano sempre o distinguiu dos seus pares europeus.

O republicanismo faz, no entanto, grandes exigências à cidadania, uma vez que para ele liberdade não é a liberdade negativa, men-

cionada por Sartori na definição de liberalismo mencionada acima. O republicanismo equivale a uma forma de governo na qual os cidadãos se autogovernam. A consequência dessa forma de definir liberdade é que ela requer, para se realizar, participação do cidadão na política, para ser mais preciso, na direção do Estado (Bock et alii, 1990).

A queda na participação política, antiga nos Estados Unidos, e mais recente nas democracias latino-americanas, faz pensar nos desafios que estão postos para as nossas repúblicas. Nesse contexto, a recuperação dos autores renascentistas –e, sobretudo, Maquiavel– que fazem da república um ideal de autogoverno, pode ajudar a enfrentar os importantes obstáculos à consolidação da democracia no continente. A noção de virtude cívica, que percorre o pensamento político desde a tradição grega, só pode nos ajudar. Até porque a liberdade política só pode existir, se existir a virtude do cidadão.

BIBLIOGRAFIA

- Bock, Gisela *et al.* 1990 *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Chisholm, Robert 1998 “A ética feroz de Nicolau Maquiavel” em Quirino, Célia Galvão; Vouga, Claudio e Brandão, Gildo Marçal *Clássicos do pensamento político* (São Paulo: Edusp).
- Maquiavel, Nicolau 1973 *O Príncipe* (São Paulo: Abril cultural).
- Maquiavel, Nicolau 1979 *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (Brasília: UnB).
- Merquior, José Guilherme 1991 *O liberalismo, antigo e moderno* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira).
- Pocock, J.G.A. 1975 *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press).
- Sartori, Giovanni 1994 *A teoria de democracia revisitada* (São Paulo: Ática).
- Skinner, Quentin 1988 *Maquiavel* (São Paulo: Brasiliense).
- Skinner, Quentin 1996 *As fundações do pensamento político moderno* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Weber, Max 1993 *Ciência e política, duas vocações* (São Paulo: Cultrix).

INÊS M. POUSADELA*

O CONTRATUALISMO HOBBSIANO

[OU DE COMO PARA ENTENDER
DO DIREITO É NECESSÁRIO PENSAR DO AVESSE]

O terror do estado de natureza empurra os indivíduos, cheios de medo, a juntar-se; sua angústia chega ao extremo; fulge de repente a chispa de luz da ratio e ante nós surge subitamente o novo deus.

Schmitt, 1990

I. A CIÊNCIA POLÍTICA COMO CIÊNCIA DEDUTIVA

Na construção do monumental edifício teórico que aparece plasmado, em sua forma mais acabada, no *Leviatã*, Thomas Hobbes faz uso de todas as suas habilidades com o objetivo de obter o controverso título de “Galileu das Ciências Sociais”. Com efeito, Hobbes adota como modelo para sua empresa o da ciência demonstrativa, que tem como pontos de partida axiomas (verdades evidentes –ou seja, verdadeiras “em si mesmas”– captadas intuitivamente) baseados em definições, a partir dos quais são demonstradas outras proposições chamadas teoremas.

Por que adotar o modelo da geometria e tentar fazer com as ciências sociais o que Galileu conseguira para a física? Ora, porque a filosofia se encontra amiúde infestada de absurdos –“que nada há mais

* Licenciada em Ciência Política, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA) e docente na área de filosofia política da mesma instituição.

absurdo do que aquilo que se encontra nos livros de filosofia” (Hobbes, 1983: 29)– devido à falta de método, à imprecisão do significado das palavras e à utilização de termos sem nenhuma referência concreta. E o erro, que em outros campos obstaculiza apenas o avanço do conhecimento, tem neste âmbito conseqüências espantosas. Quando as palavras se tornam “emotivas” e são utilizadas para enunciar preferências pessoais em vez de fatos, toda ordem se torna impossível. E mesmo assumindo que “todos os homens, por natureza raciocinam de forma semelhante, e bem, quando têm bons princípios” (Hobbes, 1983: 30), ocorre que no estado de natureza, na situação de guerra civil, faltam esses “bons princípios”–e por isso estão também ausentes a propriedade, a indústria, a agricultura, o progresso, a ciência. Para que esta última (e, junto a ela, todo o resto) seja possível, é necessário que haja, antes de tudo, unidade de definições. O objetivo que uma ciência da política persegue é a paz, mais do que a “verdade” com maiúscula. De todo modo, a verdade será sempre convencional aos olhos de Hobbes, e, além disso –como dirá Edmund Burke muito mais tarde–, não importa o que poderia ser metafisicamente verdadeiro se é, ao mesmo tempo, politicamente falso.

Então: o desafio consiste em instaurar uma ordem *estável*, mesmo assumindo que “muito embora nada do que os mortais fazem possa ser imortal, contudo, se os homens se servissem da razão da maneira que fingem fazê-lo, podiam pelo menos evitar que seus Estados perecessem devido a males internos” (Hobbes, 1983: 192). Não existe uma ordem natural nos assuntos humanos: a ordem deve ser criada. O mesmo homem que inventa a ciência, a matemática, a filosofia, os valores e inclusive a verdade, deve se encarregar de construir estados destinados a durar. Se contar com o método correto –pensa Hobbes– é capaz de conseguir. A política é capaz de se transformar em uma ciência demonstrável devido à mesma razão pela qual a geometria pode: somos nós quem cria as figuras sobre as quais raciocinamos; igualmente, somos também nós quem cria os Estados. O ponto de partida à hora de raciocinar sobre estas questões não pode ser outro que o *fato* iniludível da Modernidade: a existência de indivíduos livres e iguais, portadores de direitos. Ou seja, a convicção de que não há obrigação que não se derive de um ato voluntário de quem a contrai.

Entretanto, um sistema dedutivo, uma vez completos os axiomas que o põem em movimento, não acrescenta nada de novo ao que já sabemos; só iluminam relações antes não percebidas. Diferentemente da indução, não acrescenta informação nova, dado que as conclusões estão, desde um primeiro momento, contidas nas premissas, o que significa que nada pode chegar de fora uma vez iniciado o mecanismo: tudo deve estar contido nele desde o início. Nesse caso, isso quer dizer que nada pode ser acrescentado ao estado de natureza para explicar a

passagem deste ao Estado, que deve ser *deduzido* da descrição com a qual contamos, desde o começo, acerca do estado de natureza.

Pois bem, o que, segundo Hobbes, é evidente para qualquer um (ou, em outras palavras, que funciona como axioma) é a descrição do homem, de suas paixões e dos mecanismos que o movem. O ponto de partida é bem simples: trata-se do suposto de que todos os motivos e impulsos humanos decorrem da atração ou repulsão causadas por determinados estímulos externos. Toda conduta deriva do princípio de autoconservação. Como se pode apreciar, o caminho escolhido por Hobbes não é empírico, embora haja certos fatos que contribuam a pôr em evidência a verdade indiscutível dos axiomas; veja-se, por exemplo, a recomendação do autor para o leitor olhar ao seu redor e, com total honestidade, para dentro de si mesmo, para, desse modo, compreender o que é, em definitiva, o estado de natureza. Na seqüência, Hobbes deduz desses axiomas o direito natural e a configuração do estado de natureza. Do direito natural é derivada a lei natural e, finalmente, ele busca, a partir daí, derivar o Estado.

II. DE FRENTE PARA TRÁS: A ORDEM DA EXPOSIÇÃO

É possível, como pretende Hobbes, deduzir o Estado do estado de natureza? No final do capítulo XIII, nosso autor explica de que modo seria possível sair daquele deplorável estado no qual, não havendo propriedade, nem noções partilhadas do bem, do mal, da justiça e da injustiça, nem oportunidade para a indústria, as artes e as ciências, “e a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (Hobbes, 1983: 76). A solução de Hobbes é extremamente simples: seriam certas paixões (basicamente, o medo da morte violenta nas mãos de outro homem, junto com o desejo de uma vida confortável) de mãos dadas com a razão (a partir da qual poderiam ser conhecidas as normas de paz, isto é, as leis da natureza que fazem possível a convivência) as que permitiriam pôr fim à guerra.

Isso é verdadeiramente possível? Atenhamo-nos à descrição da natureza humana que o próprio Hobbes proporciona nos capítulos precedentes, e, no próprio capítulo XIII do *Leviatã*, do estado de natureza em que se encontrariam esses seres, com sua razão e suas paixões nas costas, em ausência de um poder comum que atemorizasse a todos.

RAZÕES E PAIXÕES

Como é o homem natural? Para começar, sabemos que a natureza humana compõe-se tanto de paixão quanto de razão. O homem é uma espécie de máquina de desejar, e o objeto do seu desejo constitui o bem, enquanto o objeto da sua aversão recebe o nome de mal. As paixões são

os movimentos que impulsionam os homens e, por sua vez, decorrem de outros movimentos.

Agora, o que é o especificamente humano no homem? Em primeiro lugar, a linguagem (convencional e adquirida), que possibilita a ciência e, portanto, a razão. Mas há também uma paixão que os homens possuem e os animais não, ou possuem-na num grau ínfimo, enquanto que nos homens é primordial: a curiosidade, o “desejo de saber o porquê e o como” (Hobbes, 1983: 35). Graças a ela, a existência humana não se desenvolve num espaço de desejos e satisfações imediatos, mas sim num mundo condicionado pela muito humana ansiedade diante da garantia de futuras satisfações. Daí a constante busca de meios que conduzam a essas satisfações e de meios que sirvam para garantir esses meios, ou, em outras palavras, “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (Hobbes, 1983: 60).

O que é o poder? De acordo com Hobbes, é poder tudo aquilo que pode ser utilizado como meio para conseguir um fim: dotes naturais, habilidades adquiridas com o tempo e a experiência, bens externos de todo tipo: “qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos” (Hobbes, 1983: 53).

É importante destacar que os homens não desejam apenas coisas, mas também vanglória (sentimento de poder sobre outros homens) e honra (reconhecimento de seu poder), virtudes aristocráticas em concorrência com as virtudes burguesas que visam à conquista da segurança da vida e dos bens. Trata-se de um dado importante porque, como aponta Zarka, constitui, dentre as três grandes causas de discórdia – competição, desconfiança e glória – a única verdadeiramente irracional (Zarka, 1987: 308-9; Strauss, 1965: 18).

O ESTADO DE NATUREZA

Uma vez dissecado o indivíduo e postos em evidência seus mecanismos internos, é muito simples imaginar como seria o estado de natureza (por definição, toda situação na qual os homens vivem juntos em ausência de um poder comum que imponha uma ordem que os contenha). Já sabemos como é “o” homem; agora o colocamos junto a outros que são exatamente iguais a ele e observamos como se comportam uns com relação aos outros.

Nesse estado, não existe limite algum para o desejo, nem tampouco para o direito. Todos os homens têm direito a tudo, de onde decorre que ninguém pode adquirir um direito exclusivo a nada.

Os homens –sustenta Hobbes– são iguais por natureza, tanto em força (dado que até o mais fraco é capaz de matar o mais forte) quanto em faculdades mentais, posto que, por um lado, a prudência não é mais

do que experiência, e, pelos outros, nada prova melhor a distribuição eqüitativa dos talentos do que o fato de que cada um está satisfeito com aquilo que lhe foi dado. E, o que é ainda mais importante, Hobbes afirma que, mesmo que de fato não fossem iguais, deveriam ser tratados como tais porque assim esperam que seja. Daí que essa seja a única forma de estabelecer uma ordem: “e se a natureza fez os homens iguais, como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, essa igualdade deve ser admitida” (Hobbes, 1983: 92). O horizonte da “igualdade de condições” que tanto dará o que falar a Aléxis de Tocqueville, essa igualdade que, ainda que imaginária, não deixa de ter efeitos bem reais, já se tornou um referente da legitimidade moderna.

Da igualdade em relação às capacidades –continua o nosso autor– deriva-se a igualdade das esperanças de alcançar os fins propostos. Se dois homens desejam o mesmo e não podem, ambos, desfrutá-lo, tornam-se inimigos. Em síntese, Hobbes identifica três causas de discórdia ativas no estado de natureza e procedentes da natureza humana: a competição (pelo benefício), a desconfiança (pela segurança) e a glória (pela reputação). Assim, enquanto não houver um poder comum que atemorize os homens, o estado de natureza será um estado de guerra, real ou potencial¹.

Num estado tal, as noções de direito e ilegalidade, justiça e injustiça não são em absoluto pertinentes, já que não constituem outra coisa que qualidades referidas ao homem em sociedade. O mesmo se aplica ao direito de propriedade, que é substituído pela mera apropriação: cada um “possui” aquilo que pode obter, e apenas enquanto puder conservá-lo. A conclusão é que, no estado de natureza, nada pode ser injusto. A força e a fraude se constituem nas duas virtudes cardeais. Ou seja, o estado de natureza é, antes de tudo, um caos de subjetividade. Nele, cada um pode utilizar livremente a sua razão para procurar seus próprios fins; cada um é juiz sobre o que é ou não é racional. Como veremos mais adiante, este se constituirá num excelente argumento contra o uso da razão privada como oposta à lei, que é a consciência pública: assim, o soberano contará, entre suas principais tarefas, a de controlar as doutrinas que são ensinadas e predicadas nos seus domínios, impe-

¹ Denomina-se estado de guerra aquele no qual, mesmo que momentaneamente, os homens não se matem uns aos outros, não existem garantias para que a paz possa durar; em outras palavras, sua natureza consiste na “disposição manifesta a ela [a guerra] durante todo o tempo em que não há segurança do contrário” (Hobbes, 1983). Resulta interessante a forma em que, na concepção hobbesiana, o estado de natureza sobrevive como pano de fundo permanente, ainda quando existem a sociedade e o Estado que é sua garantia: assim o demonstra o comportamento dos mesmíssimos homens civilizados que vivem sob a égide de estados e se encontram sujeitos às suas leis.

dindo a difusão de “doutrinas sediciosas”. A linguagem é uma criação humana, e o vocabulário político, como todas as palavras, comunica significados arbitrários. Mas se distingue de outros usos da linguagem pelo fato de que, neste caso, só pode haver significados comuns se existir um poder para impô-los. E o fundamental aqui não é o conteúdo concreto que vier a assumir o significado compartilhado, mas sim o fato mesmo de que seja compartilhado: importa muito menos a verdade, acerca da qual Hobbes se mostra cético, do que a certeza. Afinal de contas, trata-se, nem mais nem menos, que de um simples dispositivo ordenado para o alcance da paz e da ordem, e opera do mesmo modo que um semáforo: pouco importa se é o verde ou o vermelho a cor que nos ordena parar, desde que essa cor signifique o mesmo para todos. Nenhuma paixão –e tampouco os atos que dela procedem– é pecado até que uma lei a proíba: “até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis” (Hobbes, 1983: 76). Dessa perspectiva, o soberano é, antes de tudo, quem atua como “o Grande Definidor”², o que nos remete ao problema do status da lei natural.

Entretanto, a lei natural não é (como será, sim, para John Locke) independente –e, portanto limitante– das paixões humanas. O direito natural é menos ainda: não é algo “objetivo” que se imporá aos homens vinda de fora (ou melhor, “de cima” –o Céu– ou “de dentro” –a Razão) como uma limitação para suas ações. O direito de natureza tem para Hobbes caráter facultativo, diferentemente da lei da natureza, que é “obrigatória”, e faz referência à liberdade entendida como “ausência de impedimentos externos”, que cada homem possui, de usar o seu próprio poder como quiser, com o fim de conservar a sua própria vida. A lei fundamental de natureza, pelo contrário, é uma norma que proíbe um homem de fazer o que pode destruir a sua vida ou privá-lo dos meios para conservá-la, ou omitir aquilo mediante o qual acredita que a sua vida pode ficar mais bem protegida.

Pois bem, dessa lei fundamental derivam-se outras, a primeira das quais estabelece a obrigação de “buscar a paz e segui-la”, mas esclarecendo que caso seja impossível obtê-la, devem ser utilizados todos os meios de guerra. Dado que o que se deve fazer é tender à paz, a segunda lei natural proporciona os meios para consegui-lo: “renunciar ao direito a todas as coisas e nos satisfazermos com a mesma liberdade que concedamos aos demais em relação a nós”. Seguem a esta outras leis de natureza, tais como as que ordenam cumprir os pactos celebrados, mostrar gratidão pelos benefícios obtidos de outros (de onde surgiriam a benevolência e a confiança), o mútuo acordo ou complacência, a faci-

2 A expressão é de S. Wolin, 1973: 278.

lidade para perdoar (garantia do tempo futuro), evitar a vingança, não manifestar ódio ou desprezo por outros, não se mostrar orgulhoso nem arrogante (e reconhecer, ao invés, os demais como iguais), julgar com equidade, aceitar o uso comum das coisas que não podem ser divididas, etc. (Hobbes, 1983: cap. XV). Mas todas estas, “na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas” são, de acordo com o que afirma Hobbes, “contrárias a nossas paixões naturais” (Hobbes, 1983: 103), isto é, só podem ser efetivas quando o ator sente-se seguro de segui-las sem que isso redunde em seu próprio prejuízo. Do qual se segue a necessidade de estabelecer condições em cujo marco seja prudente obedecer as leis da natureza. Essas leis só o são em sentido estrito no interior de um Estado, quando podem ser impostas, e sua violação castigada, pelo poder da espada. Porém, nesse caso, derivam sua validade não já de seu caráter de leis divinas ou racionais, mas sim do fato de terem sido decretadas pelo soberano.

Em síntese: todas as leis são leis civis. Todas elas, então, são válidas pelo simples fato de terem sido decretadas pelo soberano. Assim, os costumes só são leis se e quando o soberano as aprovou (provavelmente, consentindo-as implicitamente). Do mesmo modo, o poder soberano de legislar não está limitado pelas leis existentes: apenas está comprometido por sua própria vontade de prolongar sua vigência. Em outras palavras, ao estar atado apenas a si mesmo, não está limitado em modo algum.

O IMPOSSÍVEL MOMENTO DO CONTRATO

A idéia original de Hobbes consiste em deduzir o estado de natureza da descrição do homem e das suas paixões e, num segundo momento, derivar o Estado partindo desse estado de natureza. No entanto, a única coisa que se deduz do estado de natureza tal como é descrito por Hobbes é a necessidade de um Estado; não a sua possibilidade. Nesse sentido, o Estado jamais poderia “surgir” do estado de natureza. De modo que Hobbes enfrenta o problema oposto ao de Locke no que se refere ao momento contratual. No caso do segundo, o problema está na dificuldade implicada pela necessidade da presença de um “momento hobbesiano”³. Parece claro como fariam os homens lockeanos para escapar do estado de natureza, mas, em princípio, não resulta evidente por que haveriam de fazê-lo. No caso de Hobbes, as razões para saírem

3 Com esta expressão, Pierre Menent se refere a um momento teórico que deve estar presente em toda doutrina que fale da passagem do estado de natureza ao estado social, “posto que apenas um estado de guerra insuportável, um mal intolerável, pode explicar que os homens tenham se posto de acordo para abandonar um estado no qual, em princípio, floresciam seus direitos” (Manent, 1990: 114).

desse estado são mais do que evidentes; o que não parece tão claro é como, exatamente, seria possível fugir dele.

Como deveria ser concebido esse misterioso momento em que, como ressalta cinicamente Carl Schmitt, “fulge de repente a faísca de luz da *ratio* e diante de nós surge subitamente o novo deus”? Acaso é possível pensá-lo como uma (inexplicável) “substituição” das paixões pela razão? Precisamente assim o expõe, finório, o próprio Schmitt, com o objetivo de pôr em evidência o absurdo de tal idéia. De fato, uma versão tão grotescamente simplificada da teoria hobbesiana resulta insustentável inclusive diante da letra do texto, sem falar de seu “espírito”. Tudo parece apontar na direção oposta à idéia de que no estado de natureza predominariam as paixões, enquanto que “depois”, de algum modo, a razão se imporia. Dado que ambas estão presentes no homem que habita o estado de natureza e, nesse contexto, a razão não age de modo algum como contrapeso ou moderador das paixões; pelo contrário, ela agiria mais como a encarregada de encontrar os melhores meios para satisfazer seus apetites.

Segundo Hobbes, seria a razão, agindo junto com outras paixões –o medo da morte violenta, o desejo de uma vida confortável e a esperança de alcançá-lo por meio do trabalho–, a que proporciona regras de paz para a vida em comum. Seria possível sugerir, como faz Berns, que “ao comparar essas paixões com as três grandes causas naturais de inimizade entre os homens, vemos que o medo da morte e o desejo de conforto encontram-se presentes tanto nas inclinações à paz como entre as causas de inimizade; a vaidade ou o desejo de glória está ausente do primeiro grupo. Assim, pois, a tarefa da razão [consistiria] em inventar meios para redirecionar e de intensificar o temor à morte e o desejo de comodidade, de modo a sobrepor os efeitos destrutivos do desejo de glória ou orgulho” (Berns, 1996: 381-2; Strauss, 1965). O mecanismo de saída do estado de natureza localiza-se então no jogo das paixões: a chave estaria no que uma delas, conducente à paz (o temor), se sobreporia à outra, conducente à discórdia (a vaidade). Seria então o medo (que aparece aqui sobreestimado, a meu ver, na sua capacidade para conduzir à paz) o encarregado de substituir a razão no seu papel de domadora das paixões daninhas.

Criar uma ordem estável é, precisamente, submeter a natureza humana. O modelo hobbesiano (diferentemente do aristotélico, por exemplo⁴) compõe-se de dois momentos opostos (e não de uma série de momentos sucessivos, incrementais), e o contrato é a passagem de um momento para o seu exato contrário. Tamanha passagem, obviamente, não pode ser mais que produto de um artifício.

4 Veja-se a comparação entre ambos os modelos em Bobbio e Bovero, 1986: 56-68.

III. DE TRÁS PARA FRENTE: A ORDEM DA ARGUMENTAÇÃO E O ARGUMENTO DA ORDEM

Voltemos ao nosso problema: quem poderia atuar como garantia do contrato –e que, por certo, é condição indispensável para que seja produzido, já que “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (Hobbes, 1983: 103)– senão seu produto? No estado de natureza, não são possíveis pactos, contratos ou promessas de nenhum tipo, pois a força necessária para que os compromissos sejam respeitados se reduz ao medo dos homens aos quais se prejudica, e esse temor é insuficiente, porque nesse estado “a desigualdade do poder é discernida na eventualidade da luta” (Hobbes, 1983: 84). De modo que, afirma Hobbes, tudo quanto podem fazer os homens em estado de natureza é induzir os outros a jurarem pelo Deus que temem, mas tal juramento nada pode acrescentar à obrigação.

A ausência de um garantidor é, em efeito, o defeito maiúsculo do estado de natureza, e o pacto se realiza, precisamente, com a finalidade de criá-lo. Em outras palavras, e parafraseando Rousseau, seria necessário que o efeito pudesse se tornar causa para que os homens pudessem fazer, antes do Estado, e com o objetivo de constituí-lo, o que só se poderia fazer sob um Estado já constituído. Mas o efeito não pode se tornar causa, mal que pese a nosso atribulado autor. Nessas condições, não há contrato possível.

Em outras palavras, teríamos que resgatar a teorização hobbesiana do Estado exigindo sua fundamentação sobre outras bases, não contratualistas? Isso implicaria supor que a teoria hobbesiana continuaria sendo a mesma sem o seu ingrediente contratualista, o qual não seria então mais que um complemento contingente que não modificaria sua substância. No entanto, a idéia de contrato tem um papel fundamental nessa teoria. Mas, provavelmente, para compreender em que sentido isso é assim seja necessário “pensar do avesso”, o que neste caso significa ‘ler de trás para frente’.

Efetivamente, a teoria hobbesiana não nos oferece um relato das origens do Estado e sim algo como uma base para a fundamentação de sua autoridade soberana. Assim, o estado de natureza não é outra coisa que a reconstrução imaginária (o que não significa, em absoluto, carente de relevância empírica) da ameaça onipresente que se cerne sobre as sociedades humanas. Os homens viveram e vivem sob diversas formas de ordens políticas mais ou menos defeituosas, mais ou menos instáveis. O estado de natureza é a situação que ameaça retornar quando essas ordens colapsam, muitas vezes por causa do supremo mal da desobediência.

Para ver de que modo Hobbes raciocina nesse ponto, detenhamo-nos em sua descrição das diversas formas de alcançar o poder soberano. Em princípio, diz nosso autor, haveria dois mecanismos para obter

o poder: a força natural (que funda as relações entre pai e filho e entre vencedor e vencido), de onde surge o Estado por aquisição, e os acordos mútuos, dos quais surgiria o Estado por instituição. Entretanto, essa dicotomia é enganosa. O temor não é o elemento diferencial entre ambos os “modelos”, já que, em ambos os casos, ele está presente, como temor ao conquistador ou como temor mútuo entre homens livres e iguais. O temor está sempre presente nos assuntos humanos. Finalmente, o Estado hobbesiano não é outra coisa que “a resposta do medo organizado ao medo desencadeado” (Bobbio, 1995: 91). Assim, o temor resulta compatível com a liberdade: “Os pactos aceitos por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios” (Hobbes, 1983: 83). O consentimento continua sendo livre, embora seja forçado; não é invalidado pelo fato de a alternativa ser a morte. Pelo contrário, a radicalidade da alternativa só torna mais e mais racional o ato e consentir.

