

## A moral da história\*

Vinicius de Figueiredo\*\*

**Resumo:** A despeito de tudo o que os separa, Constant e Hegel têm em comum o diagnóstico conforme o qual a inovação da política moderna frente a sua forma clássica consiste em que, nela, a liberdade se realiza indiretamente: ela requer, respectivamente, o mercado ou o Estado. Argumentamos de início que 1) o motivo dessa convergência de fundo é a compreensão moderna da política como âmbito no qual a consciência moral, tornada privada no limiar do Esclarecimento, adquire sua expressão pública; 2) o êxito dessa expressão é assegurado, nestes dois autores, pela filosofia da história, no que revelam sua proximidade a Kant. Ocorre que o vínculo entre modernidade e moralidade foi reinterpretado à luz da crise da teleologia, como ilustram os dois paradigmas teóricos examinados no passo seguinte deste ensaio: a sociologia positiva e a teoria do discurso. A referência feita a estas duas vertentes visa indagar até que ponto tais alternativas ao modelo teleológico dão conta dos problemas que o suscitaram.

**Palavras-chave:** Estado – mercado – teleologia – discurso

### I

É conhecida a distinção proposta por Benjamin Constant entre a liberdade dos Antigos e a liberdade dos Modernos. A liberdade moderna define-se negativamente: ela reside em agir sem ser limitado pelo Estado. A dos Antigos, positivamente: ela passa pelo exercício ativo, direto e cole-

---

\* Esse texto foi apresentado no Colóquio “O conceito de Estado na filosofia política moderna e contemporânea”, realizado em Curitiba, em abril de 1999. A versão final beneficiou-se de sua discussão junto ao grupo “Fundamentos da política – Ensaio sobre a política de Aristóteles”, coordenado por Alberto Alonso Munoz, no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), em junho de 2001.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

tivo da política por cada cidadão da *polis*. Para Constant, estas duas liberdades são exercidas em domínios opostos. Enquanto entre os Antigos a intervenção do indivíduo nas questões públicas tinha por contrapartida sua escravidão nos assuntos privados, submetidos ao controle coletivo, entre os Modernos a liberdade que o indivíduo exerce na vida privada tem por contrapartida o fato de que ele se vê despojado da faculdade de intervir efetivamente nos assuntos públicos.

Para Constant, porém, esta limitação moderna não faz problema, pois ela é concomitante a uma modificação relativa à natureza do governo. Ao invés do que ocorria na *polis*, o governo moderno não requer dos cidadãos sua deliberação sobre os assuntos públicos, que tampouco a reivindicam. E este desinteresse mútuo entre os particulares e sua representação pública é mais que bem vindo, pois, na vida moderna, a instituição de “uma vida feliz e honrosa” prescinde do Estado. A peripécia do texto reside nisto: a faculdade de escolha de cada particular, que constituiria “um crime e um sacrilégio para os antigos” (CONSTANT 6, p. 11), tornou-se o instrumento principal da realização do bem comum. A mudança tem uma razão precisa, que reside na importância assumida pelo comércio nos tempos modernos.

“O comércio dá à propriedade uma qualidade nova: a circulação; sem circulação, a propriedade não é mais que usufruto; a autoridade pode sempre influir no usufruto, pois pode impedir o gozo dele; mas a circulação põe um obstáculo invisível e invencível a essa ação do poder social” (CONSTANT 6, p. 22).

É notável a maneira como Constant antevê, nessa linha de raciocínio, o tema da subordinação do Estado ao capital, em voga hoje em dia:

“a força é inútil, o dinheiro esconde-se ou foge; todas as operações do Estado ficam suspensas. O crédito não tinha a mesma influência entre os antigos; seus governos eram mais fortes que os particulares; em nossos dias esses são mais fortes que os poderes políticos; (...) para se obter os favores da riqueza, é preciso servi-la” (CONSTANT 6, p. 22).

