



Cadernos de
Ética e
Filosofia Política

4

São Paulo — 2002
ISSN 1517-0128



Cadernos de
**Ética e
Filosofia Política**

4
São Paulo — 2002
ISSN 1517-0128



USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Adolpho José Melfi

Vice-Reitor: Prof. Dr. Hélio Nogueira da Cruz



**FFLCH – FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretor: Prof. Dr. Sedi Hirano

Vice-Diretora: Profª. Drª. Eni de Mesquita Samara



CONSELHO EDITORIAL DA HUMANITAS

Editor: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento (Filosofia)

Membros: Prof. Dr. José Jeremias de Oliveira Filho (Ciências Sociais)

Prof. Dr. Victor Knoll (Filosofia)

Profª. Drª. Sueli Ângelo Furlan (Geografia)

Profª. Drª. Vera Lúcia de Amaral Ferlini (História)

Profª. Drª. Beth Brait (Letras)

Proibida a reprodução parcial ou integral, desta obra, por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive por processo xerográfico, sem permissão expressa do editor (Lei nº. 9.610, de 19.02.98).

Todos os direitos desta edição reservados à:

Humanitas FFLCH/USP

Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: 3091-2920 / Telefax: 3091-4593

e-mail: editfch@edu.usp.br

<http://www.fflch.usp.br/humanitas>

Impresso no Brasil / Printed in Brazil
Setembro 2002

Cadernos de

Ética e Filosofia Política

4

São Paulo – 2002
ISSN 1517-0128

Cadernos de Ética e Filosofia Política

nº 4, São Paulo, 2002

issn 1517-0128

publicação semestral

Comissão Editorial e Executiva: Antônio José Pereira Filho, Edson Luis de Almeida Teles, Maria das Graças de Souza, Paulo Jonas de Lima Piva, Ricardo Monteagudo e Yara Frateschi.

Conselho Editorial: Bento Prado Jr., Luiz Fernando Batista Franklin de Matos, Maria das Graças de Souza, Marilena de Souza Chaui, Milton Meira do Nascimento, Newton Bignotto, Renato Janine Ribeiro, Rolf Kuntz, Ruy Fausto, Sérgio Cardoso.

Departamento de Filosofia

Chefe: Olgária Chain Féres Matos

Vice-Chefe: Maria das Graças de Souza

Coordenador do Programa de Pós-Graduação: Andréa Loparic

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 – Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Depto. de Filosofia da USP

Editoração eletrônica: Guilherme Rodrigues Neto

Capa: Edson Teles, sobre tela "Target" (1974), de Jaspers Johns

Tiragem: 800 exemplares

Sumário

- 9 Poder e liberdade: a política em Espinosa**
MARILENA CHAUÍ
- 45 A moral da história**
VINÍCIUS DE FIGUEIREDO
- 61 Bossuet: Política e Providência**
EDMILSON MENEZES
- 83 Liberdade e Licenciosidade
no pensamento de Rousseau**
RICARDO MONTEAGUDO
- 99 O soberano como idéia
e a filosofia como uso público da razão**
DANIEL TOURINHO PERES
- 115 Hegel e o princípio da liberdade
individual do liberalismo**
CESAR AUGUSTO RAMOS
- 141 A noção gramsciana de Estado
e a leitura de Bobbio**
ANITA HELENA SCHLESENER
- 157 O materialismo histórico
como concepção antiliberal**
JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA

Apresentação

Os oito artigos deste número trazem a público alguns dos trabalhos apresentados no colóquio “O conceito de Estado na filosofia política moderna e contemporânea”, promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), de 17 a 20 de abril de 2000. Ao longo do evento, que teve o apoio do CNPq, APUF-PR, Secretaria do Estado da Cultura /PR, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (UFPR) e do Instituto Brasileiro de Estudos Jurídicos (IBRJ), trinta e quatro pesquisadores de diversas instituições de ensino superior apresentaram-se a uma audiência diversificada, cuja participação foi muito além do que antecipavam os próprios organizadores.

A reunião de pesquisadores de áreas diversas – Ética, Filosofia Política, História, Ciência Política e Direito – confirmou o que já se suspeitava: o debate atual em torno do Estado tem muito a ganhar, quando transcorre à luz do pensamento político moderno, no interior do qual seu conceito se firmou como tema e referência necessários. A questão de fundo sugerida aos conferencistas foi a seguinte: que contribuições as análises de questões clássicas da política moderna auxiliam a compreender as transformações por que está passando atualmente o Estado?

Poder e liberdade: a política em Espinosa

Marilena Chaui*

Resumo: Procura-se demonstrar que os fundamentos da política espinosana encontram-se em sua ontologia e, particularmente, em sua concepção do ser humano como essência singular que é efeito imanente ou parte da potência absolutamente infinita da substância. A potência singular humana chama-se *conatus* e dela Espinosa deduz tanto o direito natural como o direito civil. Procura-se também demonstrar que a ontologia determina a maneira como Espinosa concebe o sujeito político – a *multitudo* –, seu poder e sua liberdade, considerando a democracia o mais natural dos regimes políticos.

Palavras-chave: Espinosa – Política – *conatus* – Direito Natural – Direito Civil

1) Necessidade e liberdade

A tradição teológico-metafísica estabeleceu um conjunto de distinções com que pretendia separar liberdade e necessidade. Dizia que é “por natureza” o que acontece “por necessidade” e, ao contrário, que é “por vontade” o que acontece “por liberdade”. A operação necessária cabia à causa eficiente enquanto a ação livre cabia à articulação entre a causa formal (a essência do agente) e a causa final (o *télos* da ação), de sorte que a liberdade se efetuava com relação a fins. Identificando o natural e o necessário, de um lado, e o voluntário e o livre, de outro, essa tradição afirmou que Deus, sendo onipotente e onisciente, não poderia agir por necessidade, mas somente por liberdade e, portanto, somente por vontade. Da mesma maneira, feito à imagem e semelhança de Deus, o homem era concebido

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

como um agente livre porque dotado de vontade livre. A necessidade natural era explicada como operação da causa eficiente, enquanto a liberdade divina e humana era explicada como operação da causa final. Agir em vista de fins pressupõe inteligência ou razão; por isso mesmo a ação voluntária era tida como ação inteligente enquanto a operação natural ou necessária era tida como automatismo cego e bruto. Essas distinções levaram a circunscrever as ações humanas sob uma questão precisa: o que está e o que não está em nosso poder? E a resposta foi: não estão em nosso poder o que se faz por necessidade natural e por intervenção da fortuna ou do acaso; está em nosso poder o contingente, entendido como o possível, isto é, a alternativa entre fins contrários cuja realização depende de uma escolha deliberada. Apenas Deus tem o poder sobre o necessário, o possível e o contingente e foi por decisão absolutamente livre de Sua vontade, isto é, por uma decisão contingente, que o mundo foi criado do nada.

Ora, 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 divino, que as conserva imutáveis. Assim, a necessidade natural identificou-se com o ato divino de decretar leis, ou seja, a necessidade nada mais era senão a autoridade de Deus, que decide arbitrariamente, enquanto assim o desejar, que 2 e 2 serão 4, a soma dos ângulos internos de um triângulo será igual a dois ângulos retos, os corpos pesados cairão, os astros girarão elipticamente nos céus, etc. Ou como escreveu Descartes, Deus quer contingentemente que as verdades eternas e as leis naturais sejam necessárias. 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, porque tradicionalmente liberdade e necessidade foram consideradas opostas e contrárias, pois a primeira foi imaginada como escolha contingente de alternativas possíveis, e a segunda como decreto de uma autoridade absoluta.