Em definitiva, cada uma dessas formas de domínio pode ser reduzida à outra, e de ambas as formas de domínio se deduzem os mesmos direitos da soberania (Hobbes, 1992: cap. XX). A soberania por instituição é uma hipótese necessária, mesmo que seja apenas para eludir o problema da regressão ao infinito. Como afirma Goldsmith, ela precede logicamente a soberania por aquisição porque responde à pergunta: “como é que o líder desse exército conquistador tem direito a governar o seu próprio exército?” Se a resposta fosse “por direito de conquista”, estaríamos partindo da desigualdade natural, hipótese que Hobbes descarta desde o início. Por outro lado, a soberania por instituição é o “modelo”, pois põe o consentimento em primeiro plano⁵. Não obstante, isso não impede que cada uma seja um caso especial da outra: “ao se submeter ao conquistador, os homens autorizam e instituem como soberano o poder que os ameaça; ao instituir um soberano, os homens criam um poder suficiente para mantê-los supeditados, uma autoconquista” (Goldsmith, 1988: 163-4).

Último passo. Ao inverso da tradição que entendia o poder político como uma prolongação do domínio paternal, Hobbes descreverá o poder do pai (ou melhor, da mãe) sobre o filho por analogia com o poder político. Assim, sustentará que esse poder não se justifica “por geração”, mas é, ao invés, adquirido por consentimento dos filhos, que devem obedecer a quem os protegeu e poderia não o ter feito, “porque, sendo a preservação da vida o fim em vista do qual um homem fica sujeito a outro, supõe-se que todo homem prometa obediência àquele que tem o poder de salvá-lo ou destruí-lo” (Hobbes, 1983: 123). E o consen-

⁵ José Luis Galimidi (1991a; 1991b), por sua vez, enfatiza as diferenças mais que a unidade substancial das duas formas de soberania, ao mesmo tempo em que ressalta o seu caráter complementar.

timento do filho, como o do súdito, pode ser “expresso” ou “declarado por outros argumentos suficientes” (Hobbes, 1992: 163).

Agora, toda renúncia ou transferência de direitos é motivada, voluntária. Como todos os atos voluntários, seu objetivo é proporcionar algum bem ao renunciante. Do qual se segue que o “direito básico de autopreservação” é indelegável ou intransferível. Por isso, “um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo” (Hobbes, 1983: 84). O que o homem não pode ceder voluntariamente não é a vida mesma, mas sim o direito, por exemplo, a resistir contra quem o ataca para lhe tirar a vida.

O que se instaura com o contrato é a relação de proteção e obediência. “A obrigação dos súditos em relação ao soberano não dura nem mais nem menos do que a duração do poder mediante o qual este tem capacidade para protegê-los” (Hobbes, 1983: 160), porque a finalidade da obediência é a proteção, e os homens não renunciam ao direito natural de se defenderem a si mesmos. O súdito fica liberado da obediência só se cair prisioneiro de outro soberano; se o soberano renunciar ao governo no seu nome e no dos seus herdeiros; se for desterrado; ou se seu soberano se constituir em súdito de outro. Mas só nesses casos, e em nenhum outro, porque a soberania é absoluta. Nesse ponto, os argumentos de Hobbes se somam e se reforçam. Quem tem direito ao fim tem direito aos meios. Frente ao soberano não há reclamação que valha, já que deste não se pode supor que haja pactuado, por duas razões: em primeiro lugar, ele não existe no momento do pacto; em segundo lugar, se ele devesse responder perante os súditos, então não seria o “terceiro imparcial” que se supõe que ele é, de modo que seria preciso colocar um terceiro entre as partes em conflito, que, este sim, deveria prestar contas, então não seria tal, e assim sucessivamente, precipitando-nos numa regressão ao infinito. Finalmente, a partir dos pactos mútuos que constituem o Estado, cada um aceita se reconhecer como autor de todos e cada um dos atos do soberano. Em síntese, o dever de obediência é absoluto.

Mas o Estado tem uma função a cumprir, foi instituído com um objetivo bem definido: “obtenção da segurança do povo” (Hobbes, 1983: 200) por meio da utilização da “força e os recursos de todos da maneira que considerar conveniente para assegurar a paz e a defesa comum” (Hobbes, 1983: 106). Ou, mais adiante: “providenciar a segurança do povo”. Pode-se, então, criticar o governo por não estar cumprindo corretamente a sua função? A resposta é um não rotundo, simplesmente porque se ele existe, e pelo simples fato da sua presença, está cumprindo a tarefa que lhe fora encomendada. Sua função é preservar a paz e a ordem, isto é, impedir-nos de cair nesse estado onde a paz e a ordem não são possíveis. O sentido do estabelecimento dessa relação de proteção-obediência reside em que o consentimento será sempre implícito,

inferido dessa relação, tal como dizia Hobbes em referência à relação pai-filho, que, nesse sentido, se constitui no modelo mais transparente: “cada homem, *supõe-se*, promete obediência àquele que tem poder para protegê-lo ou aniquilá-lo” (Hobbes, 1983; friso nosso).

Assim, o soberano não tem nenhuma obrigação em relação aos súditos: em primeiro lugar, não está submetido às leis civis. Justamente, a idéia de que o soberano está sujeito às leis que ele mesmo promulga é considerada pelo nosso autor como uma “quarta opinião incompatível com a natureza do Estado” (Hobbes, 1983: 194). Tal afirmação não implica, em última instância, que o soberano está “sujeito, isto é, ao soberano representante, isto é, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis” (Hobbes, 1983: 194). Mas o grave dessa venenosa doutrina sediciosa reside em que, dado que “coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para puni-lo, o que é fazer um novo soberano, e também pela mesma razão um terceiro para punir o segundo, e assim sucessivamente ao infinito, para confusão do Estado” (Hobbes, 1983: 194). No entanto, na mesma frase acima citada acerca da segurança do povo, Hobbes afirma também que o soberano é obrigado a cumprir sua missão “pela lei da natureza e pela qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele” (Hobbes, 1983: 200). Mas, o que significaria dizer que o soberano está subordinado às leis naturais? Afinal de contas, elas se caracterizam pela ausência de conteúdos substantivos. Quanto à lei fundamental da natureza (a lei de autopreservação), somente implicaria que o soberano é obrigado a conservar a si mesmo. Se não o fizer, não há ninguém que possa castigá-lo. Como castigo, bastarão as consequências naturais e lógicas de suas ações: sua própria dissolução. No que se refere às restantes leis naturais, aquelas que necessitam da existência de um juiz comum para adquirir validade e que classificamos de “código de conduta para a vida civilizada”, não se aplicam ao soberano, que permanece em condição de natureza, do mesmo modo em que tampouco eram aplicáveis ao comum dos mortais nesse estado.

Como afirmamos mais acima, a tragédia do estado de natureza residia na ausência de significados compartilhados (nessa chave, pode-se interpretar a diferença com o estado de natureza lockeano). Daí a importância de que a lei civil funcione como consciência pública.

O direito se identifica com a moral, e a sociedade tem uma só voz e uma só vontade: as do soberano que a constitui em sociedade. Em efeito, posto que a sociedade é produto de um acordo entre indivíduos que somente têm em comum o fato de terem adotado cada um a mesma decisão de se unirem em sociedade erigindo um poder soberano e, dado que a sociedade e o soberano são criados num mesmo ato, a primeira só existe em função da existência do segundo, e só pode agir através dele. No marco dessa teoria, toda distinção entre sociedade e Estado é um

erro de graves conseqüências: a menos que na cabeça do Estado haja uma vontade com força suficiente para se impor, já não há sociedade, e sim uma multidão acéfala e desorientada.

CONCLUSÃO: MODERNIDADE E CONTRATO

Resulta assombrosa a forma em que Hobbes ensambla esse monumental edifício baseado na relação de proteção-obediência a partir do reconhecimento pleno do desafio político apresentado pela Modernidade: construir uma ordem estável, puramente terrena, contando, como totalidade do material, com indivíduos livres e iguais, portadores de direitos naturais, pré-sociais, pré-cooperativos. Nesse sentido, o individualismo de Hobbes é, curiosamente, ainda mais radical do que o de Locke. E, em ambos os casos, o poder do Estado e a autoridade do direito somente se justificam porque contribuem à segurança dos indivíduos. A única base racional da obediência e do respeito à autoridade é a presunção de que eles trarão como resultado uma maior vantagem individual do que as suas contrárias: a anarquia, a guerra civil, o estado de natureza. A sociedade e o Estado são um mero meio (o mais eficaz) para a consecução dos egoístas fins individuais.

É certo que não podemos outorgar a Hobbes o título de “pai do liberalismo”, apesar das suspicácias de Schmitt a esse respeito. Tal reconhecimento corresponde, em boa lei, a seu compatriota John Locke, para o desenvolvimento de cuja obra, não obstante, era necessário que alguém –Thomas Hobbes, neste caso– encarasse uma tarefa lógica e cronologicamente anterior, dado que o empenho por estabelecer um poder, qualquer um que seja, é necessariamente prévio à tarefa de reduzi-lo aos seus justos limites.

O pensamento de Hobbes está repleto de sinuosidades e perplexidades. Fundamentalmente, sua teoria concluirá na legitimidade de toda ordem existente. Porém, supõe-se que se existe algum motivo pelo qual nos interessa pensar sobre a legitimidade, este há de residir em nossa crença em que deve haver algum critério para distinguir entre poderes legítimos e poderes ilegítimos. Não obstante, Hobbes consegue unir a afirmação de que, sendo os homens livres e iguais, a única ordem legítima e estável é a que se impõe com o seu consentimento, com a afirmação de que nem a lei natural nem muito menos o contrato constituem tal critério de discriminação entre o legítimo e o ilegítimo. A respeito das formas de governo, por exemplo, Hobbes defende explícita e energicamente a idéia de que só existem três: monarquia, aristocracia e democracia⁶, e de que todas elas são igualmente legítimas. Quaisquer

6 A chamada “monarquia limitada” não tem real existência, dado que se o poder do rei estivesse limitado, este não seria superior àqueles que têm o poder de limitá-lo e, portanto,

outras denominações, tais como tirania ou oligarquia, ou seja, as classicamente conhecidas como formas “desviadas” ou “corrompidas”, referem-se a essas três mesmas formas mal interpretadas (isto é, classificadas desse modo por aqueles que desgostam delas). E a diferença entre as únicas três formas de governo existentes não reside num diferencial de poder, mas sim em sua maior ou menor aptidão para produzir a paz e a segurança. Nesse sentido, Hobbes considera que a monarquia exhibe algumas “evidentes” vantagens, embora também reconheça que padece de alguns inconvenientes que lhe são intrínsecos, como é o problema da sucessão.

Contudo, Hobbes, executa seu magnífico show de prestidigitação reservando um lugar de privilégio para a noção de contrato, que, como adiantáramos, não é um elemento do qual a sua teoria poderia facilmente prescindir, enquanto constitutiva do caráter plenamente moderno de seu pensamento.

Com efeito, podemos, junto com Jacques Bidet, definir a modernidade pela presença de uma meta-estrutura contratual que determina que toda relação não contratual, ou seja, não fundada sobre o consentimento, tenha perdido sua legitimidade. A relação moderna por excelência seria, assim, uma relação de legitimidade-dominação, dado que inclusive a dominação e a exploração se encontram baseadas na igualdade e na liberdade. Nesse sentido, o “contrato social” se define por uma cláusula única, a qual estabelece que as relações entre os indivíduos serão exclusivamente contratuais, excluindo qualquer forma de exercício arbitrário de uma vontade sobre a outra. É claro –destaca Bidet– que esse contrato afirma também ‘o outro’ do contrato: o estabelecimento de uma soberania, do legítimo poder de coagir aqueles que pretendam escapar à essa ordem contratual.

Nesse sentido, Hobbes é, para Bidet, o maior expoente de um contratualismo central radical, e, ao mesmo tempo, o autor que constitui *sotto voce* a ordem liberal, posto que funda a necessidade de um poder central no simples fato de que sem ele não se poderia esperar que os contratantes se mostrassem dispostos a respeitar os seus compromissos. Sem o Estado não seriam possíveis as relações contratuais interindividuais e associativas: nem a sociedade nem o mercado.

Em síntese, o ponto de partida de Hobbes é que a ordem não é natural nem está garantida, mas o homem, abandonado à sua sorte pelos poderes supraterrâneos, deve procurá-la por seus próprios meios. E se, por acréscimo, e tal como mostra a experiência, não mais existe

não seria soberano. Nesse caso, a soberania não residiria no rei, mas sim na assembléia que o limita, tratando-se de uma democracia ou de uma aristocracia, mas de modo algum de uma monarquia.

o homem, mas sim os homens, sempre já individuados, diferentes mas livres e iguais por natureza, o único modo de que essa ordem possa aspirar à estabilidade é que não seja imposta, mas sim resultante do mútuo consentimento. A jogada de Hobbes se mostra no ponto onde se torna evidente que esse consentimento, sempre tácito, inferido, implícito, simplesmente se deduz da existência mesma da ordem. É nesse ponto, precisamente, onde a legitimidade se dissolve em facticidade.

BIBLIOGRAFIA

- Berns, Laurence 1996 “Thomas Hobbes [1588-1679]” em Strauss, Leo e Cropsey, Joseph (comp.) *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Letra Buena/ El Cielo por Asalto).
- Bobbio, Norberto 1995 *Thomas Hobbes* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto e Bovero, Michelangelo 1986 *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo jusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Elster, Jon 1993 *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales* (Barcelona: Gedisa).
- Galimidi, José Luís 1991a “Violencia y conquista en la república-Leviatán” em *Cuadernos de Filosofía* N° 36.
- Galimidi, José Luis 1991b “Conquista y fundamento en la república-Leviatán” em *Cuadernos de Ética* N° 11/12.
- Goldsmith, M. M. 1988 *Thomas Hobbes o la política como ciencia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Habermas, Jürgen 1981 *Teoría de la acción comunicativa*, Volume I (Madrid: Taurus).
- Hegel, G. F. 1986 *Filosofía del derecho* (México: Juan Pablos Editor).
- Hobbes, Thomas 1983 (1651) *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (São Paulo: Editora Abril/Coleção Os Pensadores).
- Manent, Pierre 1990 *Historia del pensamiento liberal* (Buenos Aires: Emecé).
- Novaro, Marcos s/d “La forma de la representación política moderna: la Soberanía de Hobbes”, *Tese Doutoral*, Cap. 2, mimeo.
- Schmitt, Carl 1990 *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Struhart).
- Strauss, Leo 1965 *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press).

Strauss, Leo 1963 *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press).

Wolin, Sheldon 1973 *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político Occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).

Zarka, Yves Charles 1987 *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique* (Paris: Vrin).

SERGIO MORRESI*

PACTOS E POLÍTICA
O MODELO LOCKEANO
E A OCULTAÇÃO DO CONFLITO

*Não é raro encontrar ladrões que predacam contra o roubo só para
não ter concorrência*

Miguel de Unamuno

A HISTÓRIA ARGENTINA é pródiga em exemplos de convênios sociais, desde os pactos de *San Nicolás de los Arroyos* e do *Cuadrilátero* até o malogrado *Gran Acuerdo Nacional*, desde o *Tratado de Pilar* até o célebre abraço entre Perón e Balbín. No entanto, na Argentina atual, falar em ‘pacto’ costuma retrotrair o leitor –de modo quase inevitável– ao documento subscrito nos anos noventa por Menem e Alfonsín.

Antes da assinatura do *Pacto de Olivos* (1993), a política era ‘tema de discussão’: a reeleição ou não reeleição de Menem, o modelo sim ou o modelo não, por exemplo, eram questões candentes que importavam a todos e que, contra a corrente, recolocavam no centro da cena debates que haviam estado cuidadosamente arquivados. Após o acordo, a política sobreviveu apenas alguns meses. Assim, o de Olivos, como tantos

* Licenciado em Ciência Política (UBA) e doutorando na mesma especialidade (USP).

outros pactos, não supôs o ponto culminante do político, mas sim, pelo contrário, o final do conflito, o fechamento oclusivo da política.

1. POR QUE VOLTAR AO JUSNATURALISMO?

Não são poucas as aproximações analíticas que colocam o pacto como uma instituição privilegiada do campo político. Porém, dentre todos as que poderiam ser trazidas à colação, parece-nos interessante resgatar o corpus teórico de Locke. Por que Locke e não, melhor, Hobbes? A teoria hobbessiana traz aparelhadas inovações que podem ser consideradas como o ponto de ruptura com o ‘modelo aristotélico’ e, assim, a verdadeira pedra fundamental do contratualismo moderno. Entre essas novidades encontra-se o *pactum unionis*, aquele que resume numa só intervenção a associação dos indivíduos isolados e a sua sujeição a um terceiro (Bobbio, 1986: 95). A partir dessa tese seria possível traçar uma linha divisória não apenas entre Hobbes e os pensadores do contratualismo clássico, mas também entre Hobbes e os que, como John Locke, parecem sustentar que há dois pactos, um que conforma a comunidade, e outro que a põe sob um governo civil¹.

A idéia que acabamos de apresentar tem um corolário de grande significância: se o segundo pacto (o da sujeição) não é necessário, mas sim opcional, cabe a possibilidade de não o realizar ou, dado o caso, de desfazê-lo quando se achar oportuno. Essa pareceria ser a visão de, por exemplo, Hannah Arendt, quem contrapõe o modelo ‘vertical’ de Hobbes ao ‘horizontal’ de Locke, distinguindo-se este por sua introdução de “uma aliança entre todos os membros individuais, que contratam para se governarem após terem se vinculado entre si” (Arendt, 1999: 94). Desse modo, a decisão de se submeter a um governo aparece como um ato empreendido livre e racionalmente. Contrária a essa postura, a hipótese que gostaríamos de defender aqui é a de que não há, na teoria lockeana, lugar para dois pactos independentes.

Apesar de que a discussão sobre se Locke nos propõe um ou dois pactos possa parecer uma questão banal, que interessa apenas aos estudiosos do jusnaturalismo ou aos neocontratualistas (ambas as espécies em franco retrocesso), a problemática é axial. A que é que se deve essa centralidade? Para começar, o corpus teórico de Locke é o que servirá de substrato para a doutrina liberal do século dezanove; elucidar se esse embasamento contempla uma comunidade que se auto-organiza, ou melhor, que se auto-sujeita² pode ser essencial. Além disso, ainda que em certos âmbitos acadêmicos (Rinesi, 1996: 18; Negri, 1994: cap. V)

1 Embora aqui consideremos Locke dentro da tradição do contratualismo moderno, não existe um acordo completo sobre esse ponto (ver Habermas, 1993).

2 A auto-organização implica que o poder reside nos sujeitos pactuantes tanto na origem

seja moeda corrente considerar que é justamente o pacto de tipo hobbesiano o que acaba com a política em vez de lhe dar origem, o caso de Locke, como já dissemos, aparece difuso à primeira vista. A pergunta é, então: interessa a Locke resguardar um espaço de debate político, ou o âmbito que resta a salvo é mais uma esfera de regulamentação que possibilita o bem-estar dos indivíduos ‘incluídos’ mediante a contenção daqueles que ficaram de fora?

Na seção seguinte tratamos o *pactum unionis* hobbesiano, comentamos algumas das interpretações habituais em relação a Locke e adiantamos a nossa posição. Em seguida, damos os argumentos que acreditamos pertinentes para sustentar a nossa tese. Logo, fazemos uma recapitulação e arriscamos as primeiras conclusões. Mais adiante, retomamos as questões que colocamos no início, ampliando o alcance da nossa tese. Por último, retornamos à questão política argentina para aplicar as conceituações vertidas ao longo do trabalho.

2. DO QUE FALAMOS QUANDO FALAMOS DE PACTUAR

A idéia de um contrato social não é precisamente moderna. Pertence à teoria clássica –de matriz escolástica e raízes aristotélicas– que propugnava a formação do poder soberano como o resultado de um pacto entre um corpo (*populus*) e um outro (*autoritas*) que se transformava na cabeça. A existência desse corpo ‘natural’ tem sua origem no instinto gregário, e é um produto da soma de núcleos, cada um dos quais se dá uma direção de um modo próprio. Assim, as famílias obedecem ao pai, a aldeia ao chefe, a cidade a seu magistrado, etc. (Bobbio, 1986: 56-68). À contraluz, a contribuição dos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII pode ser notada com clareza: aqueles que se unem e se obrigam não são os membros de um povo, mas sim uma multidão, indivíduos mais ou menos isolados que resolvem (ou se vêem obrigados) a sair do estado de natureza, que é *pré-social* e/ou *pré-político*. Nesse sentido, o *pactum subiectionis* não bastará, será requerido também um *pactum societatis*.

Temos então um pacto que dá lugar a um *populus* (passagem da série ao conjunto) e outro que abre espaço para uma *autoritas* (passagem do conjunto à ordenação). Assim expostos, esse dois trânsitos parecem realizáveis de forma independente: em primeiro lugar, os indivíduos formam um corpo, e este, em seguida, por meio de outro convênio, dá origem a um Estado/Governo (Bobbio, 1995: 52). Isso nos habilitaria a postular uma sociedade sem governo, um Estado sem hierarquias, que se autogoverna. Mais adiante argumentaremos contrariamente a esta idéia.

quanto no desenvolvimento do governo, já a auto-sujeição implica a alienação desse poder uma vez que a hierarquia for instituída.

Até Pufendorf, inclusive, os pactos são claramente dois (Bobbio, 1986: 88-90), mas Hobbes vem alterar radicalmente as coisas com o *pactum unionis*, um pacto de novo tipo, que reúne num só ato jurídico o que antes eram duas coisas diferentes: os homens se associam e se sujeitam ao mesmo tempo:

Um preceito ou regra geral da razão, *que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra [...] Desta lei fundamental de natureza [...] deriva a Segunda: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens com a mesma liberdade que aos outros permite em relação a si mesmo* (Hobbes, 1983: 78-79).

A única maneira de instituir um tal poder comum [...] [poder soberano], é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade [...] considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que represente sua pessoa praticar ou levar a praticar [...] Isto [...] é uma verdadeira unidade de todos eles [...] como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado [...]" (Hobbes, 1983: 105).

Os homens, afirma Hobbes, que no estado de natureza vivem embrutecidos e temendo-se constantemente, pactuam entre si a cessão de todos os seus direitos (exceto o da sua vida) a um terceiro que não pactua e se torna o depositário dos mesmos e o representante da comunidade constituída pela sua própria existência. Graças à formulação hobbesiana, o que se obtém é a conformação de um soberano indivisível, pois o soberano é uma só pessoa jurídica, embora possa ser uma pessoa coletiva, irrefreável, porque o representante não pactua e, ao permanecer em estado de natureza, está por cima dos pactuantes, e irrevogável, já que o pacto de união supõe a submissão dos indivíduos a favor daquele ou daqueles que se tornam representantes.

As teses de Locke são claramente diferentes das acima esboçadas, mas as diferenças não obedecem, de fato, a que no *Leviatã* figure um só pacto e no *Second Treatise* possam ser encontrados dois. Vários pensadores, como Macintyre (1970: 155-159) e Bobbio (1986: 91-92), concordam em que a teoria lockeana admite um único pacto político

propriamente dito, que dá lugar ao governo civil (*Civil Government*) e assim ao corpo social organizado como tal. Antes disso, o que existe é uma pluralidade de ‘sociedades’ (servil, familiar, conjugal, comercial) que correm perigo, pois quando a guerra é desencadeada no Estado de Natureza o conflito não cessa até a instituição do Governo.

Por outro lado, do ponto de vista do marxismo, C. B. Macpherson estabeleceu outra corrente de leitura, segundo a qual haveria dois pactos: um que estabelece a sociedade –burguesa– (com o surgimento do dinheiro) e outro que estabelece o governo (com o aparecimento do juiz supra-partes). De acordo com essa hoje já clássica abordagem, o que a teoria lockeana faz é fossilizar a primeira convenção, a de dar ao ouro o papel de meio de intercâmbio geral, situando-a no estado de natureza e lhe outorgando, assim, uma primazia lógica e temporal simultaneamente. Desse modo, argüi Macpherson, Locke posiciona a sociedade de proprietários (o mercado) com anterioridade e por cima de qualquer governo (Macpherson: 181-182; Bidet: 31-39).