Seria incorreto, todavia, ver aqui qualquer premeditação dos temas da ciência política atual. Convergindo, embora com diagnósticos contemporâneos, sobre o modo pelo qual a circulação do capital redefine as incumbências tradicionalmente assumidas pelo Estado, Constant difere delas no essencial. Para ele, a emancipação do econômico diante do estatal atesta que a liberdade moderna dispensa o Estado para se realizar *politicamente*. Não custa acentuar o que se segue deste diagnóstico: em sua matriz, o pensamento liberal exprime um engajamento com a politização das relações sociais, situando-se, nesta medida, nos antípodas do que, a crer em um número expressivo de análises recentes, constitui a principal ameaça do mercado à política. Para Constant, ao contrário, a redução da ação estatal é o que torna possível a política.

Em vista disso, tem-se dito que o liberalismo clássico foi a ideologia de um processo cujas consequências reais só agora se tornaram explícitas. Vai noutra linha a retrospectiva proposta aqui. Ao invés de buscar no liberalismo clássico a origem das políticas neoliberais, por que não examinar se a diferença que os separa não termina por revelar a premissa comum sobre a qual, por um bom tempo, operou a alternativa clássica entre Estado e mercado? Constant oferece-nos o parâmetro: ao investir o mercado de suas prerrogativas sem abrir mão da tese de que a política é a realização pública da liberdade, ele incita-nos a ver em seu argumento a variante de uma matriz especulativa mais ampla, cujas premissas, hoje problematizadas, foram partilhadas por adversários e partidários do Estado. Pode bem ser que, a despeito da atualidade da retórica liberal, estejamos assistindo, ao invés do aprofundamento do liberalismo clássico, à desaparecimento da linguagem na qual ele se constituiu.

## II

Nada mais avesso ao liberalismo de Constant do que a tese hegeliana de que a liberdade só se realiza no Estado. A crítica de Hegel à filosofia prática kantiana gira em torno desse ponto: Kant, e depois dele, Fichte, teriam se contentado em assimilar a liberdade à consciência moral individual e, detendo-se em sua dimensão subjetiva, teriam ignorado a necessi-

dade de ultrapassar tais limites rumo à eticidade, na qual entra em cena o Estado. Como, então, sugerir que alguma cumplicidade una a *Filosofia do direito* com o argumento de Constant?

Ao definir a eticidade como ultrapassagem do direito abstrato e da moralidade<sup>1</sup>, Hegel apoia-se na convicção de que apenas no plano ético, com a entrada em cena do Estado, a liberdade moral se realiza plenamente. Só então a unidade exterior alcançada na sociedade civil, concebida como sistema de dependência generalizada no qual os indivíduos se ligam uns aos outros como meios para a obtenção de fins particulares (HEGEL 13, §183), adquire a unidade não contraditória requerida pela liberdade. Compreende-se a crítica de matriz hegeliana ao liberalismo: enquanto se mantém presa a seu princípio – o da particularidade dos indivíduos que a compõem e que buscam no seu interior sua própria satisfação – a sociedade civil não assegura a vida ética. Hegel, já se disse, apóia-se no liberalismo para subverter seus resultados. Mas isso também significa que ele o faz recorrendo a um conjunto de significações compartilhadas. Uma vez que a sociedade civil é momento ou mediação que conduz da liberdade do indivíduo tornado autônomo à eticidade, a mesma crítica que aponta sua superação pelo Estado reconhece que ela, sociedade civil, detém alguma verdade. Não surpreende que Hegel acolha, sob a designação da “particularidade” ou do “indivíduo”, a acepção de liberdade proposta pela tradição liberal retomada por Constant – o que é atestado pelo início do §182 da *Filosofia do direito*, onde se lê que o particular “é a pessoa concreta que é ela mesma seu próprio fim” (HEGEL 13, p. 339)<sup>2</sup>.