Politicamente, essa tradição teológico-metafísica incidiu na formulação de duas teorias mestras do direito natural, nas quais o vínculo entre direito natural e vontade livre se desdobrava em duas direções. A primeira

é a do *direito natural objetivo*, segundo a qual a vontade de Deus cria a Natureza como ordem jurídica primeva, decretando uma justiça originária que fixa a hierarquia dos seres segundo seus graus de perfeição e poder, determina as formas de mando e obediência, autoriza certas ações e interdita outras, de sorte que nascemos com o sentimento natural do justo e do injusto. Há, pois uma ordem jurídica natural que antecede a ordem positiva ou 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 teoria 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 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 vontade divina, enquanto a teoria do direito natural subjetivo funda-se na vontade racional do homem.

A tradição teológico-metafísica 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, criadora de todas as coisas a partir do nada (imaginando Deus à semelhança 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. Essa

tradição, que sustenta a filosofia política cristã, será demolida pela obra de Espinosa.

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 (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 pela potência absolutamente infinita de sua própria natureza e por isso mesmo é incondicionada. 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 ordens simultâneas de realidade, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas estruturas reais infinitas. Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absoluta é potência absoluta de auto-produção 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. 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 ordens de realidade 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 não porque não tenha começo nem fim no tempo, mas porque nela ser e agir são um só e o mesmo. *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 sentido em que

Deus é causa de si Ele é também a causa de todas coisas. Conclui-se, portanto, que não houve nem poderia haver criação contingente 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 coisas, isto é, não é uma causa que se separa dos efeitos após havê-los produzido, mas é *causa eficiente imanente* de seus efeitos, 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 substanciais. 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 ordem e conexão necessárias de causas e efeitos produzidos pela potência imanente da substância. Assim, o que chamamos de “leis da Natureza” não são decretos divinos, mas expressões determinadas da potência absoluta da substância. Nada nos impede, diz Espinosa no *Tratado teológico-político*, 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 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, potência”.

Dos infinitos atributos infinitos da substância absoluta, conhecemos dois: o Pensamento e a Extensão. A atividade da potência do atributo Pen-

samento produz uma modificação infinita imediata, o Intelecto de Deus ou a conexão necessária e verdadeira de todas 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 uma modificação infinita imediata, 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 imanentes 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, de um lado, que tudo o que existe é uma potência ou uma causa que produz efeitos, e, de outro, que nada há de contingente no universo, pois tudo é causalmente necessário.

Para tudo o que existe há uma causa necessária e tudo o que não possuir uma causa determinada não existe, demonstra Espinosa na *Ética*. 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 auto-determina 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 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 contingente, explica o filósofo, aquilo cuja natureza é tal que nos parece que tanto poderia ser como não ser, pois desconhecemos a essência da coisa e não sabemos se

pode ou não ser. O contingente é nossa ignorância quanto à essência de alguma coisa. O possível e o contingente são imagens e com elas forjamos o campo imaginário da liberdade.

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: o necessário pela essência e o 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 identificam 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.

2) *Conatus*: direito é 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 finita da potência absolutamente infinita da substância.

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 pela união de uma pluralidade de corpúsculos duros, moles e fluídos relacionados entre si pela harmonia e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. Essa união de corpos ou *unio corporum* 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. O corpo,

estrutura complexa de ações e reações, pressupõe a *intercorporeidade* como originária. E isso sob dois aspectos: de um lado, porque ele é, enquanto 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) e uma idéia é 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 não é senão *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*) ou seja, a atividade causal de uma singularidade cujo ser é ser uma idéia que produz idéias. Em outras palavras, a união corporal e a conexão mental são as atividades que constituem a singularidade individual.

A mente humana não é uma substância anímica independente, uma alma meramente alojada no corpo para guiá-lo, dirigi-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 *interssubjetividade* 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, que o *conatus* não é uma inclinação ou uma tendência virtual ou potencial, mas uma força que está sempre em ação. Em terceiro, 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” (*Ética*, 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 que *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:

“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 perfeição, 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” (*Tratado político*, II, §§ 7 e 11).

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

- 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;

- a complexidade individual corpórea conduz a duas conseqüências 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, conseqüência 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 *Tratado teológico-político* como no *Tratado político*, constitui o sujeito político, sem seja preciso recorrer ao conceito de contrato;

- 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 porque a *multitudo* se forma;

- 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 auto-conservação. A intensidade da força do *conatus* diminui se 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;

- 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;

- 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, que 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 auto-determinado e não depende da posse de coisas exteriores, os homens conhecem as noções comuns, 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 algu-

ma 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. Como a mente é *idéia* do corpo, será ativa ou passiva juntamente com ele. Isto significa que a liberdade, entendida como atividade cuja causa é a força autônoma do *conatus*, se refere não só à mente mas também ao corpo e é definida como a capacidade do corpo e da mente para a pluralidade simultânea, isto é, a liberdade é a complexidade e a riqueza de afecções, afetos e idéias simultâneos que têm no próprio corpo e na própria mente sua causa eficiente necessária.

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” (*Tratado político*, II, § 4).

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

3) A 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 auto-conservação, 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 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 concórdia 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 na 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* IV, ax. 1). 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” (*Tratado político*, 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 fosse” (*Tratado político*, I, §1).

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

“Eis porque 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, uentemente, 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” (*Tratado político*, 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” (*Tratado político*, 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 auto-conservação. 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” (*Tratado teológico-político*, 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 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 “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” (*Tratado político*, 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 determinada pela Natureza ou produzida por uma convenção. 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 para regular a igualdade ou a desigualdade naturais – 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 necessari-

amente 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” (*Tratado político*, III, § 2; grifos meus).

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 é 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 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 encarnar-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 compreendemos 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” (*Tratado político*, 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 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 conservados e exercidos, 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 da 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).

O direito natural em estado de Natureza é uma abstração no sentido espinosano do termo, isto é, o 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, em 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 cobiçado 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 que 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” (*Tratado político*, IX, § 5).

Isto explica porque 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 desmedida 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, nem 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. Consequentemente, 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 outrém.

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 desmedida 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 ho-

mem tem mais razões para temer porque é menos independente, assim também a Cidade é menos senhora de si quanto mais temer seus cidadãos” (*Tratado político*, 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” (*Tratado político*, 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. Temor 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, frequentemente, 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*” (*Tratado político*, V, § 2, 3, 4; grifos meus).

O *Tratado teológico-político* dissera 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 a de cada um de seus membros. Se numa Cidade o princípio fundador é impotente para suprimir a seção, 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 a uma nova e verdadeira fundação. Eis porque numa Cidade onde os cidadãos não tomam das 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. Onde 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 sujeito político*. Eis porque o momento fundador de um corpo político, seja ele qual for, tem a *multidão* 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.

Abstract: Our target is to demonstrate that the foundations of Spinoza's politics are situated in his ontology and, specially, in his conception of human being as singular essence which is an immanent effect or a part of the absolute infinity potency of the substance. The singular human potency is called *conatus* from which Spinoza deduces the natural right and the civil right. We are also trying to demonstrate that the ontology determines how Spinoza conceives the political subject – the *multitudo* – his power and his liberty, considering that democracy is the most natural of all regimes.

Key-words: Spinoza – Politics – *conatus* – Natural Right – Civil Right

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ESPINOSA. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 vols. Heidelberg, Carl Winter, 1972.
2. _____. *Ética demonstrada à maneira dos geómetras; Tratado político* [e outros textos]. Trad. e notas de Joaquim de Carvalho (*Ética*, Parte I), José Ferreira Gomes (*Ética*, Partes II-III), António Simões (*Ética*, Partes IV-V); e de Manoel de Castro (*Tratado político*). São Paulo, Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).
3. _____. *Tratado teológico-político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, IN-CM, 1988.
4. _____. *Ética demonstrada em ordem geométrica*. Parte I: *De Deus*. Trad. inédita do grupo de Estudos Espinosanos da USP, sob dir. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, 2001 (inédito).