Nosso objetivo é mostrar que em Locke há um só pacto propriamente dito. Mas isso não implica um acordo com a visão liberal democrata de Bobbio, com a conservadora de Macintyre, com a libertária de Nozick (1991) ou com a liberal de Goldwin (1996). Esses autores, os quais poderíamos reunir sob o lato rótulo de centro-direita, têm razão no diagnóstico, mas não extraem deste algumas das conclusões que o mesmo pode implicar. Há neles uma grande honestidade intelectual para analisar mas, ao mesmo tempo, uma miopia ainda maior para dar um passo mais além. Assim, gostaríamos de entrar na discussão partindo da análise liberal e chegando a conclusões marxistas que nos afastem de uma visão ingênua (ou mal-intencionada) segundo a qual tanto o mercado quanto o governo aparecem de forma natural e racional ao mesmo tempo.

Entendemos que é um erro considerar a existência de dois pactos e que um tenha prioridade sobre o outro. Propriedade e governo são, até certo ponto, conceitos simbióticos: a propriedade precisa ser garantida por uma ordem política e a ordem política se institui para proteger a propriedade³. Se, como propõe Macpherson (1970: 172-182), déssemos à propriedade uma primazia absoluta, encontraríamos um problema: no afã de resguardar as posses, nós as poríamos em risco, porque o único que as protege é a saída do estado de natureza que as justifica. Em síntese: há um único acordo, o que dá lugar à sociedade política sob um governo e tem como objetivo zelar pela salvaguarda das instituições na-

3 Com isto não queremos menosprezar o papel que pode ter um governo liberal em prol das liberdades políticas. No entanto, leiam-se os últimos parágrafos do ponto 6 desse trabalho.

turais (v. g.: a propriedade). No próximo ponto, tentaremos acrescentar elementos para esta hipótese baseando-nos no próprio Locke.

3. QUATRO ESTÁGIOS E UM SÓ PACTO

Antes de empreender um breve mas inevitável percurso através de algumas das definições conceituais e dos pontos nodais lockeanos, é necessário levar em conta qual é o objetivo em direção ao qual se eleva o arcabouço teórico do autor do *Second Treatise*: a segurança. Em poucas palavras, o que preocupa Locke é obter uma teoria que justifique um governo tal que, caso entre em crise, não desencadeie uma situação explosiva que ponha em questão as bases da sociedade civil/natural sobre as que se sustenta todo governo moderno, ou seja, o direito de propriedade.

Quase um século mais tarde, Jean-Jacques Rousseau dirá que “em plena guerra, um príncipe [governo] justo se apodera, em país inimigo, de toda a propriedade pública, mas respeita a pessoa e os bens dos particulares, respeita os direitos sobre os quais estão fundados os seus próprios” (Rousseau, 1998: 51). Essa frase do genebrês⁴ é uma excelente amostra do espírito pelo qual se guia e para o qual se dirige Locke, para quem a preservação da propriedade é, ao mesmo tempo, fundamento e objetivo, *raison d'être* e meta, revés e trama.

A infra-estrutura que Locke montará para cumprir com seus propósitos não possui a clareza expositiva nem o rigor matemático da de Hobbes, mas ainda assim a argumentação é atraente e sugestiva. Partindo da interrogação sobre a origem dos governos e tendo respondido que os mesmos não podem ter nascido de algo diferente do concurso dos homens, Locke se pergunta como pode ter acontecido isso (Locke, 2001: §§ 1/3, livro II). A história começa pelo início, o estado de natureza.

Para Locke, o estado de natureza é de “*perfeita liberdade*” (Locke, 2001: § 4, livro II). Não obstante, não é um estado “de licenciosidade” (Locke, 2001: § 6, livro II). O fato de supor a possibilidade de libertinagem no estado de natureza implica que a moralidade está já presente. Segundo o autor, todos os homens são iguais em sua racionalidade, no sentido de que têm a capacidade de ler a lei natural (Locke, 2001: §§ 4 e 6, livro II) e distinguir, assim, o justo do injusto e o bom do mau. Nisso, Locke contrasta claramente com Hobbes, quem sustenta que os homens são seres de paixão e de razão, que muitas vezes a primeira se impõe à segunda, e que então todos lutam contra todos (Hobbes, 1985: 134-138). A colocação lockeana nos leva, por oposição, a pensar em uma situação pacífica, quase bucólica, cujas únicas normas são as leis

4 Certamente, a citação está tirada do contexto de o *Contrato Social*, mas serve perfeitamente aos nossos propósitos.

naturais, que são acessíveis a todos os homens de ‘boa vontade’. Assim, o estado de natureza é um estado de paz *prima facie*. No entanto, o fato de todos os homens terem acesso à lei da natureza faz com que eles se tornem intérpretes desta, que julguem as suas próprias causas e se convertam em verdugos das suas sentenças (Locke, 2001: §§ 8/11, livro II). Locke nos diz que “aqueles, porém, que não têm em comum uma tal possibilidade de apelo, explico-me, na Terra, vivem ainda em estado de natureza” (Locke, 2001: §87, livro II). E isso é, como já veremos, sumamente perigoso.

Em contraposição ao de natureza, o estado de guerra é de conflito, de luta, de brutalidade e decadência (Locke, 2001: §§ 16 e ss., livro II). É interessante ressaltar que é o uso legítimo da força o que provoca a passagem de um estágio ao outro (Locke, 2001: § 17, livro II). Mais interessante ainda é notar que se pode chegar ao estado de guerra tanto a partir do estado de natureza quanto de uma comunidade com governo civil (Locke, 2001: § 17, livro II). Mas não nos adiantemos tanto ainda. Dissemos acima que as únicas leis vigentes no estado de natureza são as da razão. Estas nos mandam zelar pela propriedade em sentido amplo: salvaguardar vida, saúde, liberdade e bens, em primeiro lugar os próprios, mas, de igual forma e na medida do possível, de toda a ‘humanidade’ (Locke, 2001: § 6, livro II). Quem não respeita a vida, a saúde a liberdade ou os bens de um homem qualquer, não apenas ofende esse particular, mas também todo o gênero humano. Como todos os seres racionais estão sob a lei natural⁵ é obrigação castigar todo aquele que viola a norma, ajudando o desonrado na sua busca de reparação ou, inclusive, tomando seu lugar como castigadores.

Resumindo, o estado de natureza é aquele no qual os homens gozam dos seus direitos naturais em forma direta e estão obrigados unicamente à lei da razão. Em palavras do autor: “Quando homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza” (Locke, 2001: § 19, livro II). Esse estágio é originalmente de paz, mas como todos são juizes e executores das suas próprias causas –inclusive, de todas as causas –é muito factível que alguém venha a usar a força injustamente (numa medida maior do que a necessária, por exemplo).

5 É necessário apontar que a lei natural de Locke é bem diferente da de Hobbes. Neste último, as leis naturais eram pouco mais que prescrições da prudência (regras da razão enquanto cômputo meios/fins) e eram leis somente na medida em que se supunham emanadas do Céu, enquanto que, no caso de Locke, apresentam-se como uma mistura entre as noções de *jus* (direito como faculdade) e *lex* (direito como obrigação).

Mas a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem, quando não haja um superior comum sobre a Terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o *estado de guerra* [...] A ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra, havendo ou não um juiz comum (Locke, 2001: § 19, livro II).

Mas, quando a força atual desaparece, cessa o estado de guerra entre os que estão em sociedade [...] Quando, porém, não existe tal apelo, como no estado de natureza, por falta de leis positivas e de juizes com autoridade a quem apelar, *uma vez deflagrada, o estado de guerra continua* (Locke, 2001: § 20, livro II).

Para impedir a chegada do Estado de Guerra, acabar com ele ou evitar a suas permanência, os homens se associam num Estado (*Commonwealth*)⁶ e se colocam –num só ato, essa é a hipótese– sob um governo civil.

vejo o estado como uma sociedade de homens constituída com somente o objeto de procurar, preservar e fazer avançar seus próprios interesses civis. Chamo de interesses civis a vida, a liberdade, a saúde e a saúde física, assim como as poções externas, tais como dinheiro, terras e bens móveis e imóveis (Locke, 1689: 2).

Essa citação é sintética e reveladora: resume em poucas palavras qual é o objetivo da instituição de uma *Commonwealth* (o cuidado e a prossecução dos interesses civis) e esclarece que esta é apenas um dos tipos de sociedades possíveis. De fato, ao definir a Igreja, Locke dirá que é uma associação livre e voluntária (como o Estado) com objetivos e meios bem diferentes. Do mesmo modo, quando se ocupar de tratar sobre a família (Locke, 2001: cap. 6 e § 77, livro II), expressará que esta é uma *natural society*, com o qual fica claro que se todo Estado é uma associação, não toda associação é uma *Commonwealth*. Concretamente, o poder político próprio da *Commonwealth* é definido por Locke nos seguintes termos:

Considero, portanto, que o *poder político* é o direito de ditar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política

6 Note-se o vocábulo original, para distingui-lo do *State* anglo-saxão. Embora ambos os termos possam ser traduzidos por “Estado”, *Commonwealth* implica uma ênfase no social enquanto *State* se utiliza num sentido mais claramente político-governativo. Por último, com a palavra *Government*, está-se aludindo ao grupo de homens que levam adiante os assuntos da *Commonwealth*.

contra os danos externos, observando tão-somente o bem público (Locke, 2001: § 3, livro II).

Chega-se a esse Estado por meio do acordo dos indivíduos racionais no estado de natureza, os que, por sua vez, podem fazer parte de outras *societies* não políticas, já que se subentende que no estado de natureza há pactos expressos ou não (Locke, 2001: § 14, 47 e 50, livro II), assim, os homens cedem à comunidade os seus direitos naturais a interpretar a lei de natureza, a julgar e a castigar de acordo com ela. Desse modo, a *Commonwealth*, por intermediação de um governo civil, pode atuar com um terceiro supra-partes, encarregado de perseguir o objetivo da lei de natureza: proteger a propriedade.

Tendo o homem nascido, tal como se provou, com título à liberdade perfeita e a um gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza da mesma forma que qualquer outro homem ou grupo de homens no mundo, tem ele por natureza o poder não apenas de preservar sua propriedade, isto é, sua vida, liberdade e bens contra injúrias e intentos de outros homens, como também de julgar e punir as violações dessa lei por outros, conforme se convença merecer o delito [...] mas como nenhuma *sociedade política* pode existir ou subsistir sem terem em si o poder de preservar a propriedade e, para tal de punir os delitos de todos os membros dessa sociedade, apenas existirá *sociedade política* ali onde cada qual de seus membros renunciou a esse poder natural, colocando-o nas mãos do corpo político [...] Aqueles que estão unidos em um corpo único e têm uma lei estabelecida comum e uma judicatura à qual apelar [...] *estão em sociedade civil* uns com os outros (Locke, 2001: § 87, livro II).

Por conseguinte, o que inicia e de fato *constitui qualquer sociedade política* não passa do consentimento de qualquer número de homens livres capazes de uma maioria no sentido de se unirem e incorporarem a uma tal sociedade. E é isso, e apenas isso, que dá ou pode dar *origem* a qualquer *governo legítimo* no mundo (Locke, 2001: § 99, livro II).

Recapitulando o exposto, distinguem-se, no modelo lockeano, os seguintes quatro estágios: 1) o estado de natureza: caracteriza-se pela vigência da lei natural (que manda proteger a propriedade em sentido amplo) como única norma, e pela ausência de um juiz suprapartes que dirima e sancione em função da mesma; 2) o estado de guerra: inicia-se pelo uso injusto da força e se auto-define; 3) o estado de paz: é autodefinido e se caracteriza por ser aquele no qual não há um uso injusto da força; 4) o Estado, sociedade política ou *Commonwealth*: caracteriza-se pela presença de um juiz suprapartes com o poder de fazer cumprir as sentenças, que interpreta a lei natural, positivizando-a e transformando-a, assim, em lei civil.

Acabamos de apresentar dois pares opostos (1-4 e 2-3). Como vimos, tanto 2 quanto 3 são estágios possíveis dentro de 1 e de 4. Ou seja, podemos ter um estado de natureza pacífico ou belicoso, e o mesmo vale para a *Commonwealth*.

Assim, então, a de Locke não é uma concepção triádica (natureza-sociedade civil-Estado), e sim binária, na qual não há espaço para uma estação intermediária entre a condição de mera natureza (ausência de governo) e a própria da *Commonwealth*. Só a cessão dos direitos de julgar e castigar dá lugar a um Estado com Governo. Qualquer convênio anterior carece de entidade a esse respeito, pois “não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza entre os homens, mas apenas o acordo mútuo e conjunto de constituir uma comunidade e formar um corpo político; os homens podem celebrar entre si outros pactos e promessas e, mesmo assim continuar no estado de natureza” (Locke, 2001: § 14, livro II).

4. A FORÇA DAS COISAS

Aqueles que defendem a tese de que há dois pactos em Locke, um que dá lugar à *Society* e outro que dá origem ao *Government*, têm a seu favor palavras do próprio Locke, quem, em ocasiões, dá por suposta esta idéia, como, por exemplo, quando afirma que é necessário “distinguir primeiro entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo” (Locke, 2001: § 212, livro II). A despeito disto, convencidos de que a pura exegese carece de sentido, gostaríamos de dar o nosso acordo a Goldwin, quando afirma que:

Locke faz uma distinção entre sociedade política e governo, mas não pretende que a sociedade política possa existir sem governo [...] os homens se unem numa sociedade política com o fim de governar segundo uma lei estabelecida, e tal procedimento só pode ser alcançado com o estabelecimento de um poder legislativo e um poder executivo, que são justamente os termos em que Locke expressa o ato de criar um governo [...] Sociedade política e governo só podem se separar na mente, mas não têm uma existência independente: a sociedade política precisa do governo (Goldwin, 1996: 475).

A sociedade lockeana é uma sociedade livre e voluntária de indivíduos, de acordo, mas é uma associação que sempre, exceto em circunstâncias extraordinárias, põe a si mesma sob um governo⁷, uma entidade sem a

7 Como exemplo, veja-se o pacto social de indubitável influência lockeana, acordado pelos ‘pilgrims’ na fundação de Plymouth: “convimos [...] em nos tornarmos um corpo de sociedade política com o fim de nos governarmos [...] e, em virtude desse contrato, convimos em promulgar leis, atas, portarias e em instituir [...] magistrados aos que prometemos submissão e obediência” (*New England’s Memorial*, citado por Aléxis de Tocqueville, 1996: 58-59).

qual não pode sobreviver como tal e, em cuja ausência, não se poderiam proteger as instituições ‘naturais’ apresentadas por Locke. Com efeito, “a sociedade não pode jamais [...] perder o direito natural e original de *preservar-se*, o que só pode ser feito por um legislativo estabelecido (Locke, 2001: § 220, livro II). Mais ainda:

A constituição do legislativo é o primeiro e fundamental ato da sociedade, pelo qual se provê a *continuação de sua união*, sob a direção das pessoas e dos vínculos das leis elaboradas por pessoas autorizadas mediante o consentimento e nomeação por parte do povo (Locke, 2001: § 212, livro II).

Desse modo, a liberdade da *Commonwealth* lockeana é uma liberdade que, como o resto das liberdades do mundo mercantil, se autocancela na sua própria formação e pelo seu próprio objetivo. No regime capitalista de produção, o trabalhador é livre para vender a sua força de trabalho e justamente por isso vê cancelada a sua liberdade⁸. Com a liberdade própria do liberalismo acontece algo similar. Somente graças à possibilidade dos indivíduos que a integram de se governarem a si mesmos, é que eles podem se alienar da sua capacidade de autonomia. Uma vez que os homens escolhem “livremente” a sua submissão a um governo, passamos de forma natural à dominação do homem pelo homem. A centro-esquerda pugna, ainda nos dias de hoje, por um ‘verdadeiro governo democrático’. Os liberais e os conservadores respondem, com razão, que já existe um. Efetivamente, temos (parafraseando a *Crítica ao Programa de Gotha*) um ‘governo do governo do povo’, um governo que se põe por cima daqueles que pretendem se autogovernar.

Locke afirma que “a sociedade política, neste sentido, *é sempre o poder supremo*, mas não enquanto considerada sob qualquer forma de governo, pois esse poder do povo nunca pode ter lugar antes que o governo seja dissolvido” (Locke, 2001: § 149, livro II). A palavra de ordem do autor deve ser captada em seu duplo –e só em aparência paradoxal– sentido. Por um lado, a sociedade civil/natural deve ser protegida, sua preservação é prioritária; pelo outro, a conservação das *natural societies* somente será factível ao subordiná-las a um *Civil Government* que se erija em reitor e que julgue inclusive acerca das prioridades e dos meios para levar a sua tarefa a bom porto. Locke chega a afirmar que um governo está autorizado, por sua natureza e sempre que for que benefício do Estado, a converter o roubo num ato inocente (Locke, 1999: 38).

Por que é que o paladino da liberdade individual põe o governo por cima do ‘povo’ e da propriedade? Simples: porque é necessário. Mas,

⁸ No exercício da liberdade de vender a sua força de trabalho, o trabalhador do capitalismo se vê compelido tanto à exploração quanto à alienação.

além disto, porque esse povo tem a liberdade natural de resistir a (não de se rebelar contra)⁹ aquele governo que se opuser à Lei Natural, pois o poder dos indivíduos não foi simplesmente cedido, e sim entregue com a condição de ser utilizado para o ‘bem comum’ dos cidadãos.

o poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela ingressou não pode jamais retornar aos indivíduos enquanto durar essa sociedade, permanecendo para sempre uma comunidade [...] Assim também, quando a sociedade colocou o legislativo em qualquer assembléia de homens [...] *o legislativo não pode jamais retornar ao povo* enquanto durar esse governo [...] Mas, se fixou limites para a duração desse legislativo [...] se por falta por parte dos que detêm a autoridade, o direito a esse poder é perdido [...] *retorna este poder à sociedade* (Locke, 2001: § 243, livro II).

Aqueles que podem resistir à rebelião do governo são os cidadãos de pleno direito, os que cumpriram com o mandato divino de cultivar a terra e, portanto, que se tornaram proprietários e pactuantes. São eles os que decidem qual o momento de aplicar a força justa contra a injusta. (Locke, 2001: §§ 235 e 240, livro II). Porém, “O povo não abandona com tanta facilidade suas velhas formas de governo [...] Mal se pode convencê-lo a remediar as falhas reconhecidas na constituição a que se acostumou” (Locke, 2001: § 223, livro II); “é pouco provável que o povo, mais disposto a sofrer que a corrigir os agravos pela resistência, comece a agitar-se. Os exemplos de injustiça ou opressão particular aqui e ali a um homem desafortunado não o comovem” (Locke, 2001: § 230, livro II).

Por que é que agem com tal desídia os cidadãos? Porque sabem que as suas propriedades –os objetos que os convertem em sujeitos de direitos (Lukács, 1985: 147-150)– dependem da persistência do governo civil como instituição, da obstrução da política enquanto conflito (Grüner, 1996: 31-38). Assim, pela ‘força das coisas’ que parecem ter cobrado vida própria (Marx, 1994: 89), a idéia de um único pacto adquire sentido.

Convém aqui nos estendermos um pouco mais sobre o dito para evitar mal-entendidos ou confusões. O que viemos afirmando não é que não se possam rastrear dois pactos no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, mas sim que, no sentido político, só se pode falar de um pacto, passível de ser dividido analiticamente em dois passos que não se podem dar de maneira independente ou isolada, pois enquanto se cria a

9 De acordo com Locke, um governo se rebela (*re-bellum*, volta ao estado de guerra) ao fazer um uso injusto da força, como, por exemplo, ao aumentar os impostos sem o consentimento dos cidadãos. Quando estes últimos se voltarem contra esse governo, não estarão se rebelando (pois já se está em guerra), mas sim resistindo à injustiça (Locke, 1990: §§ 199, 204, 222 e 235).

propriedade, funda-se um governo para zelar por ela. Entretanto, essa unicidade não impede que, *a posteriori*, um governo rebelde (injusto, que abusa do seu poder) possa cair pelas mãos dos cidadãos, sem que isso implique a abolição das regras do jogo.

Como já assinalamos, o objetivo de Locke era a criação de um sistema tal que a instituição governativa – e a propriedade, para cuja salvaguarda se instaurava – pudesse se manter a pesar de uma crise particular: isto é, caso um governo caísse, não se chegaria necessariamente à reformulação das condições que lhe deram origem. Na concepção lockeana, o poder constituído pode mudar em sua conformação, pode governar um parlamento mais amplo ou mais restringido, mas o poder constituinte nunca retorna para abalar a ordem ou para submergir a todos numa luta sem quartel.

Locke abomina o estado de guerra porque nele o resultado é incerto. Sabendo que todo corpo formado por um número discreto de elementos se rege pela lei da maioria (Locke, 1990: § 95), nada é tão perigoso quanto o conflito, já que este poderia desencadear o enfrentamento descarnado entre os possuidores e os desapossados. Sendo mais, os pobres – as bestas, os que não seguiram o mandato divino de trabalhar a terra e adquirir bens – podem ganhar a batalha. Em concreto, o que é que Locke teme? Que os ‘verdadeiros niveladores’¹⁰ saíssem ganhando e o despojassem daquilo que, pelo mito do trabalho primigênio¹¹, corresponde a si e à sua classe.

10 Os movimentos dos *levellers* – niveladores – e dos *diggers* – cavadores, também chamados ‘verdadeiros niveladores’ – tiveram o seu auge durante a juventude de John Locke, entre 1640 e 1660 (Locke obtém seu cargo de Censor em Oxford em 1659). Os primeiros, como observa Macpherson, são de certo modo uma antecipação de Locke, pois seu programa contemplava que o fundamento da lei reside no povo e no consenso deste, mas respeitavam o direito de propriedade. Já os *diggers*, que eram percebidos como elementos perigosos, sustentavam uma idéia de sociedade sem classes e buscavam a vida em comunidade, a liberação sexual e a abolição da propriedade privada. É mais provável que Locke se refira a eles quando fala dos “fanáticos” que é necessário conter em vez de reprimir (Locke, 1999: 47-49). Veja-se infra. Adicionalmente, para um estudo mais profundo do tema, consultar a obra de Christopher Hill, 1983.

11 Seguindo o raciocínio lockeano, poderíamos chegar a conclusão de que aqueles que já não possuem nada fizeram por merecer, por ter vagabundado em vez de trabalhar para se apropriar das coisas e fazer, assim, com que o mundo inteiro se enriquecesse. É notável a semelhança desse argumento com o sustentado pela direita estadunidense na era Reagan ou o pregado pelos assessores dos militares argentinos durante o Processo: como somos todos iguais, todos temos oportunidade de trabalhar e chegar a ser proprietários; se existem pobres é porque há quem não quer ganhar o sustento com o suor do seu rosto e então pretendem se aproveitar do resto, fazendo um uso injusto da força, exigindo do governo que os proveja de coisas através da expropriação dos legítimos donos.

5. HUMANO, DEMASIADO HUMANO

Até aqui, tentamos apresentar uma leitura do modelo lockeano de acordo com a qual há um só pacto propriamente dito. Esse pacto pode ser dividido em dois momentos analíticos, mas carece de ‘realidade’ se não for mediante a união dos dois passos. Igualmente, vimos algumas das consequências teóricas e políticas que essa interpretação acarreta. Agora, podemos retornar à questão que colocamos ao início e arriscar algumas precisões a mais.

No ponto 1, perguntamo-nos se a teoria lockeana do contrato social resguardava um espaço para o debate e a confrontação ou se o âmbito ‘político’ que ficava a salvo nela era apenas uma esfera de regulamentação para a proteção dos proprietários. Acreditamos que já contamos com o material necessário para responder a essa questão.

O contrato lockeano pode, como acabamos de dizer, ser dissecado em dois fragmentos, mas nenhum deles tem existência independente senão num nível abstrato, e é por isso que, em nossa opinião, não corresponde falar de dois pactos. A primeira parte do pacto é a que funda a propriedade, e com ela se estabelece uma diferenciação entre os homens que são possuidores (e, portanto, racionais) e aqueles que não o são. O primeiro grupo de indivíduos é o que constitui a *Commonwealth*, mas, para que esta persista, é preciso um governo que proteja seus membros dos excluídos e das desavenças internas que poderiam pôr em perigo todo o conjunto. O governo, é claro, é a segunda seção do contrato.

No entanto, para que o governo possa cumprir com o seu propósito, o conflito enquanto tal deve ser, se não erradicado, já que isso é impossível em termos absolutos, canalizado e controlado. Mas o mais interessante é que, para poder chegar à sua finalidade, o governo não precisa nem deve recorrer à violência em forma regular, mas apenas de forma conjuntural. Com efeito, sendo que foi instituído para acabar com o uso injusto da força, o poder legislativo (órgão supremo do governo) deve fazer o menor uso possível da repressão. Como consegue isso? Por meio do contrato que lhe dá vida e que, ao mesmo tempo, engatilha um mecanismo de apagamento dos rastros que oculta o enfrentamento e possibilita transformar a heteronomia numa dominação aceita, que gera esse espírito de rebanho a que Nietzsche se referia.