Não surpreende, por isso, que esses textos tão díspares admitam convergências de fundo. Embora Constant afirme que a liberdade individual prescinde do Estado para revelar-se o princípio que promove o bem comum, ele acorda-se com Hegel sobre a definição do meio social como espaço no qual a liberdade individual se projeta publicamente – o que é dizer que ele também a desloca do lugar de origem em que se via mantida pela má abstração de que Hegel não cansa de acusar as teorias contratualistas. É o comércio em sua forma moderna o que, para Constant, responde pela eficácia política dessa projeção, que, a seu ver, dispensa o Estado. Hegel, por sua parte, faz deste último a instância que regula e subordina a si a atividade mercantil operante na sociedade civil burguesa. Num e noutro

caso, a liberdade, embora possuindo uma gênese privada, é tema de uma explicitação e percorre um movimento, em cujo termo ela adquire uma significação pública, a partir da qual se relaciona com o Estado – quer limitando-o, como faz a liberdade individual de Constant, que o comércio originado por ela converte em forma de poder superior aos governos, quer requerendo-o, como em Hegel, para quem o antagonismo econômico demanda uma regulamentação jurídico-estatal.

Em suma, se Hegel e Constant divergem sobre a maneira pela qual a liberdade individual, projetando-se no espaço público, ultrapassa seu âmbito de origem rumo ao bem comum, esta oposição transcorre sob uma mesma premissa. Nos dois casos, a interpretação da natureza e das funções do Estado é presidida por uma questão de ordem inicialmente moral: a realização pública da liberdade individual necessita ou prescinde do Estado? O Estado aparece, no plano analítico em que se movem Constant e Hegel, como conceito derivado: aqui e ali, sua natureza e suas atribuições são determinadas conforme uma questão prévia, relativa ao modo pelo qual a liberdade moral se realiza no plano público-político. Kant já não se depa-rara com este mesmo problema quando, após inscrever a autonomia moral em uma comunidade ética inteligível através da universalidade da ação requerida pelo imperativo categórico, perseguiu os desdobramentos da liberdade sob o viés jurídico da *Doutrina do direito*? Que, por esta época, a política já se tornara depositária de uma promessa ética, reiterada por autores que poderiam estar situados dali em diante em campos ideológicos opostos, atesta-o a extensão assumida pela filosofia prática kantiana, cuja filosofia política antecipa a divergência entre Constant e Hegel, internalizando-a nos termos da articulação de uma doutrina jurídica do Estado com um conceito liberal da esfera pública burguesa. Embora correndo os riscos intrínsecos a todo esquema, procuremos, a seguir, responder a duas perguntas. Primeiro, o que exige, e segundo, o que permite esse tipo de projeção do singular no universal, já presente em Kant, e operante de forma explícita, mas ao modo de duas soluções opostas, em Constant e Hegel.

## III

1) A modernidade evocada por Constant e por Hegel começa quando a reflexão ético-política fez da moralidade privada o modelo normativo e a referência principal de sua problemática (KOSELLECK 16 e HABERMAS 11). De quando datar o momento em que moral e política passaram a ser compreendidas como ordens distintas uma da outra, a ponto de, adiante, a política tornar-se objeto de uma moralização, cuja medida é tomada de uma instância originariamente apolítica – a moralidade privada? Respondê-lo exigiria fazer a arqueologia de uma consciência moral que se destacou de toda medida pública, para então, em um momento ulterior, subordinar à sua certeza moral os valores veiculados publicamente. Seguem-se apenas algumas indicações.

Sem grandes riscos, pode-se fixar o *terminus a quo* de nosso problema em meados do século XVII. No interior do código de conduta cortesão sistematizado por Castiglione, em 1528, a moral, atrelada que está à apresentação pública do agente, em nada deixa entrever o aparecimento ulterior da intenção ou *Gesinnung* kantiana que, avessa a qualquer avaliação externa objetiva, retém, no âmbito das motivações inescrutáveis, o valor moral da ação<sup>3</sup>. No século XVII, em contrapartida, surgem indícios claros da constituição de uma interioridade moral, oposta à ordem público-política. O “duplo pensamento”, de Pascal, exprime a dualidade entre a ordem pública, artificial e um âmbito “mais oculto, porém mais verdadeiro” (PASCAL 22, p. 81), abrigo de nossa natureza moral e motivo de nossa indiferença ante relações de hierarquia que pautam a vida civil – as “grandezas de estabelecimento”. Nicole, em linha semelhante, condena o *amour-propre* sem perder a ocasião de formular sua economia: é esta fonte secreta que, infletindo no desejo de ser amado, conduz os homens a perseguir a aprovação alheia, de modo que, embora egoísmo e caridade estejam em completa oposição do ponto de vista moral, igualam-se quanto a seus efeitos (NICOLE 21, p. 381 ss.). Como se depreende daqui, a interiorização da consciência moral é paralela à certeza, consolidada no fim do século XVII, de que sua performance exterior é irrelevante do ponto de vista ético. Assim, por exemplo, a procura da glória, veiculada até ali pelo ideal aristocrático como fonte da virtude, passa a ser tida como outro nome para o egoísmo<sup>4</sup>. É sobre esse