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. Convergingo, 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 retrospectão 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 desapareição 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 moralidade¹, 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)².

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 depapara 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 ação³. 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 egoísmo⁴. 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 apuro 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 instituía 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 impositivo⁵, 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 indivíduos⁶. 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 particular⁷.

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 identificação⁸. 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?⁹

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

¹ “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).

² 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).

³ 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).

⁴ “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.

⁵ “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).

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

⁷ 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).

⁸ “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).

⁹ 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.

Bossuet: Política e Providência

Edmilson Menezes*

Resumo: Segundo o pensamento de Bossuet, há uma “política celeste” que deve fornecer o modelo para a ação, destacadamente a do soberano que deseja agir sob o influxo da Providência e afastar-se da soberba. Deus fornece a devida sabedoria ao príncipe para saber conduzir os povos, bem como lhes dá a inteligência para se deixarem conduzir. Neste sentido, a Providência histórica, idéia central na filosofia do bispo de Meaux, não pode ser entendida dissociada do seu componente político. O artigo procura evidenciar e desenvolver este aspecto.

Palavras-chave: Bossuet – Política – História.

Providência, História e Política são categorias intimamente associadas no pensamento bossuediano. A primeira, enquanto chave de um método aplicado à interpretação da história política, está presente nas Sagradas Escrituras; é também utilizada pelos teólogos dos primeiros tempos da Igreja e por santo Agostinho, um dos seus maiores intérpretes e defensores. No entanto, esse nexos apresenta nuances mais específicas com Bossuet, no século XVII. Mesmo colocando-se como herdeiro do Bispo de Hipona, o autor do *Discours sur l'Histoire Universelle* distancia-se do mestre e atribui novas características à interferência providencial. O interesse deste trabalho é mostrar a passagem das categorias religiosas para o plano político no pensamento de Bossuet, tomando como fio condutor a idéia de Providência. Estamos diante de um autor que tem consciência de como o Cristianismo toma para si pesados riscos quando afasta o seu projeto moral do campo político.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Providência é afirmação do ato onipotente e onisciente de Deus sobre o governo do mundo. O que distingue Bossuet da análise anterior é a determinação do objetivo deste ato: a Providência é sempre dirigida ao povo de Deus e à remissão dos eleitos. A partir de tal perspectiva, é possível encontrar um conceito de Providência como inibidora moral. A trajetória humana em busca do melhor não escapa ao jugo providencial a fim de manter, em independência, uma liberdade que não se deve ensinar e impele os povos a viver a seu bel-prazer, sem receio, disciplina ou constrangimento. A regra é outra: não se pode ir contra a ordem divina. Tudo no universo reclama e inspira um perfeito ordenamento. A idéia de Deus está calcada nesta harmonia. O que aos nossos olhos finitos parece caos e desordem, obedece a um decreto eterno e perfeito; não estamos sozinhos no mundo, há uma sabedoria a nos governar. É desta forma que a Providência acaba por ser um princípio constante assegurando a coesão do conjunto dos humanos na História. E mais, ela assume os contornos teológico-políticos próprios aos interesses monarquistas e absolutos de Bossuet. O Deus do autor do *Sermon sur la Providence* não é um geômetra (como aquele dos filósofos do século XVII), ele é um Deus interessado pelos destinos políticos das suas criaturas.

Com efeito, é possível falar de um *providencialismo* em Bossuet, tamanha é a importância atribuída pelo autor ao tema (TRUCHET 23, p. 29. Cf. TERSTEGGE 22). O século XVII, em parte, se caracterizou por esse ressurgimento da Providência ligada aos destinos históricos e políticos (RAULET 20, p. 216-17) e Bossuet, neste sentido, é incontornável. Habitualmente a palavra *providência* invoca uma idéia de proteção e segurança: a bondade divina para com as suas criaturas; donde, entre os fiéis, um sentimento de confiança. No entanto, na pena de Bossuet o termo reveste-se de um caráter defensivo, ela é uma arma de luta: “Reunamo-nos Cristãos para combater os inimigos de Deus vivo. (...) Não nos contentemos em lhes fazer ver que esta distribuição desigual do bem e do sofrimento no mundo de forma alguma nega a Providência, mostremos ao contrário, que ela a estabelece” (BOSSUET 11, p. 79). Bossuet propõe claramente o uso da Providência como arma dos cristãos no combate aos “detratores da fé”, isto é, contra os detratores da Igreja, “*sempre invencível sobre a terra*”, pois a sua autoridade remonta ao Deus vivo: “Eu falo após santo Agosti-

nho, e santo Agostinho falou após o próprio Jesus Cristo” (BOSSUET 4, T.VI, p. 485). Diante de tão prestigiosa herança, Bossuet investe-se, portanto, da *autoridade* necessária à interpretação dos desígnios divinos.

Assim estribado, ele empenha-se num projeto audacioso e difícil: o combate à irreligião e à crise moral de sua época. O início do *seiscentos* é marcado por uma crise do sentimento religioso; crise aguda como aquelas que caracterizam os períodos de rápido crescimento. Crise profunda como aquelas que acompanham as modificações radicais das idéias e dos costumes. A seqüência de abalos provocados pela Reforma e pelo Renascimento, que rompem com a tradição medieval e deslocam a cristandade, em presença de novas idéias e de descobertas científicas, que sacodem as crenças humanas, junta-se à repercussão das guerras civis, religiosas e estrangeiras. Os transtornos políticos, econômicos e sociais, além da permissividade dos costumes, associados à instabilidade dos espíritos e à incerteza das condições da existência, lançam uma dúvida sobre as regras da vida moral, uma *inquiétude* se instala nas almas atingidas por estas forças adversas e, paulatinamente, são propaladas as noções nas quais estão os fundamentos da quebra da unidade da cristandade. Desta forma, se constitui uma moral autônoma, independente e secularizada, que aparecerá não somente distinta e independente da religião, mas oposta a ela (Cf. CHEVALIER 13, p. 55 ss).

A reação frente a esses problemas não tarda, e no meio da turbulência o poder eclesial se organiza e prepara uma renovação da fé. Esta tem nas terras francesas uma base sólida, de onde lançará sua investida contra os ímpios. Depois de uma era de discórdias e turbulências a França permanece católica e a conversão de Henri IV em 1593 transformou-se num signo desta vitória do catolicismo na França. Este prestígio aos poucos se consolida.

A importância da religião católica na França de Luís XIV é fato conhecido. Tomemos apenas enquanto amostra a surpreendente estatística bibliográfica da época: entre 1660 e 1700, um em cada dois livros publicados em Paris aborda questões religiosas (LANDRY & MORLIN 18, p. 136). A cultura cristã, tanto na vida cotidiana como na vida intelectual desta época, é de uma influência extraordinária. A Igreja Católica é quase onipotente: os seus vínculos com o Estado são oficiais, eles são mesmo essenciais; através deles o sagrado se faz solene. O rei é soberano sob direito divino, ele é “*le lieutenant de Dieu*”, ou seja, a imagem de Deus trans-

posta ao plano terreno. O clero é numeroso e tem poder, no campo e nas cidades os padres gozam de autoridade espiritual, moral e intelectual incontestável. Tudo isto pode ser visto, talvez, como um indício da realização de um velho projeto de santo Agostinho, quer dizer, o estreito relacionamento entre Estado e Igreja. O Bispo de Hipona concebeu uma compreensão hierárquica do mundo, uma cosmologia política na qual as sociedades terrenas são microcosmos peregrinos em direção a um cumprimento pleno, que só é alcançado numa ordem transcendente. O reino dos homens exprime o reino celeste como réplica infiel. Nesta direção, a perspectiva cosmológica é um jogo de equivalências hierárquicas. O Estado terreno e a cidade de Deus não são pólos opostos: relacionam-se e complementam-se.