Enquanto a política trata, em grande parte, de lutas entre necessidades ou interesses opostos, a idéia do pacto parece se ocupar da concordância, do acordo pacífico. No entanto, a firma do convênio não implica a negação superadora do conflito. Longe disso, o que faz é reificar o triunfo conjuntural de um dos bandos em pugna e iniciar um processo de renegamento, pelo qual o perdedor/pactuante internaliza a sujeição como se fosse decisão sua.

Acreditamos, junto com Grüner (1996: 31-33), que a violência é um fator constitutivo, embora não o único, da ordem política (que não é a mesma coisa que 'o político'). O ato violento é a origem da lei e sua condição fundacional e persistente, no sentido de que, no momento da fundação da lei (e, então, do Estado), a violência é incorporada à mesma, tornando-a seu único âmbito legítimo. Isso é bem claro em um pensador como Hobbes, mas não tanto em Locke, quem realiza um processo de ocultação, de 'esfumação do rastro', privilegiando as noções de consenso e representatividade, às quais ele torna fundantes em vez de fundadas.

A violência, pedra basal do estado moderno, requer o esquecimento do cidadão para que o pacto, lógica e historicamente posterior, apareça como singular e legítimo fundador. Essa mesma escamoteação do papel do conflito é parte constitutiva da violência, porque esta aparece como recurso extraordinário e extemporâneo, sendo, na prática, onipresente. Somente assim é possível compreender o Estado que hoje nos domina, não com o terror, mas mediante uma operação de obliteração da memória: o 'renegamento'. Esse conceito proveniente da psicologia alude a um processo inconsciente, neste caso da sociedade, que obtura as percepções e as lembranças 'já sei, mas mesmo assim' (Grüner, 1996: 39-49).

Vejamos agora de que modo se aplica em Locke o que acabamos de expor.

De acordo com o autor inglês, o governo se origina no fato de que os homens não podem viver juntos de forma aprazível sem a existência de leis e, portanto, de um governo que os proteja da violência injusta. Dada tal origem do governo, é lógico que a segurança mesma seja a vara com a qual medir o alcance das normas e separar o que o magistrado pode fazer com justiça e o que não (Locke, 1999).

Nesse ponto, surge a pergunta sobre quais ações, opiniões e doutrinas são aceitáveis e o que é que o príncipe deve fazer com aquelas que considerar perigosas de acordo com a barema estipulada, ou seja, a segurança da *Commonwealth* e, conseqüentemente, a sobrevivência do *Government*. Nas palavras de Locke:

Tudo o que vai seguir-se parece-me demonstrar que jurisdição do magistrado diz unicamente respeito aos bens civis e que o direito e a soberania do poder civil se limitam e circunscrevem a conservar e a promover apenas esses bens, e que não devem nem podem, de modo algum, estender-se à salvação das almas (Locke, 1965: 92).

A recomendação de Locke aos Governos em geral e à Inglaterra do seu tempo em particular é não usar a violência senão em casos isolados e extremos, quando parecer não haver outra saída, e ainda assim procurar sempre uma alternativa.

Por quê? Por que não destruir simplesmente os sectários que se opõem à propriedade e aos valores imperantes? Por que não empregar

a violência contra os *diggers* e os grupos como eles? Por que a compulsão é o pior dos meios para impor a ordem? Pois bem, porque seria arriscado converter o território em uma galé. A escravidão não é mais que um estado de guerra continuado (Locke, 2001: § 24, livro II) e a qualquer momento a relação de forças pode mudar, sobretudo porque os perseguidos tendem a se unir entre si e se fazem mais fortes quanto mais são atacados (Locke, 1999). Então, para evitar riscos para a *Commonwealth*, é mais prudente não usar a força, ainda que se tratasse de força justa. Em primeiro lugar, porque seria necessário usar muita e de maneira constante, mas também porque:

os que tem uma religião diferente da do magistrado pensarão que devem tanto mais contribuir para a paz no Estado quanto neste a sua condição for melhor do que em qualquer outra parte (Locke, 1965: 120).

Mas se não se pode suprimi-los com o uso do terror, por que não obrigá-los a se subordinarem reprimindo-os? Por que não manter a rédeas curtas aqueles que, por sua irracionalidade, não estão de acordo com as almas nobres que guiam a Comunidade? Isto é um pouco mais complexo. Diz Locke: “o bem-estar do Reino, que consiste em riquezas¹² e poder [...] se consegue [...] com [o] número e o trabalho dos seus súditos”. Excluir os opositores acarretaria a pobreza do reino. Então, não se deve eliminar os pobres que querem mais do que lhes corresponde, é preciso integrá-los:

é necessário que os fanáticos sejam de utilidade e assistência e que permaneçam leais ao governo para que este se veja assim protegido contra distúrbios domésticos e invasões estrangeiras; o qual só pode ser conseguido fazendo com que os espíritos dos fanáticos convertam-se à fé que nós professamos, ou, se isto não é possível, que abandonem sua animosidade e façam-se amigos do Estado (Locke, 1999: 49).

Como se alcança a inclusão dos excluídos? Como é possível que os opositores se transformem em participantes ativos do Estado que os domina mediante um Governo do qual eles não participam? Mediante o pacto e o processo de renegamento ao que fizemos referência mais acima. É dessa maneira, repetimos, que se pode concluir que o pacto lockeano não origina a política, que se dá por finalizada ou colocada em pausa, mas sim a administração, que é do que se ocupa, afinal de contas, o *Civil Government* lockeano, para que os ganhadores/incluídos/proprietários desfrutem do botim obtido¹³.

12 Lembre-se que, para Locke, o valor a mercadoria não depende só da oferta e da demanda, mas também do trabalho incorporado (que é, por certo, o que outorga o direito de propriedade).

13 Esse botim, por certo, não é um produto natural, nem sequer o efeito da ‘força das coisas’: é o simples resultado da luta entre os homens, um momento da luta de classes.

6. GANHADORES E PERDEDORES

Antes de finalizar, retornemos um instante ao início do artigo e ao *Pacto de Olivos*. A firma do acordo entre os dois ex-mandatários foi, naquele momento, duramente criticada por alguns setores e insuflada por outros, por razões diversas em ambos os casos. Entre aqueles que opinaram favoravelmente, destacam-se certos analistas que interpretaram o ato como um sintoma de “maturidade” cívica. Em vários editoriais de jornais, revistas, rádios e canais de televisão, mostrou-se às claras que na Argentina existem certos estratos sociais que se sentem especialmente atraídos pela idéia de um pacto de união, uma comunhão de interesses “que toque o país para frente”. De fato, não são poucos os políticos que, em consonância com essa postura, proclamam aos quatro ventos, e sempre nos momentos em que a fase agônica da política está no auge, que chegou o momento da calma e que é necessário chegar a um acordo, “É disso que a política se trata”, dizem, “o resto é puro eleitoralismo, politicagem barata”.

Os acordos políticos aparecem com o suposto objetivo de acabar com a luta, mas só podem ser efetivos quando o conflito está evidentemente terminado, quando é óbvio que já há um ganhador. Quando Alfonsín pactuou com Menem, o fez porque a oposição à reeleição já havia fracassado¹⁴ e a única coisa que restava era internalizar a derrota, incluindo-se assim num novo mapa político.

Se nos atemos às palavras dos contratantes, pareceria que os convênios políticos são sempre jogos de soma positiva, de mútua conveniência. Embora correspondesse estudar caso por caso, não há muitas razões para que assim seja. Há, inclusive, argumentos para acreditar no contrário, para pensar que os ganhadores asseguram a sua posição e os perdedores aceitam o seu lugar subordinado porque não lhes resta outro remédio.

Por que, então, os que pactuam pretendem demonstrar as múltiplas vantagens do seu agir? Porque o contrato, ao mesmo tempo em que termina com o conflito, transforma a sujeição em auto-sujeição. Como bem viu Locke, ao incluir os perdedores dentro do sistema, não só se evitam os riscos de continuar com a batalha, mas também se garante a colaboração ou a anuência daqueles que poderiam pôr tudo em perigo.

Platão dividia a política em duas fases: a agonal e a arquitetônica. Aqueles que comungam com a idéia dos pactos como instituições fundamentais do político parecem esquecer que, para chegar a construir, é sempre necessário destruir primeiro, que a fase agonal é –ao menos

14 Se fosse necessária alguma ‘prova adicional’, considere-se: quanto pôde a oposição controlar a segunda administração de Menem? Quão efetiva resultou a renovada engenharia institucional ideada pelos seus quadros?

no mundo que conhecemos– inevitável. O modelo social imperante na Argentina de hoje não está construído *ex nihilo*, mas sim sobre milhares e milhares de mortos, desaparecidos, exilados, empobrecidos e desempregados. O pacto de hoje é a derrota de ontem. Ao ocultar o conflito, o que o pacto esconde é a sua própria origem, sua razão de ser. Mas não só isso, pois tem como efeito sucedâneo uma espécie de plus-produto político: a legitimação de um resultado particular através da sua universalização¹⁵ e, assim, a transformação do domínio em alienação.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah 1999 (1969) *Crisis de la República* (Madrid: Taurus).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto-Letra Buena).
- Bobbio, Norberto 1986 (1979) “El modelo iusnaturalista” em Bobbio, Norberto e Bovero, Michelangelo *Sociedad y Estado en la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto 1991 (1984) *El futuro de la democracia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto 1995 (1985) *Thomas Hobbes* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Derrida, Jacques 1995 *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madri: Trotta).
- Goldwin, Robert 1996 (1987) “John Locke” em Strauss, Leo e Cropsy, Joseph (comp.) *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Grüner, Eduardo 1996 *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia* (Buenos Aires: Colihue).
- Habermas, Jürgen 1993 (1963) *Teoría y praxis* (México: REI).
- Hill, Christopher 1983 (1972) *El mundo trastornado* (Madri: Siglo XXI).
- Hobbes, Thomas 1983 (1651) *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (São Paulo: Editora Abril/Coleção Os Pensadores).
- Locke, John 1965 (1666) *Carta sobre a tolerância* (Lisboa: Edições 70).
- Locke, John 1980 (1690) *Second Treatise of Government* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company).
- Locke, John 1996 (1689) *A Letter Concerning Toleration* (Internet Encyclopedia of Philosophy).

15 Veja-se um estudo desta idéia em Žižek, 1992: 47-87.

- Locke, John 1999 (1666) “Carta sobre la Tolerancia” em Locke, John *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (Madri: Alianza).
- Locke, John 2001 (1690) *Dois Tratados sobre o governo* (São Paulo: Martins Fontes).
- Luckás, Georg 1985 (1922-1967) *Historia y conciencia de clase* (2 vols.) (Sarpe: s/d).
- Macintyre, Asladir 1970 *Historia de la ética* (Buenos Aires: Paidós).
- Marx, Karl 1994 (1872) *El Capital. Crítica de la economía política*, Volume I (México D. F.: Siglo XXI).
- Macpherson, C. B. 1979 *La teoría política del individuo posesivo* (Barcelona: Fontanella).
- Macpherson, C. B. 1991 (1977) *La democracia liberal y su época* (Buenos Aires: Alianza Editorial).
- Negri, Toni 1994 *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madri: Libertarias/Prodhufo).
- Nozick, Robert 1991 (1971) *Anarquía, Estado y Utopía* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Rinesi, Eduardo 1996 “Acción política y ética democrática en revista” em *I como Icaro* (Buenos Aires) N° 2.
- Rousseau, Jean-Jacques 1998 (1762) *Del Contrato Social* (Buenos Aires: Losada).
- (De) Tocqueville, Alexis 2001 (1835) *A Democracia na América* (2 volumes) (São Paulo: Martins Fontes).
- Žižek, Slavoj 1992 (1989) *El sublime objeto de la ideología* (México: Siglo XXI).

DANIEL KERSFFELD*

ROUSSEAU E A BUSCA MÍTICA DA ESSENCIALIDADE

Sou livre como no início a natureza fez o homem antes que começassem as infames leis da servidão quando corria silvestre pelos bosques o selvagem nobre.

John Dryden, A conquista de Granada (1670-71)

A ANÁLISE DA OBRA de Jean Jacques Rousseau resulta crucial para poder compreender as diversas encruzilhadas e contradições intelectuais e políticas de um século tão complexo e agitado como efetivamente foi o XVIII. Nas páginas de seus textos, enquanto ressoam os questionamentos ao uso da racionalidade no Iluminismo e fortalecem-se as críticas à apropriação privada de terras (como Rousseau, de fato, se encarrega de manifestar em seu *Discurso sobre as origens da desigualdade entre os homens*), por outro lado, não há lugar para dúvidas quando se trata de apelar à razão como fator essencial para a construção contratual de uma nova sociedade de pequenos proprietários, na que

* Licenciado em Ciência Política, Faculdade de Ciências Sociais, UBA. Mestrando em Ciências Sociais na Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO). Docente da matéria Teoria Política e Social II, carreira de Ciência Política, UBA.

preponderem, ao mesmo tempo, a liberdade e a igualdade de todos eles (conforme pode decorrer da leitura do *Contrato Social*). Igualmente, se existem ainda em Rousseau uma visão funesta sobre o futuro da humanidade e uma interpretação trágica sobre o destino dos indivíduos devido a seus comportamentos hipócritas e egoístas (como se afirma no Discurso sobre as ciências e as artes), não por isso deixa de subsistir, como um bálsamo, a possibilidade de uma recuperação moral a partir da educação dos homens (segundo a análise do *Emílio*).

No entanto, talvez um dos pontos de maior confluência da obra rousseauiana se refira a seu rechaço aos pressupostos materiais e éticos que incidiram na constituição histórica da sociedade moderna tal como ele a conheceu. Será justamente sobre esse eixo que o filósofo genebrês definirá a temática principal de vários de seus escritos mais importantes. Nesse sentido, foi primeiro com o *Discurso sobre as ciências e as artes* (ganhador em 1749 do concurso organizado pela Academia de Dijon sobre a questão de se os desenvolvimentos científico e artístico haviam contribuído ou não ao melhoramento da alma humana), e logo com a composição, em 1754, do *Discurso sobre as origens da desigualdade*, que Rousseau ofereceu os lineamentos básicos de sua interpretação evolutiva dos indivíduos e das sociedades, desde um passado idealizado e exemplificador em sua virtude até nosso presente de corrupção e maldade absoluta. Mas, se o rechaço à decadência na modernidade se explicava sob termos sobretudo morais no primeiro dos discursos, só poderá se transformar numa reflexão de tipo econômica e política no segundo deles, quando for revelado que a primeira fonte do mal, que a raiz da opressão nas sociedades atuais, provém da apropriação e da desigualdade social¹.

O contexto no qual Jean Jacques Rousseau concebeu seu clássico *Discurso sobre as origens da desigualdade entre os homens* foi o da efetiva entrada da França no desenvolvimento industrial capitalista. Preocupado por recuperar a autêntica essencialidade do homem numa época em que este passava a se converter num mero meio para que outro pudesse conseguir seus próprios benefícios, num tempo em que os indivíduos tentavam em vão substituir sua liberdade e independência naturais por uma vida amarrada à escravidão do lucro, Rousseau pôs em prática a introspecção como método para o conhecimento de seu próprio mundo interior, ainda a salvo da artificialidade criada pela modernidade. Em sua indagação mística em busca do verdadeiro ser, do *ser natural*, o pensador genebrês situou a crítica social aos efeitos perniciosos do ca-

1 Entretanto, será precisamente no prólogo de sua peça *Naciso*, de finais de 1752, que Rousseau dará um salto qualitativo, de seus questionamentos morais para com a sociedade industrial, presentes no primeiro *Discurso*, para seu rechaço político, existente no segundo *Discurso*.

pitalismo nas comunidades tradicionais e agrárias dentro do marco de uma corrente filosófica e política contestatória; ao contrapor a negatividade do presente à bondade original do estado de natureza, recuperou o antigo mito da *idade de ouro*, do paraíso perdido; por último, como expressou Michel de Certeau, ao despir o *homo economicus* da sociedade civil de seus atributos, Rousseau encontrou a essencialidade do *bom selvagem*, do homem em harmonia com a natureza e como parte impossível de separar-se dela (Bartra, 1997: 32).

Como testemunha privilegiada do processo de industrialização, o filósofo genebrês pôde não só perceber a multiplicação por quatro da produção industrial e o extraordinário incremento demográfico de mais de trinta por cento ocorridos entre o início e o final do século XVIII, mas também assistir ao aumento de sessenta por cento da renda proveniente do campo, o crescimento da frota e da rede viária de estradas, tudo quanto redundou num forte impulso ao comércio, tanto para dentro como para fora das fronteiras nacionais duma França que começava a apreciar os benefícios do progresso capitalista. No entanto, e embora o desenvolvimento econômico desse país igualasse (e, em diversos aspectos, superasse) o desenvolvimento da Revolução Industrial na Inglaterra, deve-se levar em conta, como o próprio Rousseau foi capaz de observar, que a minoria beneficiada com esse processo estava composta apenas pela burguesia e por certas frações de uma aristocracia com mentalidade claramente capitalista.

A modernização econômica francesa também significou uma piora da situação social de outros setores. Assim, as rápidas mudanças operadas sob a monarquia de Luis XV implicaram, nos meios urbanos, profundas crises inflacionárias que impactaram negativamente nos magros salários recebidos pela classe artesanal. Entretanto, foi no âmbito rural onde ocorreram as mais profundas transformações: aqui, o desenvolvimento capitalista significou, além dos recorrentes surtos inflacionários, a constante piora da situação dos camponeses (naquele então, a classe majoritária na França) à custa de seus senhores feudais, os quais, incentivados por sua nova mentalidade comercial, não duvidaram em eliminar sistematicamente as antigas formas de produção baseadas nas pequenas parcelas típicas da alta e da baixa Idade Média, através de um uso cada vez mais intensivo e racional da terra. Por outro lado, esse processo de cercamentos e o crescente empobrecimento dos camponeses foram acrescidos da existência de um sistema tributário absolutamente desigual que, através de uma ampla e pesada variedade de impostos, teve o setor dos trabalhadores rurais como único contribuinte e, no final das contas, como verdadeiro sustento da economia e do Estado franceses.

Em suma, as intensas transformações econômicas e sociais provocadas pelo desenvolvimento do modo de produção capitalista

na França desde finais do século XVII e durante quase todo o século XVIII tiveram um caráter plenamente negativo para a maior parte da população camponesa. O progressivo empobrecimento, as sucessivas crises inflacionárias e recessivas, os graves desajustes financeiros e fiscais (como os provocados pela intervenção francesa em diversos enfrentamentos bélicos, como a Guerra de Sucessão Austríaca entre 1740 e 1748, ou por sua participação no processo da independência dos Estados Unidos), as dificuldades cada vez maiores para alcançar um mínimo nível de vida, a ruptura das antigas redes de solidariedade entre os camponeses e sua substituição por um crescente isolamento individual e, finalmente, o fenômeno crescente da expulsão do campo e a busca de maiores oportunidades nas cidades, foram todos fatores determinantes na transformação capitalista das vastas áreas rurais que ainda continuavam existindo sob uma forma de produção, em muitos casos, tipicamente feudal.

Frente às alterações substanciais que a modernização técnica estava fomentando na geografia econômica e social das áreas rurais, e como forma de rejeição da destruição das antigas, tradicionais e puras formas de vida dos trabalhadores agrícolas, cobrou ímpeto, a partir do início do século XVI, um novo tipo de expressão contestatória, tanto teórica quanto prática, caracterizada por seu alto tom reivindicativo e por sua forte oposição ao sistema industrial que, com visível êxito, estava sendo implantado nas áreas ainda virgens da Europa ocidental. Embora essa crítica, muitas vezes, pudesse encontrar seu sustento essencial na estrutura de mitos primordiais (originários ou diretamente messiânicos), o certo é que foi formulada na modernidade com a finalidade de acusar os traços mais injustos, desiguais e nefastos que a nova ordem capitalista, simbolizada na propriedade privada, pretendia introduzir nas sociedades mais tradicionais, identificadas desde o início com as pequenas comunidades agrícolas. Como, de maneira mais acabada e geral, exporia Rousseau, a partir do traçado de uma clara linha divisória na história da humanidade, em que a apropriação da terra e o surgimento da indústria foram considerados como fatos demarcatórios, procedeu-se a contrapor um passado certamente idealizado, uma *idade de ouro* pastoril na qual os indivíduos podiam explorar ao máximo sua liberdade e independência dentro de um marco de paz bucólica e de harmonia com a natureza circundante, frente a um presente marcado pelo engano, pelo lucro capitalista e pela escravidão dos homens. Em definitivo, essa corrente de protesto, literária, mas também política, forjou-se na modernidade em resposta aos estímulos outorgados pelas expropriações de terra e à proletarianização do pequeno camponês e posteriormente muitos dos elementos críticos presentes nela serviram como base para a criação futura do socialismo marxista no século XIX.

Como, com efeito, pode-se apreciar no *Discurso sobre as origens da desigualdade* de J. J. Rousseau, o repúdio aos efeitos socialmente negativos e desagregados gerados pelo desenvolvimento capitalista entronca diretamente, por um lado, com os aportes teóricos de pensadores como Thomas More (autor de *Utopia*), Tommaso Campanella (*A cidade do sol*), Francis Bacon (*A Nova Atlântida*) e George Harrington (*A república de Oceana*), todos eles criadores de autênticas “utopias sociais”, críticas da desumanização produto da industrialização na Europa entre os séculos XVI e XVII. Por outro lado, e num plano diretamente político e prático, enlaça com os protestos contrários à *antinatural* propriedade privada formulados por Thomas Müntzer durante as guerras camponesas alemãs do início do século XVI, e com as reivindicações dos Niveladores (*Levellers*), e fundamentalmente dos Cavadores (*Diggers*), movimentos sociais e políticos de destacada intervenção frente à cruel prática dos cercamentos e das expropriações de terras a meados do século XVII na Inglaterra. Tal familiaridade no pensamento resulta evidente quando se pode notar, num modo similar ao que Rousseau raciocinaria em seu *Discurso*, quase cem anos mais tarde, que Gerrard Winstanley, máximo líder dos Cavadores, também reafirmou a idéia de que a terra havia sido outorgada pela natureza como um “tesouro comum” do qual toda a humanidade, ao menos em seu estado “natural”, tinha direito a tirar o necessário para viver e que, em conseqüência, a propriedade privada (que tinha como origem a ambição e a avareza humanas) era a causa principal do mal e de todas as formas de abuso e de corrupção sociais (Bravo, 1976: 46).

Numa forma parecida à anterior experiência inglesa, as idéias sociais consagradas definitivamente pelo *Discurso* de Rousseau foram formuladas em concordância com os aportes intelectuais desenvolvidos pelos chamados representantes do “socialismo ilustrado” (o abade Meslier, Morelly e Gabriel Bonnot de Mably), os quais, no transcurso do século XVIII, também efetuaram uma decisiva crítica dirigida, de um modo geral, às formas adquiridas pelo capitalismo agrário em auge naquela época na França, e, em particular, à centralidade econômica assumida pela propriedade privada. Nesse sentido, Meslier, na crítica ao capitalismo presente em sua obra principal (*Testamento*), favoreceu a supressão da propriedade privada, pensando que graças a essa medida poderiam ser sistematizados uma maneira eqüitativa da produção e o consumo de bens entre os trabalhadores do campo, considerados estes, daí em diante, como integrantes de uma grande família. Morelly, por sua vez, em seu *Código da Natureza*, optou pela transformação da ordem social antes que pelas mudanças políticas: para ele, a propriedade privada era a causa mais importante de todos os males, já que a natureza havia dado aos homens “o campo em propriedade indivisível”. Por último, Mably propôs a criação de leis agrárias que restringissem a

posse de terras, posto que, num Estado, deveria existir a maior igualdade possível, com o objetivo de erradicar a desigualdade e as suas filhas, a avareza e a tirania.

Independentemente das diferenças que podem ser encontradas entre todas essas teorias e manifestações de protesto, surge, no entanto, a coincidência de considerar a existência de uma contraposição entre a natureza e a cultura, entre o campo e a cidade, entre os perdidos, mas sempre saudosos traços puros e transparentes das primeiras formas de vida do homem de natureza frente à artificialidade e à hipocrisia expostas por aqueles que integram a atual Sociedade Civil. Nesse aspecto, uma das sobrevivências medievais escolhida pela modernidade para pensar o devir foi precisamente a figura mitológica do ser selvagem: a imagem do homem selvagem, que na Idade Média permitiu afirmar por contraste a idéia de um ser civilizado, foi usada por Rousseau como crítica, como metáfora trágica, para construir o espaço histórico que separa a vida na sociedade civil da vida no estado de natureza². Tirado das cavernas marginais e posto no altar central do Iluminismo, o selvagem rousseauiano ocupou-se de retomar o antigo mito do *homo sylvestris* europeu e não tanto de simbolizar os povos primitivos descobertos na América e na África³, para chegar assim ao núcleo original puro, ao resto natural virtuoso do homem civilizado agora nu, despojado de todos os seus atributos artificiais, tal como era o homem do estado de natureza (Bartra, 1997: 165-72).