legado que parte significativa do Esclarecimento irá operar, quando, ao lado da “invenção da autonomia moral”, fizer da racionalidade prática instrumental o principal alicerce da ordem civil. Kant é muito claro a respeito:

“Aqueles que têm fixo diante de si o próprio e amado eu como único ponto de referência de todos os seus esforços, e que buscam fazer girar tudo em volta do *interesse próprio*, como em volta de um grande eixo, constituem a *maioria*. Nada também poderia ser mais vantajoso, pois estes são os mais assíduos, ordeiros e prudentes; dão apurmo e solidez ao todo, na medida em que, mesmo despropositadamente, tornam-se úteis ao bem público, provendo as necessidades exigidas e oferecendo a base sobre a qual almas delicadas podem propagar beleza e harmonia” (KANT 15, p. 45).

É fácil ver que subjaz a essas palavras modelo idêntico ao de que partirá Constant para nos certificar de que a liberdade individual, quando exercida plenamente, produz benefícios coletivos, assegurando o bem comum. Por razões análogas, Hegel irá fazer do Estado o término do movimento de que é objeto a liberdade subjetiva: a consciência moral, que ele satiriza sob a figura da bela alma, é incapaz de promover por si mesma a racionalidade prática, cujo desenvolvimento agora incorpora de modo decisivo a ação estratégica típica das sociedades modernas. A liberdade negativa poderá tornar-se positiva, a perseguição de fins particulares poderá produzir um excedente coletivo, e até mesmo o virtuoso kantiano, exceção no grande quadro da natureza humana, poderá apostar no progresso moral da humanidade – mas isso porque a particularidade, mesmo sem o saber, tem por vocação inequívoca o universal.

2) Resta saber como, do ponto de vista especulativo, se cumpre o postulado conforme o qual a liberdade individual, projetando-se publicamente, possa realizar-se no plano ético-político. A pista fornecem-nos Constant e Hegel, que, se viu acima, insistem no caráter *moderno* da questão em pauta. Nisto já não há um indício de que a via clássica para se responder ao problema da relação entre o particular e o universal, que passava pelo recurso a um cosmos hierarquizado e inteligível por si mesmo, estaria irremediavelmente bloqueada em função da especificidade da liber-

dade moderna? Se é lícito afirmar que a retomada da solidariedade clássica entre ética e política, em um contexto modificado pela síncope inédita operando de início entre elas, passou a depender de uma revisão do conceito clássico de finalidade, Kant assume um lugar estratégico decisivo na formulação de nosso problema. A instância singular, ensina-nos a *Crítica do Juízo*, realiza sua vocação universal sem nenhum conceito universal previamente estipulado; é, aliás, graças a essa conformidade não objetiva do caso à regra, que tem no belo o seu paradigma, que os conceitos poderão ser legitimamente considerados representações empíricas das coisas existentes. Assim como também se poderá postular que, desprovida de qualquer intenção prévia, a liberdade individual irá realizar sua aptidão a ser princípio da vida ética. No argumento liberal, nisto próximo de Hegel, agimos perseguindo fins privados e, a despeito de nossa intenção, a persecução desses fins promove o bem comum. Essa proporção entre o particular e o universal exprime um acordo contingente entre duas instâncias heterogêneas uma a outra, a conformidade entre elas sendo o testemunho de que a contingência se encontra submetida a uma legalidade, imprevista mas bem vinda. Na medida em que não depende da identidade inicial entre particular e universal, essa legalidade do contingente – a “finalidade”, como a define Kant na 3ª *Crítica* (KANT 14, p. 34) – é pacificadora: ela assegura que a diferença que anima o movimento por meio do qual o particular se distingue de si mesmo para projetar-se na diversidade será, ao fim e ao cabo, reunido sob a unidade do conceito. No fim das contas, a diferença será reconduzida à identidade, a particularidade revelando sua inscrição no sistema de uma história universal, reinterpretação da idéia clássica de totalidade (LEBRUN 18) que infunde nas ações humanas o finalismo que fora banido da natureza pela ciência moderna e que possibilita ao analista reaver o traçado normativo das ações humanas. Graças à filosofia da história, estas viram-se subsumidas ao fim ético sob o qual permaneceu sendo compreendida a política.