O primeiro deve apoiar essa última, através de sua representante Magna, em sua propagação e em suas conquistas espirituais. Estribado em Lucas (“A todos que encontrardes, obriga-os a entrar”, XIV, 23), santo Agostinho justifica a intolerância e recorre ao Estado para perseguir os heréticos (no caso os Donatistas¹) e reconduzi-los à unidade da Igreja². O aparato bélico do Estado põe-se a serviço da “guerra santa”. Mesmo distante da África ou de uma guerra santa, a Europa se vê rodeada de outros tipos de heresias no século XVII e a idéia agostiniana é ainda de valor inestimável, a força se faz mais necessária do que nunca. Em troca, a “Santa Madre” se desvela em duas tarefas: fornecer substrato teórico ao poder do Estado e agir, de acordo com a sua antiga vocação pedagógica, junto aos soberanos. A primeira se expressa, como já ensinara o *De Ordine*, através da idéia de Providência (“Deus regula os mais ínfimos detalhes do mundo”³), que Santo Agostinho transporta para a história. A ordem dos eventos querida por Deus escapa aos homens, ele permite o nascimento de reinos, ele faculta a subida ao trono ou a ruína dos soberanos: “Deus... dá Ele mesmo os reinos terrestres aos bons e aos maus, e Ele não o faz de modo leviano e ao azar (pois ele é Deus e não a fortuna), mas segundo uma ordem de acontecimentos e épocas que, se de nós ela é oculta, para Ele é perfeitamente conhecida. No entanto, a esta ordem de épocas Ele não está submetido ou escravizado, porém a governa com maestria e a regula com precisão. Todavia, a felicidade Ele somente dá àqueles que são bons” (AGOSTINHO 1, T. XLI, p. 141).

Como as idéias nasceram para serem veiculadas, aí se encontra a segunda tarefa eclesiástica e dos *doutores* da Igreja. São eles os encarregados dos conselhos e da formação dos princípios, eles sabem mais do que ninguém: a educação é o melhor veículo para articular a teoria e a prática. Desta maneira, Bossuet segue o projeto agostiniano e, em seu *Discours sur l'Histoire Universelle* escrito para o Dauphin de France, assim aconselha: “Uma tal sinopse, senhor, vos propõe um grande espetáculo. Vedes todos os séculos precedentes se desenvolverem, por assim dizer, em poucas horas diante de vossos olhos, vedes como os impérios sucedem uns aos outros e como a religião em seus diferentes estados permanece igualmente e desde o começo do mundo até os nossos tempos.” Na verdade, “(...) a religião e o governo político são os dois pontos em torno dos quais giram as coisas humanas” (BOSSUET 3, p. 3-4). Discursos, preleções, sermões, serão os instrumentos pedagógicos de um teólogo-político que aprendeu bem a lição do mestre: “usando a linguagem, nós não visamos outra coisa a não ser ensinar” (AGOSTINHO 1, T. XXXII, p. 1194-95), afirma o santo.

Graças a todos esses elementos, o século XVII pode ser considerado “o século de santo Agostinho” (DAGENS 15) e, por consequência, dos que, de uma forma ou de outra dialogavam, aceitavam ou recusavam a sua filosofia. Através da magistral investida no pensamento do autor da *Cidade de Deus*, resgatando as suas idéias políticas e pedagógicas e aplicando-as ao seu tempo, Bossuet torna-se um expoente do seu século. Entretanto, em que medida foi ele fiel ao santo e até que ponto as idéias do mestre foram esquecidas em prol de uma comunhão ainda mais eficaz entre a Igreja e o Estado?

Inegavelmente o *De Civitate Dei* é a fonte principal do *Discours sur l'Histoire Universelle* e dele Bossuet empresta uma visão geral da história dirigida pela Providência. Contudo, este “herdeiro infiel”, nas palavras de Marrou (MARROU 19, p. 196), porque irrespeitoso para com o mistério da história, julga de modo soberano o sentido de cada acontecimento dos desejos providenciais a ele e somente a ele revelados. Esta coragem desrespeitosa é anunciada do seu púlpito ou em seus escritos quando ele afirma, por exemplo: Deus produziu o fenômeno Cromwell (“este homem de incrível profundidade de espírito, hipócrita refinado e hábil político, capaz de tudo empreender e de tudo esconder”) para “instruir os reis a não deixarem

sua Igreja” e para influir sobre a alma de Henriette de França. Bossuet, não mais um historiador: “Eu não sou aqui um historiador” (BOSSUET 6, p. 37). O bispo torna-se profeta, ao contrário do outro padre (o de Hipona) que parece não avançar tanto. Por outro lado, no *Discours*, Bossuet distingue *Les empires* da *Suite de la religion*, embora santo Agostinho nos livros XV à XVIII do *De Civitate Dei*, retrace a história das duas cidades imbricando-as. Em resumo, o grande problema do autor das *Orações Fúnebres* é o exagero na radicalização da tese da interferência divina na ordem dos acontecimentos (a guerra, por exemplo). A exatidão de Bossuet no indicar a presença do “dedo de Deus” na história, é um ponto controverso em relação a santo Agostinho. Este só precisa alguns aspectos do Plano de Deus quando a Bíblia já o havia feito.

Ora, é possível aceitar tão somente como ridícula (SELLIER 21, p. 453) a retomada da tese agostiniana da Providência, ou o exagero do Preceptor do *Dauphin*, no trato das questões da história, pode ser explicado de uma outra forma? Com efeito, o exagero parece um dos elementos mais interessantes desta filosofia da história, pois como seu ponto de apoio, ele permite a esta última maior eficácia em seus fins práticos imediatos, a saber, a conformação dos súditos cristãos aos coroados por Deus. A história de Bossuet tem uma base teológico-política. Teologia e Política são campos de ação nos quais o exagero tem um papel contagiante, porque retórico. Os sermões do bispo consagram-se a grandes temas e terminam todos com um ensinamento prático⁴; esta sua capacidade manipuladora da linguagem é empregada como força de *combate* (para usar uma palavra cara ao autor) para persuadir, para fazer crer. Através da hipérbole, ele faz a “torção” entre o significante e o contexto e conclama a persuasão. Quando a Providência, no escrito do padre, se converte no “olho” atento ao mínimo detalhe ornamental do lírio ou ao instrutivo exemplo de Cromwell, ela é exagerada em seus significantes justamente para significar. A hipérbole difere da argumentação habitual pelo deslocamento, motivo pelo qual ela não é justificada ou preparada, porém lançada de forma *brutal*. O exagero não tem medo do patético, ele remaneja-o e transforma-o em fino apelo, como no *Sermon sur la compassion de la Sainte Vierge*: “... quando eu vos vejo desperdiçar o sangue de meu Filho, tornando a graça inútil...” (BOSSUET 9, p. 645). O exagerar reforça a observação e exprime o que as palavras não

podem dizer *in totum*. Este tom demasiado não pretende a expressão da realidade, porém busca demonstrar nossa impotência diante da realidade tal como a sentimos.