Em consequência, para Jean Jacques Rousseau, o tema essencial de seu *Discurso* está constituído pelo desenvolvimento da história humana, apreendida esta como um processo de irreversível decadência, que resulta notória, aliás, a partir da criação (mas fundamentalmente da legitimação social) da propriedade privada capitalista. Para o pensador genebrês, o homem cumpre sua missão vital de se converter no ser da história, no protagonista absoluto do devir dos tempos; porém, num mesmo movimento, o homem se degrada, se desagrega, se perde. A exaltação do progresso das artes, das ciências e das técnicas, como foi

2 Além de Rousseau, o mito popular do homem selvagem foi retomado na modernidade, com diferentes mutações, por personalidades tão diferentes como Ariosto, Durero, Cervantes, Montaigne, Shakespeare, Calderón de la Barca, Lope de Vega, Hobbes, Locke, Diderot e Spencer, para citar apenas alguns.

3 O antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss, além de considerar Rousseau como pai da etnologia e de afirmar que para a construção ficcional de seu homem de natureza o filósofo genebrês havia apelado a certos conhecimentos dos povos primitivos americanos e africanos, sustenta, em sua obra *História de Lince*, que se deveria entender a imagem do homem selvagem como uma transformação mítica que mantém sempre a mesma oposição embora esta possa degenerar. Desse modo, de uma oposição inicial entre humano e não-humano, passar-se-á à do humano e o animal, e depois a outra mais fraca entre graus desiguais de humanidade ou de animalidade (Lévi-Strauss, 1992).

formulada pelos intelectuais e pelos divulgadores mais conspícuos do Século das Luzes, não poderia ser captada por Rousseau senão como um testemunho complementar de corrupção e degeneração moral no homem. Efetivamente, ao se afastar cada vez mais do primigênio estado de natureza, a humanidade não só rompe sua harmonia primordial com o mundo que a rodeia, com o contato transparente com as outras espécies e com os grandes ritmos da terra: perde também a livre faculdade de se comunicar com os outros; por definitivo, a possibilidade de compreendê-los e de ser compreendida por eles sem necessidade alguma de mediação.

O estado de natureza rousseauiano se diferencia profundamente dos imaginados por outros filósofos contratualistas como Thomas Hobbes e John Locke, já que na primeira fase da humanidade imaginada pelo genebrês destaca-se a essencialidade do devir do tempo. Sem chegar a ocorrer ainda a inflexão da modernidade representada, no pensamento de Hegel, pela consideração do transcorrer da história como plena realização da liberdade, existe, no entanto, em Rousseau, uma consideração do passar do tempo dentro da ficção do estado de natureza que não se encontra presente em nenhum dos intelectuais jusnaturalistas citados. Aparece, dentro do *Discurso sobre as origens da desigualdade* de Rousseau, uma clara evocação ao “tempo de antes”, a uma ordem, a uma forma de cultura agrária e pastoril em plena harmonia com a natureza da qual é parte, e, portanto, contrária ao presente marcado por um cada vez mais enfático desenvolvimento industrial e pela proletarianização do camponês. Aqui radica, pois, um dos aspectos mais importantes para este filósofo: foi ele quem teve o enorme privilégio de ter proporcionado à sua concepção do estado de natureza todo o seu conteúdo de aspiração política “ao integrá-la e inclusive identificá-la com o que se deve considerar, sem dúvida, como uma autêntica filosofia da história, ou, no mínimo, uma visão global e racionalmente organizada do devir histórico” (Girardet, 1999: 104).

Porém, por mais que jamais se tenha conhecido diretamente o passado ao que se refere Rousseau ou qualquer um dos representantes dessa literatura de protesto, não por isso deixa de se constituir num modelo ou num arquétipo jungeano cujo surgimento, independentemente do tempo transcorrido, parece lhe outorgar por definição um claro valor complementar de exemplaridade. Desse modo, é por ser a primeira ficção, sistema de explicação e até mensagem mobilizadora que a imagem do estado de natureza forjada pelo pensador genebrês se torna um mito. Como expressa Mircea Eliade, “o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento que se produz num tempo imemorial, o tempo fabuloso dos inícios [...] Em outras palavras, o mito conta como teve origem uma realidade, seja esta a realidade total, o cosmos, ou só um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um com-

portamento humano, uma instituição” (Eliade, 1983: 12). De acordo com este ponto, o estado de natureza, ao ser uma construção ficcional, ainda que sustentada por determinados fatos empíricos, nos outorga uma visão totalmente mistificada sobre o passado e sobre a origem da sociedade ocidental tal como nós a conhecemos.

O estado de natureza se situa, assim, num plano específico, dentro da construção mítica da não história, dentro de uma periodização que escapa a qualquer tentativa de estabelecer uma mínima cronologia e que condena à inutilidade todo esforço feito pela memória. Na era dourada da humanidade como sistema arcaico de vida, procede-se à abolição do tempo concreto, e, portanto, à assunção de sua intenção a-histórica. Desse modo, a idéia do passado se independentiza de sua relação imanente com a inexorável marcha da história, e o mais íntimo significado da *idade de ouro* se confunde, de maneira irredutível, com o do tempo não datado e não contabilizável, uma época imaginária da qual só sabemos que foi nela que se originou o desenvolvimento do homem, e que se caracterizou tanto por sua precária inocência como por sua frágil felicidade. Em todo caso, como afirma Eliade, o que subjaz na ficcionalização do estado de natureza é uma inocultável “vontade de valorizar o tempo” (Eliade, 1995: 82).

Dentro desse esquema de análise, surge também a possibilidade de formular uma interpretação religiosa a propósito do abandono do estado de natureza rousseauiano por parte de uma sociedade envilecida pelo lucro em comparação direta com a perda do Paraíso bíblico sofrida por Adão e Eva no Gênesis bíblico⁴. Em ambos os casos, o pecado, como a primeira apropriação da terra, se transforma no elemento essencial para a compreensão do desterro que a humanidade sofrerá ao ver-se obrigada a renunciar à sua mítica idade de ouro. No pensamento de Jean Jacques Rousseau, como em muitos textos religiosos, a sucessão histórica da “cultura artificial” à “cultura natural” implicará “o destino essencial da espécie humana: a *gênese evolutiva*, passada e futura” (Diel, 1994: 43). Nesses casos, o problema da linguagem simbólica e de sua significação subjacente ultrapassa, em muito, o nível individual e, inclusive, o nível social, para passar a englobar o destino evolutivo de toda a humanidade. Sob essa visão, a morte da cultura natural no *Discurso* e a perda da pureza original no Gênesis encontrarão sua máxima expressão como decadência das almas e dos espíritos que se esqueceram da verdade mais recôndita, sem a qual as histórias míticas seriam apenas letra morta. A necessidade material levada ao excesso, conside-

4 Além de se encontrar na tradição judaico-cristã, o mito do paraíso original pode também ser visto, por exemplo, em cerimônias hindus, em tradições greco-latinas e no culto iraniano primitivo.

rada como o único modo de vida, se transforma justamente no motor desse estado de decadência progressiva: enfrenta as sociedades contra as sociedades, como decorre da leitura do Antigo Testamento, e enfrenta o homem contra o homem, conforme professa o Novo Testamento.

No texto do Gênesis, assim como no *Discurso sobre as origens da desigualdade*, o homem possui uma dupla condição: por um lado, é uma criatura divina, uma obra a mais na ordem do Universo, um ser dentro da natureza, na qual se abriga e na qual a sua própria identidade encontra seu mais pleno sentido de realização na manutenção de uma harmonia natural com o resto das espécies que o rodeiam. Mas, ao mesmo tempo, os indivíduos possuem o que se poderia considerar a semente da sua própria degeneração: a capacidade de exercitar a razão, em conjunção com o crescente uso da liberdade, outorga a cada ser humano um poder cada vez maior e, em consequência, uma predisposição mais profunda a tentar se rebelar contra a situação já estabelecida, contra a ordem estatuída, seja esta criada por Deus ou simplesmente obra da natureza.

Apesar de cada ser humano, pelo simples fato de ser parte do cosmos da natureza, possuir em si mesmo o sentimento cristão da piedade (que lhe possibilita perceber empaticamente o sofrimento alheio, para, desse modo, evitá-lo e contribuir à manutenção de uma ordem pacífica e harmoniosa), ao mesmo tempo conta com a existência do elemento central que se acrescenta para oferecer um caráter de inevitabilidade à sua queda. Este é constituído pelo constante anseio de melhorar a situação existencial de cada indivíduo, por um desejo sempre irresoluto de conhecer e saber dominar cada aspecto do meio que o rodeia (mas que, afinal de contas, também o constitui); enfim, por um sentido eterno de *perfectibilidade* inerente à natureza de cada homem que o mantém preso às suas próprias ambições e de seu ineludível afã de desenvolvimento técnico e científico.

O desejo incontrolável de provar o fruto da bíblica *Árvore do bem e do mal* e o afã desmedido de querer saber cada vez mais (ainda que esse afã implique desde já ir contra o mandamento divino) repousarão, por definitivo, sobre os mesmos fundamentos da idéia da *perfectibilidade* rousseauiniana. A interminável busca de *perfeição*, ligada de maneira indissolúvel à crença no progresso econômico prevalecente durante o Iluminismo, será consequentemente a responsável, em última instância, pela perda daquele mítico estado de natureza pacífico e de sua substituição por uma sociedade civil enraizada na corrupção e no engano. A mítica *idade de ouro* rousseauiniana não só compartilha com o Paraíso a pureza agreste das origens e a total transparência nas relações entre as espécies que o habitam, mas possui também em comum, em seu mais profundo caráter, os mesmos elementos negativos ligados à essencialidade do homem, que, de maneira inflexível, marcarão o seu

afastamento e a sua corrupção futura: a primeira apropriação de terras, assim como a tentação pelo fruto proibido, não farão mais que confirmar, de maneira fática, a queda do homem, selando definitivamente a perda irrecuperável do estado de natureza.

O mito da saudosa *idade de ouro* só pode adquirir completa exemplaridade para o futuro levando em conta que suas virtudes e suas melhores condições unicamente correspondem às da melhor época que pode ter conhecido e desfrutado uma humanidade de antemão condenada à mais triste das predestinações. Nesse sentido, a degeneração da espécie humana não começaria com o início da industrialização e com o fim dos tradicionais costumes rurais, mas já se encontraria presente em sua mais pura essencialidade originária: em todo caso, a primeira apropriação não faria mais que confirmar, de uma vez e para sempre, a impossibilidade de dar marcha a ré por essa estrada de depravação. Como o próprio Rousseau se ocupará de esclarecer, não importa qual foi o acontecimento fortuito que decidiu de uma vez por todas a lenta mas inexorável queda do homem: o que conta é apenas o fato de que esse mal entendido progresso já se encontraria em estado latente dentro da natureza de cada indivíduo, esperando que o funesto acaso finalmente o ativasse, e de que a nova propriedade capitalista, símbolo negativo de uma nova era para a história da humanidade, se encarregaria de advertir a definitiva irreversibilidade desse processo.

BIBLIOGRAFIA

- Bartra, Roger 1997 *El Salvaje artificial* (México: Ediciones Era).
- Bartra, Roger 1992 *El Salvaje en el espejo* (México: Ediciones Era).
- Berardi, Oscar 1968 *Los grandes reformadores sociales* (Buenos Aires: Ediciones Arco).
- Bobbio, Norberto & Bovero, Michelangelo 1996 *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bravo, Gian Mario 1976 *Historia del socialismo 1789-1848* (Barcelona: Editorial Ariel).
- Bravo, Gian Mario 1970 *Les socialistes avant Marx volume 1* (Paris: Petite Collection Maspero).
- Caillois, Roger 1993 *El mito y el hombre* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Diel, Paul 1994 *Los símbolos de la Biblia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Dotti, Jorge 1986 *El mundo de Jean Jacques Rousseau* (Buenos Aires: Hachette).

- Eliade, Mircea 1995 *El mito del eterno retorno* (Barcelona: Altaya).
- Eliade, Mircea 1983 *Mito y realidad* (Barcelona: Editorial Labor).
- Girardet, Raoul 1999 *Mitos y mitologías políticas* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- Gouiran, Emílio 1947 *Historia de la filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Centurión).
- Labrousse, Roger 1953 *Introducción a la filosofía política* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- Lévi-Strauss, Claude 1992 *Historia de Lince* (Barcelona: Editorial Anagrama).
- Rousseau, Jean Jacques 1993 *El contrato social* (Barcelona: Ediciones Altaya).
- Rousseau, Jean Jacques 1980 *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madri: Editorial Alianza).
- Sabine, George H. 1996 *Historia de la teoría política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Starobinski, Jean 1982 *Jean Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo* (Madri: Taurus).

BÁRBARA PÉREZ JAIME*
E JAVIER AMADEO**

O CONCEITO DE LIBERDADE NAS TEORIAS POLÍTICAS DE KANT, HEGEL E MARX

INTRODUÇÃO

A liberdade é, sem dúvida, um dos conceitos centrais das teorizações políticas. São poucos os autores que não trataram essa problemática em alguma de suas obras. Entretanto, para nos adentrarmos na problemática da liberdade, deveremos fazer referência ao tema da propriedade, já que, nos autores que veremos, ambos os conceitos se entrecruzam.

Analisaremos a visão de Immanuel Kant sobre a liberdade e a relação desta com a propriedade a partir uma dupla perspectiva. Por um lado, a relação entre ambos os conceitos estará dada porque um dos direitos fundamentais, para este pensador, será o direito a ter propriedade privada e o uso quase absoluto que dela se pode fazer; haverá liberdade de ter propriedade. Por outro lado, focaremos nossa atenção sobre a relação entre liberdade e direito, dado que, como veremos, a idéia de liberdade política está fortemente ligada à noção de direito.

* Licenciada em Ciência Política em Ciência Política, docente de Teoria Política e Social II (UBA).

** Licenciado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA), Doutor pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil e editor acadêmico do *Programa de Publicações em Português* do CLACSO.

Liberdade e direito serão, na versão kantiana, dois aspectos da mesma realidade.

Frente à concepção kantiana de liberdade negativa, encontraremos, em Hegel, uma formulação da liberdade em sentido positivo, integrando e superando dialeticamente o atomismo da sociedade civil kantiana. Assim, Hegel não se cansará de repetir que o homem só é livre no Estado. Não obstante, tal liberdade percorrerá um longo caminho, que tomará, como primeiro momento de realização, a propriedade privada.

Da mesma forma em que o conceito de liberdade está ligado a outros conceitos nos autores citados –direito em Kant e Estado em Hegel–, para pensar a liberdade em Marx, é necessário fazer referência à categoria de alienação. Esse conceito tomará, em *A questão judaica*, duas direções, que estarão, por sua vez, inter-relacionadas: a crítica marxiana ao conceito de sociedade civil como o primado da liberdade negativa (Kant), por um lado, e, pelo outro, a crítica ao Estado hegeliano como o reino da autêntica liberdade. Ambas as instâncias se entrecruzarão a partir do conceito de alienação e propriedade privada. Um dos eixos teóricos mais relevantes a tratar, esboçado nos *Manuscritos*, será a noção de trabalho alienado, para explicar a perda da liberdade. O homem livre, de acordo com esta visão positiva da liberdade, será aquele que não se encontrar alienado nem pela relação com o seu trabalho, nem pelas relações sociais nas quais se encontra inserido.

DIREITO E LIBERDADE NEGATIVA NA FILOSOFIA KANTIANA

Um dos direitos fundamentais da razão baseia-se, para Kant, na liberdade de demandar propriedade privada, e este é compreendido pelo filósofo como um direito humano inalienável. O postulado da liberdade encontra sua garantia externa na propriedade. Por tal razão, cada ser humano deve possuir o direito à propriedade, que se baseia somente no seu *direito à liberdade*.

Kant desenvolve com profundidade a temática da propriedade e a relação desta com o direito político em na *A metafísica dos costumes*. A esse respeito, cabe destacar que muitos comentaristas enfatizaram a importância do direito privado como fundamento do direito público, na medida em que, no primeiro, já se pode encontrar o fundamento da propriedade. Nosso propósito consistirá em rastrear a forma em que Kant fundamenta o direito de propriedade e busca a conexão da propriedade com o direito e a liberdade política. Na concepção teórico-política kantiana, os indivíduos verdadeiramente livres são os proprietários, dado que apenas a estes corresponde obedecer às leis que eles mesmos elaboram.

A tensão da propriedade, considerada a partir de sua concepção empírica e de sua concepção jurídica, é mediatizada, na teorização kan-

tiana, através de um complexo mecanismo argumentativo. Kant não pode legitimar a razão última da propriedade mediante fundamentos empíricos. Nesse sentido, o único caminho que lhe resta é pensar também a posse noumênica apelando à idéia de comunidade, uma idéia *a priori* da razão, que permite ao nosso pensador dar um fundamento noumênico e jurídico, ao mesmo tempo, para a propriedade.

Os aspectos (*attendenda*) da aquisição original são, portanto: 1) *Apreensão* de um objeto que não pertence a ninguém, já que de outra maneira a apreensão entraria em conflito com a liberdade alheia de acordo com leis universais. 2) A apreensão é tomar posse de um objeto de escolha no espaço e no tempo, de modo que a posse na qual me instauro é *possessio phaenomenon*; *Indicção* (*declaratio*) de minha posse desse objeto e de meu ato de escolha no sentido de excluir qualquer outra pessoa dele; 3) *Apropriação* (*appropriatio*) como o ato de uma vontade geral (em idéia) produzindo uma lei externa pela qual todos ficam obrigados a assentir com minha escolha. A validade deste último aspecto da aquisição, sobre o qual repousa a conclusão ‘este objeto externo é meu’, ou seja, a conclusão de que minha posse é válida como posse *meramente por direito* (*possessio noumenon*), é baseada no seguinte: uma vez que todos esses atos têm a ver com um direito e, assim, procedem da razão prática na questão do que é formulado como direito, pode-se fazer abstração das condições empíricas de posse, de sorte que a conclusão ‘o objeto externo é meu’ é corretamente tirada da posse sensível para a inteligível (Kant, 2003: 104).

No momento da aquisição originária, misturam-se diferentes níveis de análise: se, por um lado, a apreensão de um objeto corresponde à posse fenomênica, à posse empírica, e, portanto, não é objeto do direito público, pelo outro, temos a apropriação como um momento da aquisição originária, momento em que Kant tentaria dar o passo de uma fundamentação sensível, empírica, para uma fundamentação inteligível, noumênica, afastando, desse modo, o fundamento da propriedade do plano contingente, e elevando-o ao âmbito jurídico e, portanto, *perene*¹.

O conceito de posse, portanto, tem significados diferentes: por um lado, a posse sensível (empírica), entendendo-se por esta a posse física; e, pelo outro, a posse entendida como posse inteligível, uma posse meramente jurídica do objeto.

1 Acreditamos que, para entender melhor a complexidade da proposta analítica kantiana, são necessários alguns esclarecimentos. No tema da posse, é necessário distinguir, seguindo Kant, entre: “tenha que se pressupor como possível uma *posse inteligível* (*possessio noumenon*), se é que deve haver um meu ou teu exterior; a posse empírica é então apenas posse no *fenômeno* (*possessio phaenomenon*), mesmo quando o objeto que possuo não seja considerado aqui” (Kant, 2003).

O fundamento jurídico da aquisição se encontra na noção de posse comum; através do arbítrio individual, não se pode obrigar alguém a se abster da utilização de uma coisa. Isso só pode acontecer a partir do arbítrio unido de todos numa posse comum. Assim, a posse comum “contém, *a priori*, o fundamento de possibilidade de uma posse privada”. A propriedade privada será permitida através da posse comum inata do solo e da vontade universal. Assim é possível a primeira posse, podendo qualquer um se opor com direito a qualquer outro que tentasse a utilização de um determinado objeto. A posse comum será possível graças à existência de uma comunidade originária do solo; essa é uma idéia que tem realidade prático-jurídica, permitindo a primeira ocupação privada do solo. Kant fundamentará a posse através do plano noumênico, que é, ademais, independente e fundante (*a priori*) do empírico, mediante a seguinte idéia da razão: a comunidade originária.

Seria necessário distinguir, em Kant, a origem da propriedade e o seu fundamento, pois se, por um lado, nosso pensador considera a ocupação como uma das marcas essenciais da posse –eis aqui o elemento empírico da aquisição–, por outro, necessita de uma dimensão noumênica como fundamento. A idéia de uma comunidade originária possuidora da terra cumpre essa função, já que, para Kant, não existe justificação empírica. A cisão entre a posse fenomênica e a posse noumênica não consegue, a nosso entender, ser resolvida, e fica consagrada, desse modo, a cisão existente entre a origem da propriedade e o seu fundamento. Poder-se-ia traçar, então, uma analogia entre a origem e o fundamento da propriedade privada e a origem e o fundamento da doutrina do Estado. Se, por um lado, é certo que o fundamento, tanto da propriedade privada quanto do Estado, será de caráter jurídico-formal, também é certo que em ambos os casos a origem última é a força. É a tomada do poder a que legitima, em definitiva, um determinado governante e, no caso do direito de propriedade, em última instância, será a ocupação física a que legitima a propriedade.

Por meio do dito anteriormente, chegamos ao estado jurídico, já que, para ter algo como exterior, é necessário que exista um estado jurídico, um estado civil no qual haja um poder público. Kant dirá que o estado civil é o estado de uma vontade realmente unificada de um modo universal com vistas a legislar. Portanto, em conformidade apenas com a idéia de um estado civil sobre seu estabelecimento, mas antes de este se efetivar, algo exterior pode ser adquirido originariamente só *provisoriamente*. A aquisição *peremptória*, porém, somente tem lugar no estado civil (Kant, 2003). Para que a propriedade possa ser garantida, é necessário que haja uma legislação proveniente da vontade geral e um poder coercitivo que a execute: deve existir um Estado.

Assim como a aquisição, mesmo sendo provisória, se funda num postulado prático-jurídico, um princípio de direito privado autoriza o

exercício da coerção para fazer com que os homens entrem no estado civil, garantindo a propriedade ao transformá-la em peremptória. Do direito privado no estado de natureza provém o postulado do direito público. Dada a inevitabilidade da coexistência, é necessário entrar no estado jurídico. É importante fazer um esclarecimento: a garantia da propriedade não se dá porque haja diferença no que diz respeito às leis do meu e do teu em relação ao estado de natureza, mas sim porque no estado civil existe um poder que garante a execução das leis racionais. O direito de propriedade é, na visão kantiana, um direito natural que precede a constituição do estado civil; a função deste é a sua garantia. A instituição do estado jurídico está, sem dúvida, em íntima relação com a garantia da propriedade. Ao se demonstrar a possibilidade da propriedade no estado de natureza, abre-se a possibilidade de sair deste e entrar no estado civil (Terra, 1995).

Coloca-se, assim, o âmbito de atuação do Estado em relação à propriedade privada: embora o Soberano seja o proprietário supremo do solo, dado que a propriedade da idéia da união civil foi o que permitiu a determinação da propriedade ao particular, ao mesmo tempo, o Soberano não possui nenhuma propriedade em particular, e não tem direito a intervir nas propriedades dos indivíduos. Kant é muito claro a esse respeito: “Quando as pessoas vivem sob uma Constituição civil, as leis estatutórias existentes nesta condição não podem violar o direito natural [...] pois uma Constituição civil é precisamente a condição jurídica pela qual o que pertence a cada um é apenas assegurado, porém não realmente estabelecido e determinado” (Kant, 2003: 102 § 9). O Estado deve assegurar aquilo que já foi adquirido mediante o direito natural. A única determinação do Estado a respeito da propriedade é torná-la peremptória. O Estado não deve procurar a felicidade dos cidadãos; deve vigiá-los para que, na busca individual desta, somente sejam usados meios compatíveis com a liberdade dos outros, incluindo o uso que cada um realize da propriedade.

O conceito de liberdade só pode ser entendido no marco da existência de uma constituição civil, já que, sem direito não existe liberdade, entendida esta em termos políticos: “o conceito de um direito externo em geral procede inteiramente do conceito e liberdade”. Liberdade e direito são duas caras da mesma moeda; o conceito de liberdade pensado por Kant é um conceito de liberdade negativa. Diferentemente de autores como Hegel e Marx, para Kant, existe liberdade porque existe coação, há liberdade para se fazer tudo aquilo que a lei não proíbe.

O direito é o fundamento da noção de liberdade externa. Permite a limitação da liberdade de cada um para que haja concordância com a liberdade de todos. Assim, a garantia da liberdade de cada um é dada por leis coercitivas. A coação é toda limitação da liberdade por parte de

outro, do qual resulta que a constituição civil é uma relação de homens livres que se encontram sob leis coativas.

Portanto, o estado civil, considerado simplesmente como estado jurídico, funda-se *a priori* nos seguintes princípios: 1) A *liberdade* de cada membro da sociedade, enquanto homem. 2) A *igualdade* deste com qualquer outro, enquanto súdito. 3) A *independência* de cada membro de uma *comunidade*, enquanto cidadão (Kant, 1993: 27).