## IV

Até quando, porém, a teleologia prestou-se a nos assegurar que singular e universal se conformam um ao outro? Que o universal se confundisse com o Estado, na linha de Hegel, ou fosse visto como inerente às leis do mercado, conforme a matriz liberal – num e noutro caso, a teleologia nos certificava de que o jogo de forças da economia seria sempre traduzido em termos não puramente mecânicos, a particularidade vendo-se, no fim das contas, inscrita em um sistema organizado, cujo fim último incluía a realização pública da liberdade. A crer em um bom número de análises recentes, o prognóstico teleológico esbarra com o exército dos que se vêem postos à margem do Estado e do mercado, sugerindo que a alternativa *política* no interior da qual um e outro se contrapunham como promotores de inclusão do particular no universal tenha dado vez a um processo de despolitização sem precedentes, que, recusando ao ideal ético toda perspectiva de realização, termina pondo em xeque a própria acepção moderna da política (COLLIOT-THÉLÈNE 5). Admitir que a crise da filosofia da história possua essa abrangência nos incita a examinar se as vias tomadas pela reflexão política após o abandono da perspectiva teleológica não terminaram por reconduzir à ordem do dia as dificuldades que ela havia buscado resolver. Pela segunda vez, será preciso abreviar nosso percurso e resumir o exame dos problemas deixados no rastro dos acertos de conta com a via trilhada de Kant a Hegel a apenas dois casos:

1) Vimos que a indisposição passageira entre particular e universal foi contornada através do vínculo entre política e teleologia. Ora, esse aval à efetuação política da ética torna-se dispensável tão logo abandonemos o que Constant e Hegel tomaram como evidência: a idéia de que a liberdade moral tem de politizar-se e de que, no fundo, a política deva ser compreendida mediante uma finalidade de ordem prático-moral. “Não é possível definir uma ‘associação política’ – mesmo o Estado – com referência ao *fim* de sua ‘ação de associação’” (WEBER 24, p. 34). Com essa interdição, Weber polemizava com a filosofia da história ao mesmo tempo em que instituíam as bases para a construção de uma sociologia descritiva, cuja gênese, como se sabe, não teria sido possível sem o abandono da perspectiva teleológica. À primeira vista, razões de método teriam levado Weber a suprimir de ante-

mão o problema que havia engendrado a filosofia da história, abortando, assim, qualquer elo essencial entre política e racionalidade histórica.

Ocorre que o apego da sociologia weberiana ao positivo não significou a exclusão categórica de toda e qualquer perspectiva normativa. A começar na medida em que a compreensão weberiana do Estado, ao pôr em primeiro plano os aspectos intrínsecos a sua dominação, também comporta uma reconstrução da nossa modernidade política. Daí porque o que é comum se entender sob a figura da ruptura – Weber reunindo as condições para que a sociedade moderna se tornasse tema de uma ciência positiva, que, emancipada de veleidades metafísicas, se defrontava pela primeira vez com a verdade inelutável do poder – renove, aprofundando-o, o compromisso selado pela época moderna entre história e Estado. Por certo, é preciso não confundir a *Historie* com a *Weltgeschichte*, que Weber abandona; mas também é fato que reconstruir a modernidade como advento do Estado é o mesmo que ver no processo de sua supremacia diante de formas pré-estatais de dominação o movimento no interior do qual se torna outra vez operante a oposição entre razão e irrazão (COLLIOT-THÉLÈNE 4). Para Weber, a dominação legal tipificada pelo Estado não é só desencantamento do mundo, ela marca o advento de uma instância de identificação coletiva baseada na “encarnação institucional de uma *abstração*”, a saber: a soberania (COLLIOT-THÉLÈNE 5, p. 12). Daí ser lícito afirmar que, embora tenha rompido com a teleologia, a análise de Weber permaneceu tendo como um de seus motivos centrais as prerrogativas normativas adquiridas historicamente pelo Estado. Outro é o quadro, quando um mercado mundial muito diferente do imaginado pelos liberais do século XVIII começa a pôr em xeque a dominação daquele Estado que, no fim do século XIX, Weber concluiu ser matriz da racionalidade moderna. Desprendida do núcleo estatal, no interior do qual foi concebida por Weber, a positividade perseguida pela atual *political science* não se assemelha a um fato cuja relevância política se furta a toda ponderação que não seja meramente estatística?