Sem embargo, Bossuet acrescenta à hipérbole um outro traço, o argumento da autoridade, o que confere ao seu discurso uma singularidade e uma força que a hipérbole sozinha não conseguiria sustentar. Todo qualificativo de “sábio” ou “douto” apresentado como notório, serve como uma espécie de garantia de uma autoridade particular para o grande auditório. Mais a autoridade é importante, mais o seu parecer é indiscutível; em última instância, a autoridade divina sobrepuja todos os obstáculos a ela impostos pela razão: “(...) Um mestre (Jesus) no qual transparece tanta autoridade, mesmo que a sua doutrina pareça obscura, merece de nós a confiança em sua palavra: *ipsum audite* (...) Podereis reconhecer a sua autoridade, ao levardes em conta o respeito a ele demonstrado por Moisés e Elias; ou seja, a lei e os profetas como eu expliquei (...) Não procureis as razões da verdade por ele ensinada: *toute la raison, c’est qu’il a parlé*” (BOSSUET 9, p. 117-121). O ponto conclusivo é dado ao argumento de autoridade sob seu aspecto peremptório e absoluto. Observemos, no entanto, que este é ainda corroborado pelo respeito testemunhado por outras autoridades, Moisés e Elias. Sua força é revelada pelos obstáculos suplantados no caminho da confiança e pelo substrato por ela mesmo fornecido para tal. Estamos em presença de uma forma similar ao *credo quia absurdum*.

Apegado à rigidez da tradição, Bossuet põe a sua filosofia a serviço de instituições historicamente ligadas a este sentimento, a Igreja e o Estado, as mesmas, aliás, às quais ligou-se o pensamento de santo Agostinho. Todavia, apesar de suas poucas mudanças essenciais, estas instituições estão sob um outro verniz no século XVII e a grande originalidade de Bossuet foi exatamente manter-se fiel ao mestre, exagerando-o. Sobre antigas bases, o doutor de Meaux adapta suas respostas “às novas objeções dos ateus”.

Entre estas a mais significativa é a ausência divina da condução dos destinos do homem. Para esta resposta, Bossuet utilizará todo o seu arsenal teológico e retórico. Poderíamos dizer, observa o bispo, numa contraposição negativa, que Deus em nada se assemelha aos trabalhadores terrenos. Estes, por muito penarem em seus empreendimentos, estão contentes que a execução os desincumba do trabalho e lhes garanta o sucesso. O Construí-

tor Celeste, ao contrário, está satisfeito com a obra prima saída de suas mãos e não se recusa a *governar* o que ele fez com tanto amor e é por ele julgado digno de sua sabedoria. “Assim”, anuncia o *Sermon sur la Providence*, “nós devemos entender este universo, e particularmente o gênero humano, como o reino de Deus, governado e regido por ele mesmo segundo suas leis imutáveis” (BOSSUET 11, p. 79). À vontade em seu reino, Deus orienta e conduz a partir de uma ordem universal tanto “os acidentes irregulares que confundem a vida dos particulares”, como “os grandes e memoráveis acontecimentos que decidem a sorte dos grandes impérios” e, desta maneira, através de uma “política celeste” Ele nos governa.

O Bispo de Meaux enfatiza um *governo* divino sobre o mundo. Este aspecto confere à participação divina uma carga extremamente mais incisiva. Compreensível se pensarmos Bossuet antes como um político-teólogo do que um teólogo-político⁵. A Política permanece associada à Teologia. Aquela é uma ramificação desta, pois as leis políticas são reflexas daquelas elaboradas nos céus. O “império do nosso Deus” (BOSSUET 11, p. 81) pede obediência e conformidade, assim como as monarquias terrenas; elas na verdade devem ser governadas a partir de um princípio universal: “pouco nos importa, Cristãos, conhecer por qual sabedoria somos regidos, se não aprendermos também a nos conformar à ordem de seus desígnios”.

A ordem política é filha legítima do direito divino. A constituição e organização das nações têm sua base nas próprias palavras retiradas das Sagradas Escrituras: “Escutai Israel, o Senhor nosso Deus é único. Tu amarás o Senhor Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e com todas as tuas forças”⁶. O amor de Deus obriga os homens a se quererem uns aos outros e assim nasce a sociedade. O primeiro império é a autoridade paterna, a lhe suceder aparece a monarquia. Esta “é a mais comum, a mais antiga e também a mais natural forma de governo. O Povo de Israel a ela se submeteu, como sendo o governo universalmente recebido. Portanto, todo o mundo começa por monarquias e quase todo o mundo nelas se conservou, como no estado mais natural. Assim vimos que tem por base e modelo o império paterno, isto é, o da própria natureza. *Os homens nascem todos súditos*: e o império paternal, que os acostuma a obedecer, acostuma-os, ao mesmo tempo, a terem um só chefe; jamais se obtém igualmente maior força, porque tudo concorre para o mesmo fim” (BOSSUET 7, p. 52-53)⁷.

Sem dúvida, um tal governo perpetua-se, efetivamente, pelas mesmas causas que perpetuam o gênero humano: nada pode haver de mais natural – o filho primogênito sucede o pai. Neste ministério não há espaço para a divisão, mas somente para a força e a coesão. Foram as Próprias Escrituras que prescreveram ao povo eleito a monarquia com as regras que lhe são próprias. Neste sentido, a monarquia é sagrada. Os príncipes agem como ministros de Deus e seus representantes na terra. Atentar contra eles é um sacrilégio: a pessoa deles é sagrada porque seu cargo o é. “Dá-se aos reis o título de cristo; são chamados os cristos ou os ungidos do Senhor”. Ungidos porque receberam a bênção sagrada. Todavia, mesmo sem a aplicação exterior dessa unção, eles são sagrados pelo cargo como representantes da majestade divina, delegados pela Providência para a execução de seus desígnios. A França, então, passa a ser o modelo atualizado deste esquema: ela pode glorificar-se de ter a melhor constituição de Estado possível, e a mais conforme a estabelecida pelo próprio Deus. O que mostra a sabedoria dos antepassados e a proteção particular de Deus para este reino. A realza francesa fundamenta-se num simbolismo que transcende a pessoa do rei, em torno dele é criada toda uma ostentação de valor simbólico e a monarquia passa a ter uma essência mística e inatingível, da qual Luiz XIV e sua pompa cintilante foram o maior exemplo.

Não encontramos aqui simplesmente um panegírico da monarquia respaldada no direito divino, mas uma alteração, uma adaptação para justificar uma estrutura política. Neste ponto entendemos a força do pensamento político do preceptor do Dauphin. A Igreja católica sempre apoiou o poder centralizado. Mas, nosso bispo vai além disto: no que precede, Bossuet reforça a obediência incondicional ao príncipe, alicerçado no direito divino. Contudo, ele acrescenta um ponto a este já tradicional. Com efeito, o poder estabelecido vem sempre de Deus, *a Deo*; a Igreja, porém, jamais ensinara a transmissão *direta* do poder à pessoa de um rei, objeto direto da designação divina. *A Deo*, de Deus, mas por intermédio do povo, *per populum*, precisara São Tomás de Aquino e era esta a doutrina tradicional da Igreja, como observa Chevallier (CHEVALLIER 14, p. 93). O direito divino, que dispensava a necessidade do intermédio do povo, era uma doutrina monárquica e galicana. O Príncipe exaltado por Bossuet a ninguém deve prestar contas daquilo que ordena: “Ele é absoluto em consideração

ao constrangimento: não tendo nenhuma força capaz de coagir o soberano, que, neste sentido, é independente de toda a autoridade humana” (BOSSUET 7, p. 292). Quem constitui um príncipe soberano, coloca-lhe nas mãos todo o conjunto, a autoridade soberana de julgar e todas as forças do Estado. Colocar alhures a força, é dividir o Estado; é arruinar a paz pública; é constituir dois mandatários, ao contrário do que ensina os Evangelhos: “ninguém pode servir a dois senhores”⁸.

O mundo é guiado por uma “ciência” que ensina aos sujeitos como se tornarem dignos instrumentos da *conduta superior*, eis o ponto central da teoria de Bossuet sobre a Política.