Estes princípios *a priori* são os princípios sobre os quais um Estado deve se estabelecer para estar de acordo com os princípios racionais puros do direito humano externo em geral.

Os homens, enquanto seres livres, têm a possibilidade de escolher os melhores meios para alcançar a felicidade, na medida em que esta não atentar contra a liberdade dos outros. Dessa forma, ninguém pode obrigar o outro a ser feliz de uma certa maneira, o que inclui o Estado. A condição civil deve fornecer a todos os indivíduos a possibilidade, os meios, para a busca individual da felicidade. Dentro dessa liberdade está incluída a liberdade de utilização da propriedade, âmbito de ação vedado ao Estado: cada indivíduo pode fazer e desfazer a seu prazer.

A liberdade e a igualdade são condições necessárias para as relações jurídicas. Sem liberdade e igualdade não se poderiam realizar contratos entre as pessoas, mas isso não significa que a igualdade deva se dar em todos os planos sociais. O conceito de igualdade é um conceito puramente jurídico que só se refere à relação do homem com o Estado. O homem é igual enquanto súdito, mas essa igualdade formal é perfeitamente compatível com desigualdades reais. “Essa igualdade geral dos homens dentro do Estado, enquanto súditos do mesmo, resulta, no entanto, perfeitamente compatível com a máxima desigualdade, quantitativa e de grau, em suas posses” (Kant, 1993: 29).

Para o nosso filósofo, há mais de um tipo de desigualdades que não ferem o princípio de igualdade, porque este se situa em outro plano, no plano jurídico, e os homens “segundo o direito (que como expressão da vontade geral só pode ser único, e que concerne à forma do jurídico, não à matéria ou ao objeto sobre o qual tenho um direito) são, contudo, enquanto súditos, todos iguais entre si” (Kant, 1993: 29).

O direito regula a forma das relações entre as pessoas, regula os requisitos do contrato na sociedade burguesa, e não de um objeto ou serviço, que são matéria de acordo. É imprescindível a igualdade jurídica das partes que estabelecem o contrato, não importando as desigualdades de posses.

Assim, o formalismo jurídico kantiano estabelece uma cortante cisão entre o plano jurídico formal, por um lado, onde deve reinar a igualdade perante o Estado, e o plano social, onde o Estado nada tem a

dizer sobre a distribuição de posses. Essa cisão entre ambos os planos é uma das características centrais do pensamento burguês.

A independência e a auto-suficiência dizem respeito a um determinado tipo de cidadão: o co-legislador, o cidadão com direito à participação na elaboração das leis. Kant sustenta que, no tocante à legislação, todos são livres e iguais sob leis públicas já existentes, mas não hão de ser considerados iguais no que se refere ao direito de estabelecer as leis. Alguns não estão facultados para esse direito, embora se encontrem submetidos, como membros da comunidade, à obediência das leis, só que não como cidadãos, e sim como co-protetidos.

É a lei pública, ou seja, o ato de uma vontade pública, a que determina, para todos, o que está juridicamente proibido e permitido. Da vontade pública deve proceder, na ótica kantiana, todo direito. Essa vontade pública é a vontade do povo, pois somente contra si mesmo ninguém pode cometer injustiça. A liberdade deve ser entendida em relação à existência do direito, sem direito não há liberdade no formalismo jurista kantiano; o direito é a objetivação da vontade política, entendida esta como vontade do povo inteiro, portanto, ao legislar, todos decidem sobre todos, e cada um decide sobre si mesmo. O ato de legislar é um dos atos fundamentais do exercício da liberdade. Ao fazê-lo, cada um legisla sobre si mesmo, e ao obedecer-se a si mesmo, cada um é livre.

O problema central da liberdade em Kant situa-se nesse ponto, porque não todos são legisladores, não se cumprindo, portanto, um dos requisitos fundamentais para ser livre, a saber, obedecer-se a si mesmo. A definição de quem é cidadão ativo com faculdades legislativas, e quem é cidadão passivo, ou seja, quem participa só na proteção que resulta delas, é clara:

Então: aquele que tem direito a voto nesta legislação chama-se *cidadão* (*citoyen*, isto é, *cidadão do Estado*, não cidadão da cidade, *bourgeois*). A única qualidade exigida para isso, excluída a qualidade *natural* (não ser criança nem mulher), é esta: que cada um seja seu próprio senhor (*sui iuris*) e, portanto, que tenha alguma *propriedade* (incluindo neste conceito toda habilidade, ofício, arte ou ciência) que lhe mantenha (Kant, 1993: 34).

O requisito fundamental para que um cidadão seja livre é a propriedade². Sem entrarmos nas críticas realizadas por autores como Hegel e

² É necessário esclarecer que a concepção de proprietário à qual Kant faz referência nessa passagem é ampla, já que não só se incluem os proprietários do solo. A concepção de proprietário se fará extensível aos “casos em que se tenha que ganhar a vida graças a outros só por *venda* do que *é seu*”. Sem nos adentrarmos muito nesse ponto, podemos dizer que, para Kant, o proprietário é aquele que não está a serviço.

Marx, que veremos mais adiante, sobre a concepção da liberdade implícita e explícita existente na obra de Kant, podemos ver os limites do conceito de liberdade da própria concepção kantiana. Nem todos os homens são iguais, nem livres da mesma maneira. Haveria uma espécie de dupla cidadania: uma para os proprietários, com o pleno gozo de direitos, e outra que se deve ajustar à obediência de leis que não elaborou. Kant não deixa lugar a dúvidas: o cidadão pleno, o cidadão ativo, aquele que é co-legislador, é o cidadão verdadeiramente livre, porque obedece às leis que ele mesmo estabelece, é o proprietário.

LIBERDADE E ESTADO NO PENSAMENTO HEGELIANO

A dialética do direito é o desdobramento da idéia de liberdade que, para percorrer esse caminho, vai se materializar em diversas figuras. Como Kant, para pensar o conceito de propriedade, Hegel também parte do conceito de pessoa, mas tal conceito possui uma conotação totalmente diferente, na medida em que, para este último, “a pessoa” é pensada como entidade jurídica da maior abstração, ou seja, do ponto de vista de sua maior pobreza. Em *Princípios da filosofia do direito*, podemos vislumbrar que o conceito de propriedade deverá ser pensado no âmbito de uma exterioridade que é o resultado dialético de uma subjetividade que consegue atualizar a sua própria liberdade dando-se um conteúdo próprio. Em tal sentido, parecem-nos reveladores os parágrafos 41 e 42:

Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata, a pessoa é a vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio da sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável. O imediatamente distinto do espírito livre é para este e em si o *exterior* em geral, uma *coisa*, algo não livre, impessoal e ajurídico (Hegel, 1997: §§ 41 e 42).

Para Hegel, a subjetividade da pessoa só alcança objetividade e, portanto, liberdade, exteriorizando-se, e isso não pode ocorrer senão através da propriedade, a que se pode obter por *apropriação corporal, pela elaboração, e por designação*. A elaboração é o meio correto para a posse de uma coisa porque, no trabalho ou labor, unem-se, em si, o subjetivo e o objetivo; o homem pode refletir o seu ato de criação acabada, já que é no trabalho onde a sua objetivação se concretiza, porque, diferentemente das feras, como seres racionais, temos a capacidade de *transformar a natureza*³, a qual não se mostra como algo exterior, e sim

3 Veremos que a concepção de Marx a respeito do trabalho como objetivação da natureza humana é muito parecida à elaborada por Hegel.

como algo que é assimilado para a satisfação das nossas necessidades. Podemos chegar à conclusão de que a propriedade é a exteriorização do indivíduo através do trabalho, e que a liberdade só pode ser atingida por intermediação da propriedade.

É interessante deslindar, em Hegel, o suposto metafísico da propriedade em relação à vontade do fato contingente e inclusive histórico de por que alguém tem propriedade:

É a minha vontade pessoal, e portanto como individual, que se torna objetiva para mim na propriedade; esta adquire por isso o caráter de propriedade privada, e a propriedade comum, que segundo a sua natureza pode ser ocupada individualmente, define-se como uma comunidade virtualmente dissolúvel e na qual só por um ato do meu livre-arbítrio eu cedo a minha parte (Hegel, 1997: § 46).

Nesse ponto, é possível ver a crítica de Hegel a Kant em relação à idéia de uma comunidade em si dissolúvel como fundamento da propriedade privada, dado que, para Hegel, ceder parte da propriedade não tem que ver com uma dimensão ontológica, como se pode apreciar na filosofia kantiana ao apelar ao pressuposto ontológico de uma comunidade originária, mas simplesmente com um problema do mero arbítrio ou da contingência.

É relevante evidenciar os dois níveis do conceito de propriedade ideados por Hegel, dado que, a respeito da necessidade, a propriedade aparece como um meio sempre que esta for colocada como o primeiro, mas, do ponto de vista da liberdade, a propriedade é essencialmente um fim em si mesmo, já que, para o pensador alemão, esta é a primeira existência da liberdade. A liberdade implica necessariamente o processo de objetivação e, portanto, a imperiosa mediação da propriedade, através da qual a subjetividade do indivíduo se aliena, para se objetivar.

Há alguma coisa que o Eu tem submetida ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o Eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação das suas exigências, dos seus desejos e do seu livre arbítrio (Hegel, 1997: § 45).

Vejamos agora o que, para nós, são alguns dos aspectos liberais do pensamento político hegeliano. Dissemos que a propriedade é a primeira existência da liberdade, então, todo aquele que não for proprietário não é livre, ou seja, não pode se autodeterminar. Nesse sentido, para o pensador germânico, a propriedade, garantida pelo direito abstrato, é inerente à categoria de pessoa, já que todo indivíduo para ser reconhecido como pessoa, juridicamente falando, deve ser reconhecido, por sua vez, como proprietário (Mizrahi, 1997).

O que há de racional na relação com as coisas exteriores é que eu possuo uma propriedade; o aspecto particular abrange os fins objetivos, as carências, a fantasia, o talento, as circunstâncias exteriores (§ 45). Só disso depende a posse. Mas neste aspecto particular ainda não é, neste domínio da personalidade abstrata, idêntica à liberdade. É, pois, contingente, do ponto de vista jurídico, a natureza e a quantidade do que possuo (Hegel, 1997: § 49).

Vê-se o caráter contraditório do pensamento de Hegel, na medida em que, por um lado, a categoria de posse ficaria separada do conceito de propriedade, mas, pelo outro, o próprio autor observa que uma das marcas essenciais da propriedade é justamente o conceito de posse – como vimos com Kant. Tal contradição é também paralela à noção de trabalho, como bem adverte Marx em sua crítica a Hegel, dado que, para este último, só a atividade do trabalho como função espiritual e formativa realiza a essência humana, e, nesse ponto, Marx nos assinala que o filósofo fica na metade do caminho, pois justamente não problematiza o caráter privado da apropriação do produto do trabalho, como ocorre no capitalismo. Mas veremos isso mais adiante.

Observamos anteriormente que a propriedade constitui o primeiro momento da dialética da liberdade, porém, para Hegel, o momento de maior plenitude da idéia de liberdade se dá no âmbito do Estado.

Mas para que o espírito objetivo, o conteúdo do direito deixem de ser concebidos através das correspondentes noções subjetivas, para que, por conseguinte, se deixe de conceber como um puro dever-ser isto de o homem em si e para si não estar destinado à escravatura, é preciso reconhecer-se que a idéia da liberdade só existe verdadeiramente na realidade do Estado (Hegel, 1997: nota ao § 57).

Na citação precedente, podemos analisar a diferença entre o pensamento de Kant e Hegel, já que, para este último, embora a propriedade privada seja a primeira existência da liberdade, esta só pode se concretizar plenamente no âmbito do Estado. Em tal sentido, é claro que, para Hegel, a propriedade privada nunca pode ser o fundamento do Estado, já que existe uma passagem da idéia de liberdade na propriedade através de uma superação da idéia de liberdade no Estado.

O objetivo de ter tratado, em parte, a problemática da propriedade foi o de dar conta da primeira existência da liberdade. Na *Filosofia do direito*, Hegel mostrará o trânsito da propriedade para a noção de contrato, mas a abordagem de tal problemática nos desvia da temática da liberdade. Lembremos que, para Hegel, embora a noção de contrato tenha sua origem no livre arbítrio, o mesmo não pode ser fundamento da liberdade, que só atingirá sua máxima plenitude na noção de Estado. Neste ponto, podemos assinalar a inversão hegeliana da visão contra-

tualista, pois esta corrente, em sua visão mais liberal (Kant e Locke), pensa o fundamento do Estado do ponto de vista da legitimação da propriedade privada, adquirindo esta última um caráter natural, ou, dito de outro modo, naturalizado o caráter da mesma.

Para Hegel, no âmbito da família, a liberdade é um momento abstrato, pois os sujeitos ainda não foram atravessados pela individualidade. Na sociedade civil, a liberdade é realizada como liberdade negativa, enquanto a superação, ou seja, a recuperação do particular abstrato –em termos hegelianos, a vontade subjetiva e objetiva– só pode se realizar no âmbito do Estado. Apenas assim é possível entender a afirmação de Hegel –em contraposição a certas leituras– de que no Estado o homem alcança não só a sua objetividade, mas também assegura a sua própria subjetividade. Porque “a finalidade do Estado é a realização da liberdade”, entendendo o Estado não como um mero instrumento onde o universal fica resumido às vontades particulares, mas sim como a “*realidade da idéia ética*” (Hegel, § 257). É no Estado –universal concreto– onde serão conservadas e superadas as contradições da família e da sociedade civil.

Como vimos anteriormente, para Hegel, o ponto máximo de realização da liberdade é no Estado, e, em contraposição a certas visões, que sustentam a anulação do indivíduo e dos seus direitos no Estado, pode-se apreciar com clareza como essas leituras são contrárias a uma leitura atenta de Hegel.

Portanto, esse essencial, a unidade da vontade subjetiva e do universal, é o orbe ético e, em sua forma concreta, o Estado. Este é a realidade na qual o indivíduo tem e goza de sua liberdade; porém enquanto sabe, crê e quer o universal [...] No Estado a liberdade se faz objetiva e realiza-se positivamente. Mas isto não deve ser entendido no sentido de que a vontade subjetiva do indivíduo se realize e goze de si mesma mediante a vontade geral, sendo esta um meio para aquela. Nem tampouco é o Estado uma reunião de homens, na qual a liberdade dos indivíduos tem que estar limitada. É conceber a liberdade de um modo puramente negativo imaginá-la como se os sujeitos que vivem juntos limitassem sua liberdade de tal forma que essa comum limitação, esse recíproco incômodo de todos, somente deixasse a cada um um pequeno espaço no qual pudesse se mover. Ao contrário, o direito, a moralidade e a eticidade são a única positiva realidade e satisfação da realidade. O capricho do indivíduo não é a liberdade. A liberdade que se limita é o arbítrio referido às necessidades particulares. Somente no Estado o homem tem existência racional (Hegel, 1994: 100 e 101).

Podemos advertir, na filosofia hegeliana, uma idéia positiva da liberdade porque se é livre no Estado devido à autodeterminação dos sujeitos nele, na medida em que se pensam e se sabem livres.

O grande problema da filosofia política hegeliana é como superar o terreno das cisões: enquanto, por um lado, Hegel aspira à bela unidade da *polis* clássica, o problema desta é que não alberga dentro de si o terreno da contradição, o momento da particularidade. Por outro lado, Hegel se dá conta de que o momento da particularidade, axioma central do espírito da modernidade, tem seu fundamento ontológico no devir da própria dialética da história. O desafio da filosofia ético-política hegeliana é superar o atomismo da sociedade civil sem anular os direitos individuais ou a vontade subjetiva, por isso o filósofo fala da reconciliação do particular, vontade subjetiva, com o universal, vontade objetiva.

A liberdade se realiza em dois planos: 1) no plano prático, porque o homem é o fazedor das leis (não há lei heterônoma); 2) no âmbito do saber, há uma reflexão do agir, o homem no Estado é autoconsciente, não alienado.

Para concluir, podemos afirmar que o axioma hegeliano é que no Estado a liberdade se faz objetiva e se realiza positivamente, sendo este o terreno da intersubjetividade, e não o do mero arbítrio individual.

LIBERDADE E ALIENAÇÃO NO PENSAMENTO DE KARL MARX

Pensar a problemática da liberdade da perspectiva teórica elaborada por Karl Marx é uma tarefa sem dúvida difícil, já que nunca houve, da parte deste pensador, uma sistematização do tema, em especial se o comparamos com outras problemáticas por ele tratadas. A despeito disso, acreditamos que existe uma quantidade importante de material de grande agudeza analítica, em muitas de suas obras, que pode nos ajudar a pensar a sua concepção da liberdade humana. Centraremos a nossa análise fundamentalmente em duas obras: *A questão judaica* e os *Manuscritos econômico-filosóficos*.

A antítese central formulada por Marx em *A questão judaica* é o contraste entre a sociedade política –reino da igualdade formal– como comunidade espiritual ou celestial, e a sociedade civil –reino da desigualdade real– como sociedade fragmentada em interesses privados. O momento de unidade ou comunidade só pode ser abstrato (o Estado) porque na realidade, na sociedade fragmentada, um interesse comum ou geral é impossível. Por outro lado, porém, dado que o interesse geral resultante é de natureza formal e se alcança mediante a abstração da realidade, a base e o conteúdo dessa sociedade política continua sendo inevitavelmente a sociedade civil com todas as suas contradições. Por baixo da sociedade abstrata (o Estado), continuam persistindo a alienação e a insociabilidade (Colleti, 1977).

O Estado político moderno é a coroação da cisão da sociedade burguesa: tanto o homem quanto a sociedade vivem existências cindidas. Com a instauração do Estado moderno, o homem foi condenado não apenas no pensamento e na consciência, mas também na realidade, a uma vida dupla, “uma celestial e outra terrena”. A vida se divide, por um lado, na comunidade política, vida pública, na qual se considera um ser coletivo, um igual, um ser formalmente livre; e, pelo outro, numa vida particular, privada, onde reina o ser egoísta, que considera os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo e aos outros.

Só se pode chegar ao resultado de que um homem é igual aos outros se ignoramos as condições sociais nas quais vive, se o consideramos parte de uma comunidade etérea. Só obtemos o cidadão se fazemos abstração do *bourgeois*. A diferença entre ambos, diz Marx em *A questão judaica*, é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro e o cidadão, entre o fazendeiro e o cidadão, entre o indivíduo vivente e o cidadão. Além disso, uma vez que o burguês foi negado e transformado em cidadão, o processo se inverte: será a vida política a que se transformará num meio cujo fim é a vida da sociedade burguesa. Na verdade, “o Estado político se comporta em relação à sociedade civil de um modo tão espiritualista quanto o céu a respeito da terra. Encontra-se a respeito dela na mesma contraposição e a supera do mesmo modo que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, reconhecendo também de novo, restaurando-a e deixando-se necessariamente dominar por ela” (Marx, 1980: 23). O idealismo político do Estado hipostasiado só serve para assegurar e fixar o materialismo vulgar da sociedade civil.

Essa cisão consagrada pela prática política na sociedade burguesa é o que marca o limite da emancipação política “porque a emancipação política não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana. O limite da emancipação política se manifesta imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*” (Marx, 1980: 23).

Enquanto para Hegel o âmbito estatal era o lugar da realização da liberdade humana, o lugar onde a liberdade se fazia objetiva e se realizava positivamente, para Marx, o Estado, enquanto institucionalização das relações sociais, será um âmbito de alienação. Não haverá nenhuma possibilidade de que o homem realize a sua liberdade no Estado.

A característica fundante da sociedade burguesa é a apropriação, por parte de um setor da população, de trabalho alheio por intermediação da propriedade privada. O direito fundamental outorgado pelo direito humano da liberdade é o direito humano da propriedade privada. “O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente (*a son gré*),

sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito de interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a *realização* de sua liberdade, mas, pelo contrário a limitação desta” (Marx, 1980: 43).

A constituição política de um estado moderno é, na verdade, a “constituição da propriedade privada”. Marx vê essa fórmula como o resumo de toda a lógica invertida da sociedade moderna. Isso significa que o universal, o chamado “interesse geral” de uma comunidade representada no Estado, não só não une os homens entre si, mas inclusive, pelo contrário, legitima a desunião. Em nome de um princípio universal, é consagrada a propriedade privada (que não é precisamente universal), ou, o que é a mesma coisa, o direito dos indivíduos de perseguirem os seus próprios e exclusivos interesses, independentemente de, e em geral contra, a própria sociedade. O Estado deve aparecer como o que não é, deve aparecer como garantia da igualdade, enquanto a sua essência é a garantia da desigualdade. Essência e aparência estão cindidas na mesma prática social, o Estado aparece anulando politicamente a propriedade privada, quando, na verdade, esta constitui o seu fundamento.

Portanto, reina o paradoxo: a vontade geral é invocada para conferir um valor absoluto ao capricho individual; invoca-se a sociedade para converter em sagrados e intangíveis os interesses anti-sociais. A causa da igualdade entre os homens é defendida, enquanto que a causa da desigualdade entre eles (a propriedade privada) é reconhecida como fundamental e absoluta, sendo legitimada pelo Estado. Tudo está de ponta cabeça, como aponta Marx: a inversão está primeiro na realidade, na prática social, antes de a filosofia a refletir (Colletti, 1977).

A ascensão *política* do homem acima da religião partilha de todos os inconvenientes e de todas as vantagens da ascensão política em geral. O Estado como, anula, por exemplo, a *propriedade privada*. O homem declara abolida a propriedade privada *do modo político* quando suprime o aspecto riqueza para o direito de sufrágio (Marx, 1980: 24).

As formas sociais que a sociedade burguesa adquire fazem com que se produza uma abolição política da propriedade privada. Através da cisão entre sociedade civil e sociedade política, o homem pode se transformar num igual, juridicamente falando, apesar de existir a maior das desigualdades no âmbito social. Não obstante, a anulação política da propriedade privada não só não a destrói, como, pelo contrário, a pressupõe. A sociedade capitalista é uma sociedade profundamente cindida e alienada. Resultado e fundamento disso é a separação entre público e privado, cujo maior desenvolvimento teórico se encontra nas formulações de Immanuel Kant, em particular em seu texto *Teoria e Práxis*: a separação entre sociedade civil e Estado. A sociedade burguesa ne-

cessita realizar essa cisão por ser a única forma de legitimar o Estado enquanto representante de cidadãos iguais entre si e perante ele e, ao mesmo tempo, legitimar a propriedade privada, legitimar o reino da desigualdade civil, a que, por sua vez, é o fundamento do Estado capitalista. A liberdade numa sociedade cindida desse tipo só pode se remeter à liberdade formal do âmbito jurídico.

Marx explicitará características fundantes da sociedade burguesa ao analisá-la como uma sociedade alienada e cindida: “a propriedade privada chegou a ser o *sujeito* da vontade e a vontade não é mais que o *predicado* da propriedade privada” (Marx, 2005). Isso expressa a dominação real da propriedade privada sobre a sociedade moderna. A propriedade pode ser uma manifestação, um atributo do homem, mas se transforma no sujeito; o homem pode ser sujeito real, mas se transforma em propriedade da propriedade privada. Aqui encontramos a inversão sujeito-predicado e, simultaneamente, a formulação com a qual Marx começa a delinear o fenômeno do *fetichismo ou alienação*, que desenvolverá melhor nos *Manuscritos*. O lado social dos seres humanos aparece como uma característica ou propriedade das coisas. Por outro lado, as coisas aparecem dotadas com atributos sociais ou humanos. Esse é o embrião do argumento que Marx desenvolverá mais tarde em *O Capital* ao falar do fetichismo da mercadoria.

Podemos ver a *Crítica à filosofia do Direito de Hegel* como a obra que conecta a visão de Marx sobre a dialética hegeliana com as últimas análises do Estado moderno e seu fundamento, a propriedade privada. Através das obras analisadas, observa-se um deslocamento ao longo de uma linha de pensamento crítico que vai da reflexão da lógica filosófica até sua crítica da forma e conteúdo da sociedade burguesa. Sua discussão se inicia com a inversão sujeito-predicado na lógica de Hegel, sua análise a alienação, para concluir com sua crítica do fetichismo da mercadoria e do capital. Podemos ver um aprofundamento da mesma problemática. Nos *Manuscritos*, encontramos uma das críticas mais profundas e mais radicais às características do regime de produção capitalista e, ao mesmo tempo, em particular no capítulo sobre “O trabalho alienado”, é possível rastrear a relação entre liberdade e trabalho e, portanto, sua relação com a propriedade privada.

Na determinação de que o trabalho se relaciona com o *produto do seu* trabalho como [com] um objeto *estranho* estão todas estas conseqüências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio [...] O trabalhador

encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto (Marx, 2004: 81).

Vemos o processo de alienação do trabalhador no processo de trabalho. A alienação não significa apenas que o trabalho deste se converte em objeto, mas também que, além disto, o trabalho existe estranho a ele, torna-se um poder autônomo frente ao trabalhador, um poder que lhe é hostil.