2) Além desse progressivo apego ao positivo, a reflexão política buscou contornar as dificuldades reveladas pela filosofia da história por outra via, representada pela aposta de que as condições ético-normativas requeridas pela “boa política” poderiam ser apropriadas *conscientemente* pelos agentes sociais. À astúcia da razão, recurso mediante o qual a teleologia

se assegurava de que, sem o saber, os homens contribuem para a realização do bem comum, uma vertente do pensamento contemporâneo pretendeu substituir a transparência da comunicação. Sob essa ótica, a ironia – que, na perspectiva teleológica, confere às ações uma finalidade diversa (universal) da particularidade a que se atêm os indivíduos – dá vez à uma interação lingüística, concebida como situação em que os agentes submetem suas “pretensões de validade” a um processo de explicitação presumivelmente inscrito no funcionamento da própria linguagem. Enquanto a teleologia articulava sistema valendo-se da prerrogativa de que a particularidade *diz outra coisa* do que supõe dizer – o foco narrativo da história é o Absoluto e os homens não sabem o que falam –, a teoria do discurso desloca as condições de realização da finalidade para o terreno das demandas formuladas de antemão pelos próprios falantes. Na condição de membros de uma comunidade lingüística, eles têm acesso a “uma tradição partilhada intersubjetivamente” (HABERMAS 9, p. 88), a partir da qual consensos são possíveis.

Essa abordagem, como se intui aqui, reformula os temas da filosofia da história. A modernidade de que já se haviam ocupado diferentemente Constant e Hegel, de um lado, e Weber, de outro, recebe nova interpretação: sua marca genuína é agora identificada na aposta de que a racionalidade pode ser obra da finitude sem prejuízo de seus conteúdos utópicos (HABERMAS 10). No plano analítico, essa ênfase no empenho dos agentes em formular por conta e risco sua própria normatividade se traduz pela exigência – da qual quem se situava no registro da ironia absoluta ou no da dominação explícita podia prescindir de início – de que seja possível isolar a ação comunicativa da ação estratégica, em que a persecução dos fins individuais demite o elemento ético a ser recuperado no plano do entendimento, *Verständigung* (HABERMAS 12, p. 70-76). Em conformidade com isso, a interação entre falantes e ouvintes não poderá ter qualquer caráter impositivo<sup>5</sup>, passando a depender da elaboração de uma teoria do significado que, estipulando no que reside o sentido de uma proposição, forneça ao exame das condições de validade de uma expressão a racionalidade requerida pelo acordo entre indivíduos<sup>6</sup>. Daí a linguagem ser concebida como a “corporificação de normas institucionalizadas da interação social”, na qual se sedimenta “o acordo mútuo que já perdura por milênios quanto ao senti-

do normativo obrigatório das coisas e das situações” (APEL 1, 238). Dado que o aprendizado lingüístico internaliza tais normas, habilitando todo agente, enquanto falante, a interagir socialmente, o ajuste das condutas dependerá apenas de sua interpelação mútua na condição de “membros do mundo vital de sua comunidade lingüística compartilhada intersubjetivamente” (HABERMAS 12, p. 69). Por outras palavras, o bom termo da ação orientada para fins transcorre sob o fundo de um *Lebenswelt* corporificado na linguagem (APEL 1, p. 238), território no qual se efetivam “relações de reconhecimento recíproco” (HABERMAS 9, p. 111) – de modo que a realização da vocação universal da particularidade possa prescindir de todo componente coercitivo e dos desígnios secretos da história, posto que já assegurada no nível do entendimento prévio a toda ação particular<sup>7</sup>.