Dessa perspectiva, é impossível pensar-se numa liberdade política e, assim sendo, um dos elementos-chave da filosofia moderna é colocado em questão por uma velha tradição iniciada com santo Agostinho: o problema da liberdade. A proposta de análise bossuediana da Providência condiciona de maneira radical a liberdade humana. Ela está, em primeiro plano, atrelada à idéia de obediência, cujo modelo encontra-se no *Livro dos Reis*: “a obediência vale mais do que o sacrifício”. O ato de obediência seja ele qual for, está diretamente ligado a Deus. Obedecemos, obedecemos a Deus. Os desígnios da Providência *nos governam*. De acordo com a “razão natural”, pensa Bossuet, Deus ordena nossas ações e governa nossa liberdade, ao conduzi-la de modo certo aos fins por Ele mesmo propostos. Tal idéia tem fundamento no próprio conceito de Deus, pois nós o concebemos como onisciente, onipotente, a tudo governando e fazendo o que ele quer de suas criaturas. A ele deve-se referir todos os acontecimentos do mundo: “se as criaturas livres não estão incluídas nesta ordem da Providência divina, retiramo-las à conduta a sua excelência no universo, isto é, a condição de criaturas inteligentes” (BOSSUET 5, p. 214). Nada mais absurdo do que pensar Deus fora do destino do governo dos povos, do estabelecimento e da ruína dos Estados, de como eles são administrados, por quais príncipes e por quais leis, ou pior, pensar todas estas coisas como produtos puramente da liberdade humana, fora das mãos de Deus, sem que ele possa ter os meios de modificá-los como lhe apraz, enfim um mundo inteiramente fora de qualquer dependência divina. A proposta defendida por Bossuet é sem nenhuma dúvida oposta, mesmo se guarda um espaço para a liberdade. A tese é a seguinte: *os homens são livres, porém não são independentes*. Ela

se fundamenta de modo claro e determinado na idéia de Providência: “como ela (a vontade de Deus) é a causa universal de tudo o que é, imprescindível então que tudo o que é, não importa de qual maneira ele seja, venha Dele. Por conseqüência, o uso da liberdade, com todos os efeitos dele dependentes, deve estar incluído na ordem de sua providência; de outro modo, se estabelece uma sorte de *independência* na criatura e se reconhece, aí, uma certa ordem da qual Deus não é a primeira causa” (BOSSUET 5, p. 214-15). A ordem do universo permite só a determinados setores a presença de atos livres: posso ou não beber este vinho, posso ou não comer este fruto, posso ou não ler tal livro, etc. A nossa liberdade estaria restrita ao domínio dos pequenos atos, porém os grandes e decisivos acontecimentos estão nas mãos da Providência. Em resumo: posso comer ou não uma maçã, mas independe de mim a queda de um grande império. Não me pertence o agir histórico. A condição de criatura estabelece uma indissolúvel dependência, impedindo qualquer acesso dos homens aos destinos históricos. Ser dependente significa, neste contexto, ser incompleto, fato que desautoriza o homem, enquanto incompletude, a alcançar uma idéia completa da destinação imposta por Deus à humanidade. Esta “ontologia da falta”, da incompletude, condena o homem para sempre ao estado de dependência, e a liberdade se pulveriza mesmo se o estatuto de “criatura livre” lhe torne a “porção mais nobre do universo e por isso mesmo ele é o mais digno de ser governado por Deus” (BOSSUET 5, p. 216). A liberdade não é instrumento de autonomia, mas de reconhecimento. No simples ato livre de comer a maçã e não a pêra me reconheço na falta, ao reconhecer minha incapacidade frente à grandeza maior que criou não só a maçã “escolhida”, mas a mim mesmo. “É preciso crer: toda a ordem das coisas humanas está incluída naquela dos decretos divinos. E longe de se imaginar Deus tendo dado a liberdade às criaturas racionais (*raisonnables*) para lhes colocar fora de suas mãos, deve-se pensar o contrário, criando a liberdade, ele se reserva os meios certos para conduzir onde lhe aprouver” (BOSSUET 5, p. 217). Pensar de outra forma é indício de soberba. O padre lança assim por terra qualquer ousadia em qualificar o homem como *agente* histórico e esta idéia perde todo sentido. A proposta parece levar-nos a pensar a história, não como campo da liberdade, mas como um grande tabuleiro de xadrez, no qual Deus joga com ele mesmo um *eterno jogo* de paciência e diversão infinda. Pouco

importa nossas opiniões, tudo obedece a uma lógica pre-estabelecida pairando acima de nossas blasfêmias intelectuais. Só duas coisas são evidentes para a “razão natural” de Bossuet: uma, nós somos livres, mas *au sens dont il s’agit entre nous*; outra, as ações de nossa liberdade estão incluídas nos decretos da divina Providência, e esta possui os meios certos de conduzi-las até seus fins (BOSSUET 5, p. 220). *Entre nós* podemos também jogar, podemos imaginar nossa liberdade como algo importante, como fundamento da filosofia, etc.; pura delícia reservada aos *filhos* brincando nos “Domínios do Senhor”.

Não se pode ir contra a ordem divina. Tudo no universo reclama e inspira um perfeito ordenamento. A idéia de Deus está calcada nesta harmonia. Se Ele, perfeição absoluta, não imprimisse a sua marca, a ordem, em sua criação, Ele não seria Deus. Portanto, o que aos nossos olhos incompletos parece caos e desordem, obedece a um decreto eterno e perfeito; não estamos sozinhos no mundo, há uma sabedoria a nos governar: “Cristãos, qualquer estranha confusão, qualquer desordem ou qualquer injustiça apresentando-se nas coisas humanas, por mais que tudo isto pareça ter sido trazido pela celeridade da sorte (*fortune*), coloquemos bem antes em nosso espírito: tudo obedece a uma ordem, tudo é governado por máximas e um conselho eterno e imutável se esconde entre todos estes acontecimentos que o tempo parece desdobrar com uma tão estranha incerteza” (BOSSUET 11, p. 81). Podemos comparar o mundo a certos quadros que parecem apenas um jogo de perspectiva e nos mostram no início somente traços informes e uma mistura confusa de cores, como um ensaio de aprendiz ou uma brincadeira de criança. Mas, tão logo o detentor do segredo de seus contornos e formas passa a nos explicar e a nos conduzir pelo bom caminho na sua observação, todas as linhas desiguais aprumam-se diante de nossas vistas, todo o aspecto confuso se desfaz e nos deparamos com os alinhamentos e suas justas proporções, lá onde antes não havia nenhuma aparência de forma coerente.

Julgado pelo ponto de vista libertino e incrédulo, o mundo é esse quadro percebido pelo primeiro olhar (confuso, embaraçado e sem proporções definidas); já o ponto de vista cristão corresponde à segunda maneira de olhar e a chave do segredo encontra-se na Providência. Ela nos faculta perceber com mais nitidez os acontecimentos e as linhas diretivas regentes

do mundo, cujas conseqüências refletem a tranqüilidade e a felicidade encontradas nos corações dos adoradores de Cristo. Quanto aos incrédulos e suas inúteis dúvidas, eles não fazem senão exprimir a extrema infelicidade, fruto da descrença, que habita em suas almas: “Parem, infelizes, e não precipitem vossos julgamentos em assuntos tão importantes! Talvez encontrareis naquilo que parece um conjunto confuso, uma arte escondida; e se souberdes reencontrar o ponto através do qual é preciso olhar as coisas, todas as desigualdades se retificarão e vereis somente sabedoria onde antes imagináveis só desordem” (BOSSUET 11, p. 83). A Providência aparece na obra de Bossuet como arma no “empreendimento militar” (BOSSUET 11, p. 77) que ele tem em mira: o combate aos heréticos, ou seja, àqueles que ousam ter uma *opinião*. Mas o que significa ter uma opinião? A resposta não é outra: opinar é seguir o seu próprio pensamento e seu sentimento particular. O herético, portanto, é o amante da desordem. A ele se contrapõe o católico, homem no qual habita o sentimento do universal, aquele que, sem ter sentimento particular, segue sem hesitar o propósito da Igreja (BOSSUET 10, p. 112). A tarefa do autor dos *Sermões* é recuperar estas ovelhas desgarradas, é recuperar a unidade do catolicismo ameaçada pelo protestantismo e pelos libertinos.