Na análise do trabalho alienado, está implícita a idéia de liberdade que Marx sustenta. Para o nosso pensador, um homem livre –e aqui encontra-se longe de uma concepção negativa de liberdade, como na visão kantiana– é o homem quem, através da mediação do trabalho, vista esta como sua atividade vital, se transforma em ser genérico, em Homem, em indivíduo verdadeiramente livre.

Marx afirma que o homem é um ser genérico: com isso que dizer que o homem se remonta por cima de sua individualidade subjetiva, que reconhece em si o universal objetivo e que se supera como ser finito. Dito de outro modo, o homem como indivíduo é o representante do Homem –com maiúscula. Ao se comportar diante de si mesmo como diante do atual gênero vivente, comporta-se diante de si mesmo como diante de um ser universal e, portanto, como um homem livre.

A universalidade do homem, essa vivência enquanto ser livre, põe-se de manifesto na relação que este estabelece, através da mediação do trabalho, por um lado, com a natureza e, por outro, com o próprio homem. “O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (Marx, 2004: 84). A vida física e intelectual do homem está indissolivelmente ligada à natureza, o que, para Marx, não que dizer outra coisa que a natureza está indissolivelmente ligada a si mesma, porque o homem é uma parte da natureza⁴. O trabalho alienado rompe esse equilíbrio homem-natureza, e sua própria função vital, o trabalho, torna o *gênero* estranho ao homem, fazendo da vida genérica o simples meio da vida individual.

O indivíduo se transforma em homem livre mediante a objetivação de sua natureza humana em um objeto através do trabalho, transformando-se em ser universal, em ser genérico, em representante da espécie humana por sua intermediação. O trabalho –referimos-nos, neste caso, ao trabalho não-alienado– é a atividade vital do homem; a vida produtiva é a vida genérica, é “vida engendrando vida”. O filósofo de Tréveris via que o modo de atividade vital continha o caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre, consciente, não

4 Essa visão de Marx a respeito da natureza parece dissipar algumas críticas que pretendiam mostrá-lo como um pensador que via a natureza com um meio para o homem.

alienada, é o caráter genérico do homem. É a atividade vital *consciente* a que distingue a atividade vital do homem e do animal. Precisamente por isso é um ser genérico; e também por essa razão, por sua consciência, sua atividade é *atividade livre*. Mas as características da sociedade burguesa, enquanto sociedade alienada, transtornam a relação de tal maneira que o homem, devido a que é um ser consciente, “não faz precisamente de sua atividade vital, de sua *essência*, nada mais que um meio de sua *existência*”.

Por meio da produção de um mundo objetivo, nos diz Marx, o homem se experimenta como ser genérico consciente: como ser que se comporta em relação ao gênero, em relação a seu próprio ser, em relação a si mesmo, como ser genérico. O homem não necessita produzir só por império da necessidade física; o homem produz de um modo universal, mesmo liberado da necessidade física. Na verdade, o homem é livre quando produz liberado da necessidade. A conexão entre trabalho não alienado e liberdade é clara, e veremos também qual é a relação entre alienação e propriedade privada.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como *sua* obra e sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem* [...] Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgesgenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (Marx, 2004: 85).

A propriedade privada, característica fundante da sociedade burguesa, é a conexão com o trabalho alienado, é a existência desta a que transforma o trabalho humano, o meio de liberação do homem, no meio de sua escravidão. A propriedade privada, máxima expressão da sociedade burguesa cindida e alienada, transforma o homem num ser alienado mediante seu próprio trabalho.

A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A *propriedade privada* resulta portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem *estranhado* [...] Somente no derradeiro ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada vem à tona novamente este seu mistério, qual seja: que

é, por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado e, em segundo lugar, que é um *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização desta exteriorização*” (Marx, 2004: 87-88).

A propriedade privada é o resultado culminante desse processo de alienação do trabalho. Por um lado, a propriedade privada é o produto do trabalho alienado, e, por outro, é o meio pelo qual o trabalho se aliena. Uma das conseqüências mais importantes desse processo de estranhamento do homem a respeito do produto de seu trabalho é que, ao mesmo tempo, “o *homem se torna estranho ao homem*”, ou, dito em outras palavras, quando o homem se encontra frente a si mesmo é *outro* quem o enfrenta. O homem, ao se tornar estranho ao homem mesmo, também se torna estranho à própria essência humana, não podendo se transformar num ser genérico, ou seja, num homem livre.

O eixo do presente trabalho consistiu em recuperar o pensamento de Marx no que diz respeito à problemática da liberdade, e tentar recuperar a vitalidade de uma reflexão radical e libertária. A filosofia de Marx é uma filosofia crítica. É uma crítica imbuída de utopia em relação ao homem, à sua capacidade de se liberar e realizar suas potencialidades. Para Marx, a superação da sociedade alienada tem que ver com a construção do socialismo, entendendo por socialismo uma sociedade livre. Para o nosso pensador, o socialismo era a emancipação do homem, e a emancipação do homem não é outra coisa que sua auto-realização: a reconciliação do homem com a natureza e, portanto, a reconciliação do homem com o homem mesmo. O fim do socialismo é o desenvolvimento da personalidade individual; o fim do socialismo é o homem verdadeiramente livre. Queremos concluir com uma frase de Marx onde recupera a utopia socialista:

O *comunismo* na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano [...] [O comunismo] é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (Marx, 2004: 105).

BIBLIOGRAFÍA

- Colletti, Lucio 1977 (1974) "Introducción a los primeros escritos de Marx" em Colletti, Lucio *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía* (Barcelona: Anagrama).
- Fromm, Erich 1964 *Marx y su concepto del hombre* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F 1997 *Princípios da filosofia do direito* (São Paulo: Martins Fontes).
- Hegel, G. W. F 1994 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Barcelona: Altaya).
- Hippolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Calden).
- Kersting, Wolfgang (1998) "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy" em Guyer, Paul (comp.) *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kant, Immanuel 1993 *Teoría y Práctica* (Madri: Tecnos).
- Kant, Immanuel 2003 (1797) *A metafísica dos costumes* (São Paulo: EDIPRO).
- Mizrahi, Esteban 1997 "Derecho de propiedad y justicia distributiva en Hegel" em Mizrahi, Esteban e Costa, Margarita (comps.) *Teorías filosóficas de la propiedad* (Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC).
- Marx, Karl 1980 *A questão judaica* (São Paulo: Edições Moraes).
- Marx, Karl 2005 *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo: Boitempo).
- Marx, Karl 2004 *Manuscritos econômico-filosóficos* (São Paulo: Boitempo).
- Terra, Ricardo R. 1995 *A política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant* (São Paulo: Iluminuras).

EDGARDO GARCÍA*

ESPAÇO PÚBLICO E MUDANÇA SOCIAL PENSAR A PARTIR DE TOCQUEVILLE

UM CONFINADO KARL MARX avaliava que as armas forjadas pela burguesia em ascensão contra a aristocracia dominante logo se transformariam em suas mortais inimigas nas mãos do proletariado (Marx, 1985: 150). Entre essas versáteis ferramentas, encontravam-se vários dos direitos e liberdades proclamados pelos revolucionários estadunidenses e franceses na *Declaração de Direitos de Virginia* de 1776 e na *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, cujo artigo 11 proclamava especificamente: “A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem: todo cidadão pode, portanto, falar, escrever e imprimir livremente, salvo a responsabilidade que o abuso dessa liberdade produza nos casos determinados pela lei” (Monzón, 1996: 58-9). Esse direito à liberdade de expressão é o que dará sustento à constituição da esfera da opinião pública, sobre a qual discorrerá este trabalho.

Nos meados do século XIX, ainda persistia a idéia de um espaço, o da opinião pública, que se constituía no livre intercâmbio de opiniões racionais, raciocínios abertos, informação e crítica, que constituíam

* Licenciado em Ciência Política (FSOC-UBA) e mestrando em Relações Internacionais (FLACSO) e em Comunicação Institucional (UCES). Docente da matéria *Teoria Política e Social Moderna* (FSOC-UBA).

instrumentos de afirmação pública em questões políticas (Price, 1994: 23). Essa concepção do espaço público foi submetida a numerosas críticas, entre as quais a de Tocqueville se destaca por ser uma das mais precoces. Apesar disso, ainda hoje continua constituindo um ponto de referência do senso comum, cada vez que esta aborda a questão da opinião pública e seu espaço de expressão.

Até certo ponto, a pressuposição marxista comungava com essa noção da opinião racional, e entendia também o espaço da opinião pública com um mercado a mais, no qual, em vez de produtos e serviços, eram as idéias as que competiam em livre concorrência. Na medida em que toda instituição cobrava o caráter de idéia, cada uma se submetia a debate e seu verdadeiro caráter ficava exposto (Marx, 1985: 151; Berman, 1988: 109-16). Não importava se a instituição era o governo, a educação, a propriedade ou a relação salarial. Que essas últimas duas fossem submetidas à crítica constituía a esperança do oriundo de Tréveris, assim como o terror da burguesia, tal como assinalou em *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte* (Marx, 1985: 151). A burguesia mal chegava a se converter em classe dominante e já tinha o proletariado sobre seus passos, disposto a arrebatá-lo sua dominação.

Graças à sua entrada no espaço público, o proletariado pôde apelar às armas da publicidade (em seu sentido amplo), e revelar, como destacou Marx, que a opinião pública carece de seu suposto caráter universal e geral, na medida em que a própria sociedade capitalista se encontra fragmentada em classes sociais, motivo pelo qual existem tantas opiniões públicas quanto classes. Além disto, essa suposta opinião pública não é mais que a opinião do público raciocinante, que não é outro que o composto por aqueles que ocupam os papéis de poder político e econômico dessa sociedade, o que faz dessa opinião pública “geral” uma opinião pública “da classe dominante” (Marx-Engels, 1987: 50).

A crença na livre confrontação de opiniões como mecanismo de acesso à verdade se assenta no conceito de opinião como expressão racional cognitiva, resultado de um raciocínio crítico. Essa confrontação tinha lugar no marco de um espaço público que, como assinalou Habermas em seu conhecido estudo, é gerado pela ascensão burguesa e a emergência do capitalismo, e se plasma nos *pubs* e cafés da Inglaterra, nos salões de Paris e nas sociedades de tertúlia na Alemanha (Habermas, 1994: 106-109). Um âmbito que, tendo sido o espaço de uma legitimação alternativa em relação ao Estado absolutista (e, portanto, ferramenta da ascensão burguesa), podia transformar-se em arma poderosa de um proletariado que, ao calor da “primavera dos povos”, buscava se incorporar à cidadela política burguesa num trajeto repleto de efêmeras vitórias e catastróficas derrotas.

Consideramos que o papel adjudicado por Marx à esfera da opinião pública no marco da mudança social deve ser calibrado a partir de

um percurso do pensamento toquevilleano. A tal efeito, tentaremos expor as deficiências e potencialidades do espaço social democrático, tal como é definido por Tocqueville, para a preservação da liberdade e para a construção da mudança política e social. Em primeiro lugar, abordaremos brevemente a definição de opinião pública, assim como as suas acepções mais comuns e relevantes do ponto de vista de uma análise política. Em segundo lugar, desenvolveremos a concepção toquevilleana da opinião pública e os seus defeitos, para depois dar lugar aos princípios de autoridade que são colocados em jogo nessa opinião da maioria. Uma vez tratado o problema da opinião pública, estudaremos duas instituições chave para as esperanças toquevilleanas de escapar da tirania democrática: imprensa e associações, pilares de um espaço público capaz de sustentar as liberdades e direitos dos cidadãos, assim como, de acordo com a nossa visão, de fortalecer as condições de uma transformação social. Por último, colocaremos aqueles que, a nosso entender, constituem os maiores obstáculos para a geração e conservação do espaço público e das virtudes cidadãs. Obstáculos que, somados à opinião pública majoritária, poderiam ser considerados inexpugnáveis: a paixão pelo bem-estar material e seus efeitos, e a generalização dessa cultura de classe média.

CONTROLE DO INDIVÍDUO, SUSTENTO DO GOVERNO E FUNDAMENTO DA LEI

Definir o conceito de opinião pública é uma tarefa extremamente trabalhosa, em virtude das numerosas definições que podem ser encontradas (Monzón, 1996; Noelle-Neumann, 1995). Porém, não podemos deixar de resgatar algumas das acepções mais comuns, mesmo assumindo que todas elas sejam precárias e provisórias. Aos efeitos do presente trabalho, devemos esclarecer cada um dos termos. No caso do conceito de *opinião*, este inclui duas acepções básicas, ambas úteis para a análise do aporte toquevilleano: a) como juízo racional-cognitivo; b) como equivalente a costumes, moral e modos. No que se refere ao conceito de *público*, limitar-nos-emos à acepção que entende a coisa pública como algo de acesso comum, que remete a questões de interesse geral, e especificamente àqueles assuntos relativos a Governo e Estado (Price, 1994: 19-21). Da reunião de ambos os conceitos, podemos derivar uma acepção de opinião pública que a define como um mecanismo que facilita o acesso a certas verdades no âmbito do público a partir do juízo de pessoas privadas (Monzón, 1996: 54).

Em sua versão moderna, a maioria dos autores adjudica a paternidade da expressão a Jean-Jacques Rousseau, quem, em carta a Anetlot, ministro de assuntos exteriores, em 2 de maio de 1744, a utilizará

definindo-a em termos de “tribunal de cuja desaprovação deveríamos nos proteger” (Noelle-Neumann, 1995: 111-2).

Trata-se de um conceito de opinião pública que, embora esteja associado à acepção correspondente a moral e costumes, também estende sua esfera de influência ao campo político, na medida em que o governo também deve responder perante tal tribunal. Isso outorga sustento à concepção do governo apoiado na opinião. Pois, ainda que os homens possam ceder sua força para estabelecer um governo comum, não é menos certo que conservarão o uso de sua razão individual para avaliar a marcha da coisa pública.

Essa concepção do governo baseada na opinião pública obterá sua popularidade através do ministro de Luis XIV, Necker, no último quarto do século XVIII. Com efeito, foi este quem, ao publicar as contas públicas, colocou a necessidade de publicar as atividades governamentais e justificou tal posição na dependência das finanças do reino em relação à opinião dos credores (Habermas, 1994: 105-106; Price, 1994: 26). Como se pode observar, mostrar boa conduta para obter o *investment grade* é uma prática com mais de duzentos anos.

Resulta importante destacar uma terceira forma de avaliar a opinião pública, que também pertence a Rousseau. Como já sabemos, o genebrês associa a opinião pública à sua expressão na tradição e nos costumes, que em sua enumeração dos dois tipos de leis existentes na república configuram as mais importantes, já que sobre elas se assentam as restantes.

A estas três classes de leis se une uma quarta, a mais importante de todas; que não se grava nem sobre o mármore nem sobre o bronze, mas sim nos corações dos cidadãos; que forma a verdadeira constituição [...] parte da qual o Legislador se ocupa em segredo (Rousseau, 1998: 79)

A vontade geral, cristalizada na lei, seria a consolidação da própria opinião pública, na medida em que esta é sondada pelo Legislador no momento de avaliar o povo sobre o qual terá de legislar.

OPINIÃO PÚBLICA, PODER QUE MATA

Tem-se apontado fartamente a virtude da abordagem tocquevilleana, que pressupõe a imprescindível análise da constituição material, o estado social, para passar, logo, ao estudo de sua constituição formal (Negri, 1994: 224-5; Zetterbaum, 1996). Basta ler o capítulo IX da segunda parte do Volume I (Tocqueville, 2001: Volume I) para reconhecer essa saudável afirmação. E, se isso não for suficiente, os atribulados cidadãos argentinos (se é que caberia tal conceito) poderiam efetuar os

exercícios propostos por Tocqueville para encontrar ali uma parte, que não nos atreveríamos a valorar, de nossos males históricos.

Em tais parágrafos, Tocqueville avalia os atores constitucionais e legislativos; depois percorre os fatores geográficos, e conclui, finalmente, que nem uns nem outros explicam o que hoje denominaríamos “vantagem comparativa” dos Estados Unidos sobre as ex-colônias espanholas da América do Sul. Somente nos costumes é que acharíamos essa vantagem, esse fator desequilibrante. E, nesses parágrafos, é o eco de Rousseau o que volta a nos envolver (Cf. Rousseau, 1998: 68-76).

Mas essa vantagem comparativa, constituída pelas instituições livres, pela profusão de associações civis e políticas e pelo exercício dos direitos políticos em todos os âmbitos da sociedade, estabelece uma batalha cotidiana contra os efeitos negativos do avanço atropelador e irresistível da igualdade. Uma igualdade de condições que pode nos levar à liberdade ou nos fazer despencar na tirania.

Falta-nos saber se teremos uma República agitada ou uma República tranqüila, uma República regular ou uma República irregular, uma República pacífica ou uma República guerreadora, uma República liberal ou uma República opressora, uma República que ameace os direitos sagrados da propriedade e da família ou uma República que os reconheça e os consagre [...] Conforme tenhamos a liberdade democrática ou a tirania democrática, diferente será o destino do mundo (Tocqueville, 2001: 4 – Tomo I).

Não nos preocupa aqui encontrar fórmulas que garantam a persistência de mecanismos aristocráticos sob as novas condições de igualdade, tal como pretendeu Tocqueville, mas sim refletir acerca do valor de alguns deles para o fortalecimento da cidadania no nosso final de século. Reflexão ainda mais pertinente em se tratando do contexto argentino, toda vez que um olhar sobre as últimas décadas revela a sua profunda degradação. Degradação que, diferentemente da colocada por Tocqueville, está associada parcialmente à crescente desigualdade social. Feitos esses breves comentários, podemos nos dedicar ao tratamento que Tocqueville realiza da opinião pública e seus efeitos.

Necessariamente, deve-se partir da noção de soberania do povo tal como é definida no capítulo IV da primeira parte do Tomo I de *A Democracia na América*: um poder onímodo que o povo possui ainda sobre as instituições, e que permite que a maioria, através de suas opiniões, preconceitos e paixões, se imponha sem obstáculos:

lá a sociedade age por si e sobre si mesma. Só há força em seu seio [...] O povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo. Ele é a causa e o fim de todas as coisas. Tudo provém dele e tudo nele se absorve (Tocqueville, 2001: 68 – Tomo I).

É importante destacar que as formas em que essa maioria se expressa se afastam radicalmente das manifestações cognitivo-rationais que mencionamos mais acima. Pelo contrário, essas opiniões são produto de um povo que sente mais do que raciocina, e essa mesma paixão, que costuma ser momentânea, o afasta dos desígnios permanentes, sacrificados em seu altar.

A propensão que leva a democracia a obedecer, em política, mais a sentimentos do que raciocínios, e a abandonar um projeto longamente amadurecido pela satisfação de uma paixão momentânea (Tocqueville, 2001: 267 – Tomo I).

Essa opinião pública conforma uma espécie de religião, cujo profeta é a maioria (Tocqueville, 1985: 16 – Tomo II). Religião que, como qualquer outra, atua como uma força moral que traça um cerco sobre o pensamento, exercendo uma espécie de violência intelectual.

Na América, a maioria traça um círculo formidável em torno do pensamento [...] Grilhões e carrascos são instrumentos grosseiros. Que a tirania empregava outrora [...] Os príncipes tinham, por assim dizer, materializado a violência; as repúblicas democráticas de nossos dias tornaram-na tão intelectual quanto a vontade humana que ela quer coagir [...] para chegar à alma, atingia grosseiramente o corpo; e a alma, escapando desses golpes, se elevava gloriosa acima dele (Tocqueville, 2001: 299 – Tomo I).

Aqui está claramente definida a relevância da noção de opinião pública em Tocqueville. A opinião é um dos poderes centrais dos quais a maioria goza para exercer sua onipotência e facilitar aquilo que o autor define como “vícios democráticos”: instabilidade legislativa e administrativa.

Esse poder se cristaliza no que Elizabeth Noelle-Neumann, seguindo Tocqueville, define como “espiral de silêncio”: a capacidade da opinião pública de condenar ao silêncio aquele que não coincidir com a opinião supostamente sustentada pela maioria.

Quando se aproximar de seus semelhantes, eles fugirão de você como de um ser impuro, e os que acreditarem em sua inocência, mesmo estes o abandonarão, porque os outros fugiriam dele por sua vez (Tocqueville, 2001: 299 – Tomo I).

DAS AUTORIDADES EM MATÉRIA DE OPINIÃO

Mas qual é o sustento social dessa onipotência, desse poder que mata socialmente? Tocqueville, mais uma vez, o atribui à igualdade de condições. A uniformidade dos cidadãos conduz à inexistência de notáveis, personalidades ou autoridades fora do comum (o que, na linguagem to-

cquevilleana, deve-se associar imediatamente ao conceito de aristocratas) que possam estabelecer o que hoje denominaríamos “correntes de opinião”. Não há líderes de opinião. Se não há critérios qualitativos de distinção ou se estes são rechaçados porque se renega dos privilégios, então, só nos resta apelar aos critérios quantitativos. Se não há grandes homens, pode haver maiorias. Se a maioria manifesta uma opinião, e todos somos membros dessa multidão de homens iguais, é lógico que confiemos no pronunciamento, na opinião da maioria, e deixemos que ela guie nossa razão individual.

Não apenas a opinião comum é o único guia que resta para a razão individual entre os povos democráticos, como possui, entre esses povos, uma força infinitamente maior do que em qualquer outro. Nos tempos de igualdade, os homens não têm nenhuma fé uns nos outros, por causa da sua similitude; mas essa mesma similitude lhes proporciona uma confiança quase ilimitada no juízo do público, porque não lhes parece verossímil que, tendo todos luzes idênticas, a verdade não se encontre na maioria (Tocqueville, 2001: 11 – Tomo II).

Essa razão individual não só parte da premissa de desconfiar das autoridades indiscutidas, mas também pretende ser fonte de verdade em todo o campo do conhecimento, pois nada pode superar os limites da inteligência individual (Tocqueville, 2001: Tomo II).

Mas essa razão individual, presa a tais imperativos, disposta a avaliar cada assunto por si mesmo, encontra rapidamente obstáculos que o próprio Tocqueville se ocupa de assinalar. Em primeiro lugar, é objetivamente impossível considerar cada questão para se formar um juízo próprio, o que leva os homens a aceitarem as idéias dadas que provém de terceiros.

Se o homem fosse forçado a provar a si próprio todas as verdades de que se vale todos os dias, não acabaria nunca [...] como não tem tempo, por causa do curto período da vida, nem faculdade para assim agir [...] é reduzido a dar por certa uma porção de fatos e de opiniões que não teve nem o vagar nem a possibilidade de examinar e verificar por si mesmo, mas que outros encontraram ou que a multidão adota (Tocqueville, 2001: 9 e 10 – Tomo II).

Em segundo termo, a própria igualdade de condições conduz a idéias análogas.

As principais opiniões dos homens se tornam semelhantes à medida que as condições se vão assemelhando. Esse me parece ser o fato geral e permanente; o resto é fortuito e passageiro (Tocqueville, 2001: 323 – Tomo II).

Em terceiro lugar, o muito norte-americano gosto pelo bem-estar, e o trabalho necessário para obtê-lo, os ocupam tanto que os impedem de pensar e se entusiasmar com as idéias;

A vida transcorre aí no meio do movimento e do barulho, e os homens se entregam a tal ponto à ação que lhes resta pouco tempo para pensar [...] o ardor que introduzem nos negócios os impede de se inflamar pelas idéias (Tocqueville, 2001: 324 e 325 – Tomo II).

Igualmente, esse ardor pelos negócios recorta o tempo livre necessário para que o povo possa se elevar sobre certo nível cultural, o que, na leitura tocquevilleana, constitui uma condição necessária para que ele possa avaliar os meios necessários para obter seus fins (Tocqueville, 2001: Tomo I).

Por último, a igualdade não só os conduz à uniformidade de idéias, mas também gera dois efeitos adicionais: suscita menos pensamento e, em última instância, pode levar o homem a não pensar por si mesmo.

E percebo como, sob o império de certas leis, a democracia ampliaria a liberdade intelectual que o estado social democrático favorece, de tal sorte que [...] o espírito humano se encadearia estreitamente às vontades gerais da maioria (Tocqueville, 2001: 13 – Tomo II).

Tal é o peso da opinião majoritária sobre o indivíduo, que tem a capacidade de convertê-lo não apenas num pária sumido no silêncio, como também num ser obrigado a duvidar de si mesmo e dos seus próprios direitos quando sua opinião é atacada pela maioria.

Não descobrindo nada que o eleve muito acima deles e deles o distingua, desconfia de si próprio se eles o combatem; não apenas duvida de suas forças, mas chega a duvidar até de seu direito, [...] A maioria não necessita forçá-lo; ela o convence (Tocqueville, 2001: 326 – Tomo II).