Até que ponto, porém, a teoria do discurso não retoma, por outra via, as dificuldades que pairam sobre o argumento teleológico? Pois, ao destacar a unidade significativa de uma proposição de sua *aplicação efetiva* no interior de um processo lingüístico, situando suas condições de inteligibilidade no terreno prévio do mundo da vida, o teórico do discurso só faz antecipar o universal, que a filosofia da história fazia pairar ao modo de um *deus ex machina* ao fim do processo, para o âmbito preliminar a toda ação social, agora ao modo de um pressuposto dado. Se esse deslocamento faz com que o particular não seja investido de uma racionalidade que ele mesmo ignora, como no argumento teleológico, é porque, segundo o teórico do discurso, o agente dispõe de antemão das condições de acesso a ela. Daí porque o presumível ganho advindo com o abandono da teleologia pela teoria do discurso torne-se questionável: sua suposição de que as condições do reconhecimento mútuo se encontram dadas aos agentes na margem da linguagem expurga do processo lingüístico toda inventividade normativa, perdendo de vista que, só a partir de seu interior, os agentes individualizam e ajustam suas representações – cuja identidade, pressuposta no início do percurso interativo, é modificada pelos processos efetivos de identificação<sup>8</sup>. Daí a suspeita, hoje em voga, com a qual terminamos este ensaio: que vantagem pode haver em radicalizar a *linguistic turn* no programa de uma “guinada pragmática”, para, partindo daí, retomar a dimensão emancipadora da modernidade, se, como parece-nos ser o caso aqui, o universal permanece sendo concebido abstratamente?<sup>9</sup>

**Abstract:** In spite of their disagreements, Constant and Hegel agree that modern politics breaks with classical politics since modern freedom makes itself effective only with the mediation introduced by the market or by the State. I shall argue that 1) this common argumentation originates in modern interpretation of politics as the realm in which moral consciousness obtains its public expression. 2) what ensure this process is the teleological approach first developed by Kant. Considering that the nexus between modernity and morality was reinterpreted when teleology turned in crises, I follow general aspects of positive sociology and theory of discourse with the purpose to point out some intrinsic difficulties these two paradigms carry with them.

**Key-words:** State – market – teleology – discourse

## NOTAS

<sup>1</sup> “A eticidade é a unidade do bem subjetivo e do bem objetivo, existente em e para si. É nela que se completa a reconciliação” (Hegel, § 141, *apud* LÉFEVRE E MACHEREY 19, p. 21).

<sup>2</sup> Que mais é a “dupla valência” (MÜLLER 20, p. 21) da liberdade negativa – a um só tempo, conformação de fins particulares e antagonismo que se volta contra a própria particularidade –, senão uma interpretação desfavorável da solução liberal, que, não obstante, ratifica seus termos? Para a convergência entre Constant e Hegel tal como apresentada aqui (TORRES 23, Introdução).

<sup>3</sup> O valor do cortesão, ao contrário, reside na nobreza, na aparência física e, principalmente em “uma certa graça e, como se diz, uma expressão que o torne à primeira vista grácil e amável, e seja um elemento que acompanhe todas as suas ações, e o identifique imediatamente como digno da convivência e dos favores de todo grande senhor” (CASTIGLIONE 3, p. 29).

<sup>4</sup> “Todas as virtudes dos homens perdem-se no interesse, como os rios perdem-se no mar” (LA ROCHEFOUCAULD 17, p. 301). Ver BÉNICHOU 2, pp. 128 e ss.

<sup>5</sup> “Na perspectiva de falantes e ouvintes, um acordo não pode ser imposto a partir de fora e nem ser forçado por uma das partes” (HABERMAS 12, p. 71).