Mais do que um empreendimento religioso, Bossuet tem clareza de que a retomada da unidade católica é uma empreitada política. O bispo tem por pressuposto a prioridade da Igreja de Roma: nela encontra-se o sustento de todas as outras igrejas. É necessário se faz recuperar o tempo glorioso no qual os soberanos mantinham-se felizes por ter a ela obedecido (BOSSUET 2, p. 184). A Igreja romana é definida por oposição àquelas que se fragmentam e não possuem tradição. O grupo católico reconhece o seu papel na condução da humanidade, a ele cabe o zelo pela herança deixada para os homens pelo próprio Deus: “A Igreja de Jesus Cristo, ciosa guardiã dos dogmas que a ela foram entregues em depósito, a eles jamais subtrai ou acrescenta algo, tampouco lhes pulveriza os pontos capitais, somando-lhes coisas supérfluas. Todo o seu trabalho é o de fazer resplandecer as coisas que anteriormente foram entregues em suas mãos, é o de confirmar aquelas que foram suficientemente explicadas e de guardar as que foram confirmadas e definidas” (BOSSUET 8, p. 184). A esta verdade úni-

ca e imutável o indivíduo deve se conformar, caso não queira cair em hereesia, a exemplo de Pierre Jurieu.

Entre 1686 e 1689 Jurieu escreve *Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de Babylone*, nesta obra o pastor proclama o direito de insurreição: “o uso do gládio dos príncipes não se estende às consciências” (HAZARD 17, p. 259). Desta forma, Luiz XIV, ao utilizar a força para oprimir as consciências, colocou-se fora da lei: a revolta é, daqui para frente, legítima. Esta é uma tese que escandaliza, segundo Paul Hazard, o prelado de Meuax. Ele dedica-se a refutá-la na *Cinquième avertissement aux protestants*, afirmando o conteúdo sedicioso das máximas instigadoras da subversão de todos os impérios ali escritas. Assim como a degradação de todos os poderes estabelecidos por Deus por elas veiculada. Por longo tempo os protestantes, na França e na Inglaterra, se rebelaram contra a autoridade real e agora aquele ministro declara que se tem o direito de fazer a guerra contra o seu próprio rei e seu país. Este espírito de revolta é abominável. “A minha missão”, esclarece Bossuet “é vos provar que a vossa reforma não é cristã, pois ela não é fiel aos príncipes constituídos, nem à pátria” (HAZARD 17, p. 259). Enganam-se os que pensam estar diante apenas de uma querela religiosa. Aqui a religião conduz à política e o direito natural intervém. Jurieu está apoiado em Grotius. Bossuet conhece bem Grotius: em sua opinião tratava-se de um sábio, é verdade, e bem intencionado, mas com uma teoria perigosa que confundia o divino e o humano. O que queria dizer ele com o seu direito natural? Imaginar que o povo é naturalmente soberano é pensar que a humanidade, em seu estado primitivo, já possui a idéia de um direito de soberania que lhe é próprio, assim como do poder que ela possui de delegar esta soberania a quem bem lhe aprouver. A exegese bossuediana encontra aqui um grave erro de princípio e uma confusão terminológica. Não nos equivoquemos: o primeiro estado da humanidade sendo uma anarquia cruel e violenta, e os primeiros grupos humanos formados, como a razão nos permite supor, não por um povo, mas por uma horda, como conceber então uma soberania que seria já uma espécie de governo? “Impossível pensar que nesse estado o povo fosse soberano, pois não havia de fato ali nenhum povo. Talvez tenhamos nesse período famílias, porém, mal governadas e mal firmadas; ali podemos bem ter um bando (...), uma multidão confusa; mas não pode haver um povo, porque

para tal supõe-se algo que codificasse regras e algum direito estabelecido, o que acontece com os que começam a sair daquele estado infeliz, ou seja, de anarquia” (HAZARD 17, p. 260). Para ele, não há como imaginar uma soberania delegada pela anarquia. Isto feriria a ordem política, cujo modelo ela busca na harmonia da política celeste. É famosa a frase do bispo francês: “os homens se agitam, Deus o conduz”. Sem a interferência da Providência a organização civil dos humanos seria impossível, eles caminhariam em círculo.

Essa desejada independência natural é sempre recusada por Bossuet. Pensá-la já seria indicativo de soberba. Eis um grande engano fomentado pelo desvio orgulhoso da razão. “A Providência irradia sobre todos, desde os maiores até os mais inferiores. Ela nutre os pequenos pássaros, que a invocam desde o amanhecer pela melodia de seus cantos; e estas flores, cuja beleza tão cedo fenece, Ela as veste tão espetacularmente durante o pequeno momento de seu ser, que mesmo Salomão em sua glória não teve nada de comparável a este ornamento. Vós, homens, feitos à Sua imagem, por Ele iluminados com o seu conhecimento e chamados ao seu reino, podeis vós acreditar em seu esquecimento para convosco, que sejais vós as únicas criaturas sobre as quais os olhos sempre vigilantes de Sua providência paternal não seriam abertos?” (BOSSUET 11, p. 86)⁹. A Providência está em todo lugar, mesmo a natureza recebe o seu concurso e o homem, como excelência da criação, a Ela não poderia escapar. Os olhos providenciais observam e se encarregam dos mínimos detalhes: o revestimento sutil e belo de uma flor ou a comida de um passarinho indefeso. Poder-se-ia afirmar que Bossuet aplica mais uma de suas metáforas; nenhum desacordo a este respeito. Importa assinalar o que está por detrás do elemento metafórico, a saber, a ingerência divina nos fenômenos naturais. A metáfora não anula a mensagem, porém em muitos casos atenua o seu impacto. Deus não deixa à criação o seu próprio curso, Ele intervém a cada momento e tudo se passa como se as leis naturais estivessem diretamente atreladas ao Juiz Supremo e, sem a sua interferência direta, elas perderiam a sua eficácia. Todavia, esta interferência não se concretiza apenas numa harmonia matemática, como pensavam alguns, Ele age também através das determinações diretas na condução da história política dos humanos. Antes de ser um Deus matemático, o Deus de Bossuet é político.

Ora, como a primazia da criação, o homem não poderia eximir-se à vigília atenta da Providência. A trajetória humana, em parte, é regida por leis naturais e em parte por “leis sociais” ou “leis políticas” de organização e desenvolvimento dos povos. O esquema acima proposto para as leis naturais, também é válido para as “leis políticas”; todavia, a estas últimas é preciso acrescentar “a grande máxima do estado da política do céu” (BOSSUET 11, p. 85), ou seja, “os desígnios de Deus, concebidos no seio imenso desta imutável eternidade, não depende nem dos anos nem dos séculos, que Ele vê passar diante dele como simples momentos” (BOSSUET 11, p. 87). A política divina redefine, assim, a história. Com efeito, se o mundo e os homens estão entregues aos intentos providenciais, o sentido da história deve ser dado em exclusiva consonância com eles e desta forma, o desenvolvimento histórico fica relativizado perante a eternidade. O tempo histórico não passa de um momento frente aos olhos divinos, e por qual razão deveríamos nós superestimá-lo? Entreguemo-lo ao seu curso natural. Por querer aumentar a importância real do tempo histórico é que o homem se perde em suas análises e vê só desordem onde deveria ver providência e sabedoria: “Deus, árbitro de todos os tempos, do centro de sua eternidade desenvolve toda a ordem dos séculos, se reconhece como todo poderoso e sabe que nada pode escapar às suas mãos soberanas...” (BOSSUET 11, p. 88). Até os príncipes a ela (a ordem) não podem escapar. A monarquia, pelo fato de ser absoluta, não quer dizer que esteja fora de qualquer regra. A lei divina prescreve ao príncipe deveres mais estritos e pesados do que ao mais miserável dos mortais. A autoridade real é sagrada, mas é paternal; ela é absoluta, mas é submissa à razão. Se aquele que é investido de um poder tão fantástico utiliza-o mal, deve tremer, pois ele terá contas a prestar no dia do julgamento (HAZARD 17, p. 251). Deve-se observar, no entanto, que a obediência real a uma ordem superior não o aproxima do povo. Responsável diante de Deus, o rei não precisa justificar seus atos aos súditos, tampouco lhe ouvir os palpites e conselhos. Atribuir àqueles que devem obedecer a um poder eficaz sobre aqueles que Deus destinou ao comando, seria um contra-senso, uma impiedade. Mesmo em erro aparente, o monarca não deve nunca desmerecer o respeito e a obediência por parte do povo, que precisa, silenciosamente orar nestes momentos de crise. Se assim não o fosse, haveria uma insurreição não só contra o