Após a glorificação da razão individual, tão comum no pensamento liberal clássico, emerge aqui uma percepção mais refinada e concreta, assinalando os limites e obstáculos daquela. Como é que podemos avaliar, hoje, à luz dessa contribuição tocquevilleana, o sentido das pesquisas de opinião e sua crescente legitimidade? Como julgaríamos a influência dos meios de comunicação sobre essas opiniões? Como será que o faria Tocqueville, para quem a mídia de seu tempo impedia mais males do que os bens que gerava, mas num contexto no qual a impossibilidade de transformá-los em fonte de lucro os tornava fatores de escasso poder? “Aprecio-a [a liberdade de imprensa] em consideração muito mais pelos males que ela impede do que pelos bens que ela faz” (Tocqueville, 2001: 207 – Tomo I).

IMPrensa E ASSOCIAÇÕES

As perguntas que fecham o ponto anterior não são ociosas, uma vez que o presente papel dos meios de comunicação goza de uma legitimidade de poucas vezes vista, além de ser terrivelmente magnificada (Muraro, 1998; Ramonet, 1998).

No caso particular do nosso país, essa legitimidade é explicada pela própria mídia e pelos analistas mais conspícuos, a partir da constatação que a cidadania efetua de que os meios de comunicação são a única garantia frente à degradação do sistema institucional. Em definitiva, essa explicação, que já se tornou um lugar comum e, portanto, é fraca, não faz mais que reiterar o que o próprio Tocqueville assinalara ao se referir às bondades da imprensa: esta é a única garantia de liberdade e segurança quando o poder viola a lei e ninguém pode recorrer à justiça. Seria justo assinalar, também, que a analogia poderia ser completa se os meios de comunicação tivessem efetivamente sido tal garantia quando, na Argentina, a liberdade, a segurança e a vida corriam perigo diante de um poder que não só violava a lei. Independentemente dessa apreciação, a liberdade de imprensa continua sendo, para o nosso autor, e para os nossos comunicadores, uma garantia para ao estado de direito liberal. Mas não só isso.

Com efeito, Tocqueville destaca outro papel da imprensa, desta vez em relação às opiniões: consegue que os povos se apeguem a elas por convicção e orgulho, o que permite que sejam mais duradouras (Tocqueville, 2001: Tomo I). Apesar desse poder que ele adjudica aos jornais, nosso autor não se priva de assinalar tanto um limite quanto uma possibilidade de superá-lo. Esse limite se erige a partir dos interesses materiais dos homens, cuja visibilidade, permanência e materialidade os fazem inexprugnáveis como critério de decisão frente à dúvida entre opiniões.

em dúvida quanto às opiniões, os homens acabam prendendo-se unicamente aos instintos visíveis, mais apreensíveis e mais permanentes por natureza do que as opiniões (Tocqueville, 2001: 216 – Tomo I).

Esse obstáculo ao poder da imprensa parece, no entanto, encontrar uma instância na qual pode ser superado com sucesso. É o momento no qual os jornais se unem e conseguem se transformar num poder que faz a opinião ceder.

Quando um grande número de órgãos da imprensa consegue caminhar no mesmo sentido, sua influência se torna, com o tempo, quase irresistível, e a opinião pública, atingida sempre do mesmo lado, acaba cedendo a seus golpes (Tocqueville, 2001: 214 – Tomo I).

Estaria um monopólio jornalístico em condições de conseguir tal feito? Em pouco tempo deveremos estar em condições de responder a essa pergunta.

Aos olhos de Tocqueville, nesse conceito de igualdade de condições, a imprensa reúne outras virtudes que lhe permitem desempenhar o papel que, nas sociedades aristocráticas, era cumprido pelos indivíduos proeminentes. Com efeito, são os jornais os que, ao expor idéias presentes em indivíduos separados, lhes permitem se reunir e, até certo ponto, os obrigam a isso, na medida em que os persuadem de que a união é a condição necessária para servir a seus interesses particulares.

Surge um jornal que expõe aos olhares o sentimento ou a idéia que se havia apresentado simultânea, mas separadamente, a cada um deles. Todos logo se dirigem para essa luz [...] por fim se encontram e se unem (Tocqueville, 2001: 138 – Tomo II).

Por sua vez, essa necessidade de se associar que a imprensa gera nos indivíduos é o que retroalimenta os jornais, que aumentam junto com essa necessidade (Tocqueville, 200: Tomo II).

Estas apreciações devem ser matizadas no momento de empregá-las na análise da cena midiática contemporânea, dado que correspondem a uma etapa pretérita, na qual os jornais respondiam ao modelo de imprensa partidarista. O importante aqui é reter essa noção tocquevilleana do valor positivo atribuído à imprensa e às associações em sua busca de instâncias da sociedade que evitem a queda na tirania. As associações, que Tocqueville divide em civis e políticas, têm a virtude de substituir os homens poderosos eliminados pela igualdade de condições. A tal ponto chega a importância adjudicada às associações (e, por equivalência, aos seus saudosos aristocratas), que encontra na proporcionalidade entre estas e no desenvolvimento da igualdade a garantia da aquisição e conservação da civilização.

Para que os homens permaneçam ou se tornem civilizados, é necessário que entre eles a arte de se associar se desenvolva e se aperfeiçoe na mesma proporção que a igualdade de condições (Tocqueville, 2001: 136 – Tomo II).

Não discutiremos aqui se a definição dos termos da proporcionalidade é acertada. Mas compartilharemos a preocupação tocquevilleana pelo desenvolvimento das associações, por entendermos, como Marx, que estas representam a vida da sociedade civil frente a um Estado decidido a expropriar suas funções e condená-la à heteronomia mediante a extinção de suas associações. Não é casual a referência a Marx, dado que, tanto o oriundo de Tréveris como o nosso autor em questão, lêem o crescimento do Estado como uma ameaça. Com efeito, basta tomar o Tomo II, segunda parte, capítulo V, para encontrar o comentário sobre a tendência do poder político a suplantear as associações, o que põe em

perigo a moral e a inteligência do povo, na medida em que esta se desenvolve na ação recíproca entre os homens.

A moral e a inteligência de um povo democrático não correriam menores perigos do que seu negócio e sua indústria, se o governo tomasse em toda a parte o lugar das associações (Tocqueville, 2001: 134 – Tomo II).

É tal o desenvolvimento do Estado francês do século dezoito, que ambos os autores coincidirão na sua análise desse monstro que, nas palavras de Marx, penetra todos os poros da sociedade civil (Marx, 1985: 146-147; Tocqueville, 1998: 143-161). Entretanto, o que, para Marx, é uma consequência dos requerimentos da burguesia francesa e sua dominação de classe, para Tocqueville, será produto da uniformidade dos cidadãos no marco da sociedade democrática. Esses homens livres, iguais e fracos, perdidos numa massa homogênea, não só desejam uma legislação uniforme, como também pretendem um poder único e central. Esses homens iguais se negam a outorgar privilégios, com uma única exceção: aqueles que outorgam à própria sociedade, por sobre seus direitos individuais, privilégios que se cristalizam nesse poder único e central, sobre o qual não se disputa.

Isso dá naturalmente aos homens dos tempos democráticos uma elevada opinião dos privilégios da sociedade e uma idéia humílima dos direitos do indivíduo [...] Todos concebem o governo sob a imagem de um poder único, simples, providencial e criador (Tocqueville, 2001: 360 e 362 – Tomo II).

Frente a esse poder centralizado, erguem-se as associações, última casamata da sociedade civil frente ao Estado. A associação, novamente, nasce da debilidade desses iguais, que encontram nela um poderoso instrumento, e o único disponível, para gerar o poder necessário que lhes permita defender a liberdade.

se cada cidadão, à medida que se torne individualmente mais franco e, por conseguinte, mais incapaz de preservar isoladamente sua liberdade, não aprendesse a arte de se unir a seus semelhantes para defendê-la, a tirania cresceria necessariamente com a igualdade (Tocqueville, 2001: 131 – Tomo II).

Esse mesmo instrumento, em sua versão política, é o que ensina a subordinar os interesses e esforços particulares a uma lógica da ação coletiva, pela qual as associações funcionam como grandes escolas gratuitas nas quais os cidadãos vão sendo polidos cotidianamente. Estes, que começaram a se agrupar a partir dos pequenos assuntos, naturalmente se deslocam para os mais relevantes: das associações civis às políticas (Tocqueville, 2001: Tomo II).

Chegamos ao momento em que o político aparece no marco do conceito de instituições livres. Novamente, Tocqueville parte da igualdade, condição que suscita o gosto por obedecer apenas a própria vontade e, portanto, o gosto pela liberdade política e pelas instituições livres. Em sua modalidade municipal, essas instituições favorecem a arte de ser livre e, portanto, são uma das causas que mantêm a República Democrática dos Estados Unidos.

Três coisas parecem-me concorrer mais que todas as outras para a manutenção da república democrática [...] a Segunda nas instituições comunais, que moderando despotismo da maioria, proporcionam de uma só vez ao povo o gosto da liberdade e a arte de ser livre (Tocqueville, 2001: 337 – Tomo I).

BEM-ESTAR MATERIAL, CLASSE MÉDIA E COISA PÚBLICA

A igualdade, porém, como já sabemos em se tratando de Tocqueville, também abre outros caminhos. Por um lado, servidão. Por outro, rebelião e independência política. No entanto, estas duas últimas não geram efeitos uniformes. Nosso autor esclarece que elas podem assustar os timoratos, e que é nesse ponto que a análise retorna novamente ao espaço social democrático (Tocqueville, 2001: Tomo II).

Já assinalamos mais acima que as instituições livres e as associações estabeleciam uma batalha permanente com a igualdade de condições. Não é diferente o que Tocqueville destaca no título do capítulo XIV da segunda parte do Tomo II: “Como a atenção aos prazeres materiais, à liberdade e aos assuntos públicos se unem no espírito dos americanos”. Ali desenvolve essa contradição entre o gosto pela liberdade dos povos industriais e comerciais e a debilidade desses mesmos povos diante de um senhor que venha lhes garantir seus interesses materiais. *Finanças* é uma palavra de escravos, comentaria Rousseau de passagem (Rousseau, 1998:118-119).

A paixão pelo material, o desejo de possuir objetos e o temor permanente a perdê-los é geral, mas, principalmente, é uma paixão da classe média.

Busco uma paixão que seja natural a homens que a obscuridade da origem ou a mediocridade da fortuna excitam e limitam, e não encontro uma mais apropriada do que o gosto pelo bem-estar. A paixão pelo bem-estar material é essencialmente uma paixão de classe média; ela cresce e se amplia com essa classe; torna-se preponderante com ela. É a partir dessa classe que alcança os níveis superiores da sociedade e desce até o seio do povo (Tocqueville, 2001: 156 e 157 – Tomo II).

É algo fartamente conhecido por nós. A trágica paixão daqueles que, ao preço da liberdade, obtêm a ordem, requisito indispensável para a preservação do bem-estar.

Esse gosto particular que os homens dos tempos democráticos têm pelas fruições materiais não é naturalmente oposto à ordem; ao contrário, ele necessita com freqüência da ordem para se satisfazer (Tocqueville, 2001: 160 – Tomo II).

Uma paixão que negocia direitos, liberdades e cidadania em troca de estabilidade. Essa paixão materialista que prefere a tutela diante do pior distúrbio político. Uma paixão que Marx observa na burguesia (Marx, 1985: 185-9) e Tocqueville destaca nas classes médias. O que podemos esperar da confluência de ambos os setores sociais nessa mesma paixão?

Nosso aristocrata busca um respiro e logo o encontra. Agora que a igualdade de condições foi imposta, todos têm alguma coisa a conservar e pouco a adquirir. Nesse cenário, as revoluções se fariam menos freqüentes e, portanto, não se terá feito muito pela paz no mundo. Tranqüilizai-vos, os espectros não retornarão.

Entre esses dois extremos de sociedades democráticas encontra-se uma multidão incalculável de homens quase iguais, que, sem ser precisamente nem ricos nem pobres, possuem bens suficientes para desejar a ordem e não têm bens em tal quantidade que provoque a cobiça (Tocqueville, 2001: 316 – Tomo II).

Entretanto, se quem tem algo a conservar renega das revoluções, quem são os destinados a se rebelar? Tocqueville nos responde, antecipando-se a Marx: somente se rebelam aqueles que não têm nada a perder –além de suas correntes, acrescentaria “Mohr” (Tocqueville, 2001: Tomo I).

Nesse contexto, no qual a mediocridade do desejo cresce, as pequenas ocupações tiram força da ambição e os homens perdem o seu orgulho.

Confesso que temo muito menos, para as sociedades democráticas, a audácia do que a mediocridade dos desejos; o que me parece mais temível é que, no meio das pequenas ocupações incessantes da vida privada, a ambição perca seu impulso e sua grandeza [...] Longe, pois, de acreditar que seja necessário recomendar a nossos contemporâneos a humildade, gostaria que se fizesse o esforço de dar a eles uma idéia mais vasta de si mesmos e de sua espécie. A humildade não lhes é sadia; o que mais lhes falta, na minha opinião, é orgulho. Eu cederia de bom grado muitas de nossas pequenas virtudes em troca desse vício (Tocqueville, 2001: 309 – Tomo II).

Aferroados por seus interesses domésticos, os indivíduos se tornam imunes às poderosas emoções públicas que, embora turvem os povos, também os renovam (Tocqueville, 1985: 223 – Tomo II). Dessas emoções pú-

blicas depende qualquer projeto de transformação para conseguir desarraigar idéias concebidas pela maioria tirânica da qual falou Tocqueville.

Creio ser muito difícil suscitar o entusiasmo de um povo democrático por uma teoria qualquer que não tenha uma relação visível, direta e imediata com a prática cotidiana da sua vida. Tal povo, portanto, não abandona facilmente suas antigas crenças. Porque é o entusiasmo que precipita o espírito humano fora dos caminhos traçados e que faz as grandes revoluções políticas (Tocqueville, 2001: 325 – Tomo II).

À GUIA DE FECHAMENTO

No início deste trabalho, assinalamos a confiança depositada por Marx naquelas ferramentas que a burguesia forjara, e que logo se transformariam em suas mortais inimigas. Sabemos que ele somou a isto um prognóstico associado ao desenvolvimento capitalista, que previa a crescente desaparecimento dos setores médios e a cisão da sociedade em duas classes claramente enfrentadas. Nessa conjunção, potenciavam-se as condições de possibilidade de uma transformação revolucionária que acabasse com o sistema capitalista. A cento e cinquenta anos dessas presunções, o capitalismo não só goza de uma boa saúde relativa, como também consegue fazê-lo no contexto de uma crescente polarização social. Apesar disso, a persistência da cultura do bem-estar material, de que nos falou Tocqueville, continua constituindo tanto uma barreira às possibilidades de mudança quanto um dos fatores centrais da degradação do espaço da cidadania e a opinião pública. Esse afã pelo bem-estar material tem nos conduzido à molície dos prazeres permitidos, se é que podemos nos permitir os mesmos, e nos afasta do impulso necessário para fortalecer a cidadania, que hoje só pode se concretizar por meio de uma grande transformação social.

Tocqueville nos mostrou os obstáculos que deverão ser superados para levar a bom porto essa grande empreitada, mas também nos revelou as ferramentas disponíveis. As associações, pois delas se trata, podem oferecer o espaço a partir do qual revitalizar a cidadania e retornar ao espaço público. São elas as que poderão nos fazer regressar da impotência: as que nos devolverão as forças perdidas, não frente a um Estado onipresente, pois este não existe, mas diante de um mercado onipotente e um Estado desentendido.

Enquanto os ensinamentos ficarem alojados no desvão da teoria, dificilmente conseguiremos empunhar essas ferramentas. Continuaremos, então, reclusos em nossas esferas privadas e afastados da praça pública. Nossas palavras só falarão de “finanças”, com a voz do escravo.

BIBLIOGRAFIA

- Berman, Marshall 1988 (1982) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Habermas, Jürgen 1994 (1962) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: GG MassMedia).
- Marx, Carlos 1985 (1852) “El Dieciocho Brumario de Luís Bonaparte” em Marx, Carlos *El manifiesto comunista y otros ensayos* (Madri: Sarpe).
- Marx, Carlos e Engels, Federico 1987 (1844) *La ideología alemana* (México: Grijalbo).
- Monzón, Cándido 1996 *Opinión pública y comunicación política. La formación del espacio público* (Madri: Tecnos).
- Muraro, Heriberto 1998 (1997) *Políticos, periodistas y ciudadanos. De la videopolítica al periodismo de investigación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Negri, Antonio 1994 *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madri: Libertarias/Prodhufl).
- Noelle-Neumann, Elizabeth 1995 (1984) *La espiral de silencio. Opinión pública: nuestra piel social* (Barcelona: Paidós).
- Price, Vincent 1994 (1992) *La opinión pública. Esfera pública y comunicación* (Barcelona: Paidós).
- Ramonet, Ignacio 1998 *La tiranía de la comunicación* (Madri: Editorial Debate).
- Rousseau, Jean Jacques 1998 (1762) *Del contrato social* (Madri: Alianza Editorial).
- (De) Tocqueville, Alexis 2001 (1835) *A Democracia na América* (2 Tomos) (São Paulo: Martins Fontes).
- (De) Tocqueville, Alexis 1998 (1856) *El Antiguo Régimen y la Revolución* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Zetterbaum, Marvin 1996 (1987) “Alexis de Tocqueville” em Strauss, Leo e Cropsy, Joseph (comp.) *Historia de la filosofía política*, (México: Fondo de Cultura Económica).

OUTRAS PUBLICAÇÕES DO CLACSO

- Boron [org.]
Filosofia política contemporânea
Controvérsias sobre civilização, império e cidadania
- *Socialist Register* 2004
O novo desafio imperial
- Lander [org.]
A colonialidade do saber
Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas
- Ceceña [org.]
Hegemonias e Emancipações no século XXI
- Boron [org.]
Nova hegemonia mundial
Alternativas de mudança e movimentos sociais
- Ayerbe
O Ocidente e o “Resto”
A América Latina e o Caribe na cultura do Império
- Boron
Império & Imperialismo
Uma leitura crítica de Michael Hardt e António Negri

- Ivo
Metamorfoses da questão democrática
Governabilidade e pobreza
- Mirza [comp.]
Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina:
la construcción de nuevas democracias
- Correa y Girón [comps.]
Reforma financiera en América Latina
- Boron y Lechini [comps.]
Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico
Lecciones desde Asia, África y América Latina
- *Problemas del Desarrollo* [Edición Cono Sur] Vol. 1 N° 1
Revista latinoamericana de economía
- *Nómadas* N° 24
Género y políticas públicas: desafíos de la equidad
- Alimonda [comp.]
Los tormentos de la materia
Aportes para una ecología política latinoamericana
- de Grammont [comp.]
La construcción de la democracia en el campo latinoamericano
- Sotolongo Codina y Delgado Díaz
La revolución contemporánea del saber y la complejidad social
Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo
- Fernández Retamar
Pensamiento de nuestra América
Autorreflexiones y propuestas
- Ceceña [coord.]
Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado
- OSAL N° 18
Los movimientos sociales. De Porto Alegre a Caracas
Dominación imperial y alternativas
Revista del Programa del Observatorio Social de América Latina de CLACSO
- Sautu, Boniolo, Dalle y Elbert
Manual de metodología
Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología

- *Socialist Register* 2005
El imperio recargado
- Mato [comp.]
Cultura, política y sociedad
Perspectivas latinoamericanas
- Cimadamore, Dean and Siqueira [eds.]
The poverty of the state
Reconsidering the role of the state in the struggle against global poverty
- Gentili y Levy [comps.]
Espacio público y privatización del conocimiento
Estudios sobre políticas universitarias en América Latina
- Hemer and Tufte [eds.]
Media and Global Change
Rethinking Communication for Development
- Alvarez Leguizamón [comp.]
Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe
Estructuras, discursos y actores
- de la Garza Toledo [comp.]
Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina
- Boron and Lechini [eds.]
Politics and Social Movements in an Hegemonic World
Lessons from Africa, Asia and Latin America
- Sastre
La Batalla de los Intelectuales
O Nuevo Discurso de las Armas y las Letras
- CTERA, CNTE, Colegio de Profesores, AFUTU-FENAPES y LPP
Las reformas educativas en los países del Cono Sur
Un balance crítico
- Dávalos [comp.]
Pueblos indígenas, estado y democracia
- Estay y Sánchez [coords.]
El ALCA y sus peligros para América Latina
- Sousa Santos
Reinventar la democracia. Reinventar el estado

- Estay Reyno [comp.]
La economía mundial y América Latina
Tendencias, problemas y desafíos
- Schuster
Explicación y predicción
La validez del conocimiento en ciencias sociales [reedición]
- Piñeiro
En busca de la identidad
La Acción Colectiva en los conflictos agrarios de América Latina
- Giarracca y Levy [comps.]
Ruralidades latinoamericanas
Identidades y luchas sociales
- Fernández Retamar
Todo Caliban
- Toussaint
La bolsa o la vida
Las finanzas contra los pueblos
- Golbert
¿Hay opciones en el campo de las políticas sociales?
El caso del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires
- Grimson [comp.]
La cultura en las crisis latinoamericanas
- Babini y Fraga
Bibliotecas Virtuales para las Ciencias Sociales
- Sader
La Venganza de la Historia
Hegemonía y contra-hegemonía en la construcción de un nuevo mundo posible
- Boron, Gambina y Minsburg [comps.]
Tiempos violentos
Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina
- Gómez [comp.]
América Latina y el (des)orden global neoliberal
Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas
- Chiapas N° 16
[Edición Argentina]

- Torres Ribeiro [comp.]
El rostro urbano de América Latina
- Guerrero Cazar y Ospina Peralta
El poder de la comunidad
Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos
- Riquelme
Los sin tierra en Paraguay
Conflictos agrarios y movimiento campesino
- Seoane [comp.]
Movimientos sociales y conflicto en América Latina
- De Barbieri
Género en el trabajo parlamentario
La legislatura mexicana a fines del siglo XX
- de la Garza Toledo y Salas [comp.]
Nafta y Mercosur
Procesos de apertura económica y trabajo
- Boron
Estado, capitalismo y democracia en América Latina
- Sader y Gentili [comps.]
La trama del neoliberalismo
Mercado, crisis y exclusión social
- Boron [comp.]
Filosofía política contemporánea
Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía
- Alabarces [comp.]
Futbologías
Fútbol, identidad y violencia en América Latina
- Mollis [comp.]
Las universidades en América Latina:
¿reformadas o alteradas? La cosmética del poder financiero
- Gadotti, Gómez y Freire [comps.]
Lecciones de Paulo Freire
Cruzando fronteras: experiencias que se completan
- Briceño-León [comp.]
Violencia, sociedad y justicia en América Latina

- Levy [comp.]
*Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano:
lecturas políticas*
- Schorr, Castellani, Duarte y Debrott Sánchez
*Más allá del pensamiento único
Hacia una renovación de las ideas económicas en América Latina
y el Caribe*
- Singer
*Izquierda y derecha en el electorado brasileño:
la identificación ideológica en las disputas presidenciales de 1989 y 1994*
- López Maya
*Protesta y cultura en Venezuela:
los marcos de acción colectiva en 1999*
- Mato [comp.]
*Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas
en cultura y poder*
- Boron y de Vita [comps.]
*Teoría y filosofía política
La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*
- Alimonda [comp.]
*Ecología política
Naturaleza, sociedad y utopía*
- Gambina [comp.]
*La globalización económico-financiera
Su impacto en América Latina*
- Ceceña y Sader [comp.]
*La guerra infinita
Hegemonía y terror mundial*
- de la Garza Toledo y Neffa [comp.]
El futuro del trabajo. El trabajo del futuro
- de la Garza Toledo [comp.]
Los sindicatos frente a los procesos de transición política
- Barrig
*El mundo al revés:
imágenes de la mujer indígena*

- Torres [comp.]
Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI
- Lanzaro [comp.]
Tipos de presidencialismo y coaliciones políticas en América Latina
- Mato [comp.]
Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2
- Mato [comp.]
Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización
- de Sierra [comp.]
Los rostros del Mercosur
El difícil camino de lo comercial a lo societal
- Seoane y Taddei [comp.]
Resistencias mundiales
De Seattle a Porto Alegre
- Sader [comp.]
El ajuste estructural en América Latina
Costos sociales y alternativas
- Ziccardi [comp.]
Pobreza, desigualdad social y ciudadanía
Los límites de las políticas sociales en América Latina
- Midaglia
Alternativas de protección a la infancia carenciada
La peculiar convivencia de lo público y privado en el Uruguay
- Giarracca [comp.]
¿Una nueva ruralidad en América Latina?
- Boron [comp.]
Teoría y filosofía política
La tradición clásica y las nuevas fronteras
- Boron
Tras el búho de Minerva
Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo

Impresso no mês de julho de 2006
em Cromosete Gráfica e Editora Ltda.
Rua Uhland, 307 - Vila Ema
03283-000 - São Paulo - SP, Brasil
Primeira impressão, 1.500 exemplares

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2006
en los talleres de Cromosete Gráfica e Editora Ltda.
Rua Uhland, 307 - Vila Ema
03283-000 - São Paulo - SP, Brasil
Primera impresión, 1.500 ejemplares

Impresso no Brasil