<sup>6</sup> “Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente” (HABERMAS 12, p. 77).

<sup>7</sup> A idéia de um fundo fenomenológico, por referência ao qual transcorre toda forma de comunicação, parece ser, portanto, capital para a teoria do discurso. Como “*metainstituição* de todas as instituições”, diz Apel, a linguagem “é ao mesmo tempo e desde o início uma

instância normativamente obrigatória que não abandona os indivíduos ao arbítrio de seus próprios pensamentos, mas os obriga, enquanto queiram manter viva a comunicação, a um acordo mútuo intersubjetivo sobre as normas sociais” (APEL 1, 238/239).

<sup>8</sup> “Sem levar em consideração esta necessidade dum juízo efetivo, duma operação prática e aprendida, que esteja atenta para seus próprios resultados, que confirmem o ajuste das definições iniciais e das práticas intersubjetivas, não há entendimento possível” (GIANNOTTI 7, p. 21).

<sup>9</sup> A análise de cunho materialista que inspira essa conclusão não é discutida aqui porque, ao contrário de boa parte da atual *political science* e da teoria do discurso, ela nos parece essencialmente aporética, como atesta o viés que adota ao abordar a sociabilidade contemporânea: “Por que não retomar a óptica de Marx, que vê nessa sociabilidade um *logos* prático, cuja racionalidade já contém um grau de irracionalidade?” (GIANNOTTI 8, 106). Registre-se, em todo caso, o que já se insinua como eventual dificuldade: dada a “racionalidade irracional do Capital” (GIANNOTTI 8, p. 92) – outra maneira de dizer que a moral da história comporta a imoralidade permanente –, que sentido pode ser ainda reservado para o conceito de “moralidade objetiva” (GIANNOTTI 8, 332)?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. APEL, K-O . *Transformação da filosofia*. (Tradução de Paulo Astor Soethe). São Paulo, Loyola, 2000.
2. BÉNICHOU, P. *Morales du grand siècle*. Paris, Gallimard, 1948.
3. CASTIGLIONE, B. *O cortesão* (Tradução de Carlos N. M. Louzada). São Paulo, Martins Fontes, 1997.
4. COLLIOT-THÉLÈNE. *Le désenchantement de l'État – de Hegel à Max Weber*. Paris, Minuit, 1992.
5. COLLIOT-THÉLÈNE. “O conceito de política posto à prova pela mundialização”. In: *Revista de Sociologia e Política*, vol. 12, junho 1999, p. 7-20.
6. CONSTANT, B. “Da liberdade dos antigos e dos modernos”. In: *Filosofia Política* 2. Rio Grande do Sul, L&PM, 1985.
7. GIANNOTTI, J. A. “Habermas: mão e contra-mão”. In: *Novos Estudos – Cebrap*, vol. 31, outubro de 1991, p. 7-23.

- 8 GIANNOTTI, J. A. *Certa herança marxista*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
9. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. (Trad.: Guido de Almeida). Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
10. \_\_\_\_\_. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1985.
11. \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
12. \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
13. HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 7. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
14. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. (Trad. Valério Rohden e Antonio Marques). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.
15. KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. (Trad. Vinicius de Figueiredo). Campinas, Papirus, 2000.
16. KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. (Trad. Luciana V-B. Castelo-Branco.) Rio de Janeiro, Contraponto, 1999.
17. LA ROUCHEFOUCAULD. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964.
18. LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. (Trad. Carlos Alberto R. de Moura). São Paulo, Brasiliense, 1993.
19. LEFEBVRE, J-P. & MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
20. MÜLLER, M. “A gênese conceitual do Estado ético”. In: *Filosofia Política – Nova Série*, 2, 1998, p. 9-38.
21. NICOLE, P. *Essais de morale*. Paris, PUF, 1999.
22. PASCAL, B. *Pensamentos sobre a política* (Trad. Paulo Neves). São Paulo, Martins Fontes, 1994.

23. TORRES, J. C. B. *Figuras do Estado Moderno*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
24. WEBER, M. *Economia e sociedade – vol. 1* (Trad. Regis Barbosa e Karen E. Barbosa). Brasília, UnB, 1991.