soberano, mas também contra Deus. Este mantém do alto sob o seu controle as rédeas de todos os reinados: o príncipe comanda segundo a sua vontade, colaborando assim para a consecução dos desígnios da Providência; o povo obedece e espera, o esquecimento e os desvios desses princípios expressam a suprema impiedade de Jurieu.

Às criaturas desterradas por causa da soberba, resta a esperança: “preparemo-nos, senhores, para a hora final, assistamos em espírito o último dia, e, do patamar desta corte diante da qual nós compareceremos, contemplemos as coisas humanas” (BOSSUET 11, p. 92). A história é lançada numa expectativa e num temor em vista da vingança de Deus sobre os homens, já experimentada muitas vezes no decorrer dos séculos: “Sim, eu atesto o Deus vivo manifestando em todos os séculos as marcas de sua vingança” (BOSSUET 11, p. 92). E se, por sua vez, a Providência distribui bens e dons, ela o faz reservando os melhores e os mais puros para a *vida futura*: “Esta sábia e eterna Providência criou (...) dois tipos de bens: Ela dispensa os bens enleados (*mêlés*) na vida presente e reserva os bens puros à vida futura; além disto, estabeleceu esta lei: quem tiver demasiadamente admirado os bens medíocres não terá o seu quinhão dos bens supremos” (BOSSUET 11, p. 94). Invocando o santo de Hipona, Bossuet completa: Deus quer que nós saibamos distinguir entre os bens por Ele repartidos na vida presente, para servir de consolação aos cativos, e os por Ele reservados aos séculos vindouros, para fazer a felicidade de seus filhos; ou, para dizer algo mais forte, Deus quer que nós saibamos distinguir entre os bens verdadeiramente desprezíveis, distribuído por Ele aos seus inimigos, e aqueles guardados de maneira preciosa para compartilhar somente com os seus servidores: *Hoec omnia tribuit etiam malis, ne magni pendantur a bonis*, diz santo Agostinho (AGOSTINHO 1, T. LXXII, p. 14). Este Deus vingativo e implacável para com os seus inimigos possui, apesar de tudo, um senso de reconhecimento: aos seus servidores Ele promete a Recompensa final. O sentido da história é projetado em vista desta recompensa, e a Providência funciona como o agente organizador que encaminha a trajetória da humanidade rumo à Cidade de Deus. A filosofia de Bossuet está sustentada por uma teologia, que permite asseverar que Deus faz e conhece o sentido da história. Deus eleva ou rebaixa os impérios, estabelece para cada povo um destino e um papel; entre suas mãos, os reis e os Estados não

passam de instrumentos dos quais ele se utiliza para conduzir a humanidade para o seu celeste destino.

Desta forma, a história está *predeterminada*, o seu fim terá lugar com o Juízo Final, suas recompensas e castigos. Do ponto de vista da escatologia cristã, os grandes avanços do homem na história não querem dizer muita coisa se pensarmos os destinos humanos nas mãos da Providência. Eles não são indícios de progresso real, porque este não reside no esplendor humano, mas na glória de Deus. Em muitos casos, as conquistas da humanidade não passam de ilusões oriundas do orgulho, elas são sempre relativas, estão sempre comparadas com o absoluto divino. Se tomarmos o Direito como exemplo, ficará claro, a partir da ótica providencial, que ele não passa de uma cópia imperfeita dos códigos divinos captados pela inteligência incompleta do homem. O Direito nem sempre promove a Justiça, seu alvo por excelência. Neste sentido, como falar do Direito em termos de indicativo do progresso humano? Com efeito, ele deve ser visto como uma expressão de um conselho divino em vista de um fim eterno. Não só o Direito, mas também todas as obras humanas têm por meta esta obediência eterna às determinações de um Deus que após a criação não se retirou do mundo e deixou à liberdade do homem a construção de sua vida e de seu trajeto.

Esse homem não é dono da sua história, nem do seu mundo. Os bens que lhe aguardam não são fruto do seu *trabalho*, mas de sua obediência, nem tampouco eles poderão ser usufruídos na vida presente, mas só na vida futura. Desta forma, a recomendação de Bossuet segue aquela do apóstolo João: “não ameis o mundo”. Afastamento da terra, desprezo do homem dois pontos centrais da antropologia histórica de Bossuet: “Se Deus enviou-lhe prosperidade, ele (o crente) recebe o presente do céu com submissão e louva a misericórdia que lhe fez o bem ao reparti-lo com os miseráveis. Se, ao contrário, está na adversidade, ele pensa (*songe*): *a prova produz a esperança*, a guerra se faz para a paz e se a sua virtude combate, ela será um dia coroada. Jamais desespera, pois ele nunca está sem um recurso. Ele acredita sempre ouvir Jesus, o Salvador, gravando no fundo do seu coração estas belas palavras: ‘Não temais, pequeno rebanho, pois agradou a vosso Pai vos dar um reino’. Assim, não importa a penúria (*extrémité*) à qual ele se veja reduzido, jamais ouviremos de sua boca estas palavras

infiéis, que ele perdeu todo o seu bem: porque poderia ele desesperar diante da sorte, justamente ele ao qual foi reservado um reino inteiro, um reino que não é outro senão aquele de Deus? Qual força pode abatê-lo, estando sempre ele sustentado por uma tão bela esperança?” (BOSSUET 11, p. 99). Todas as expectativas são depositadas no além-do-mundo e o progresso é esvaziado do seu conteúdo material, para ser pensado a partir de uma *espera* calcada na obediência e na resignação.

A história completa, desta forma, o quadro interpretativo, integrando-se à política, que, por sua vez, deve refletir esta perspectiva e encontrar na religião um porto seguro no qual poderá recolher provisões que a sustentará na tarefa de guiar a sociedade dos humanos à sua *verdadeira destinação*.

Abstract: According to Bossuet's thought, there exists a "celestial politics" that must provide the model for action, notably that of the sovereign who wishes to act under the influx of Providence and avoid haughtiness. God provides the wisdom to the prince so he knows how to lead the peoples, as well as give them the intelligence to let themselves be led. In this sense, historical Providence, the central idea in the bishop of Meaux's philosophy, cannot be understood if dissociated from its political component. The paper intends to highlight and develop this aspect.

Key-words: Bossuet – Politics – History

NOTAS

¹ Seguidores de Donato (bispo de Cartago no século IV), são causadores de um movimento herético que provoca um cisma na Igreja da África, neste período.

² (AGOSTINHO 1, T. XXXIII, cartas 93 e 185) “Façamos uso destes editos das autoridades terrenas que devem ser reclamados e aplicados contra os heréticos ou cismáticos” (*Quod autem pertinet ad terrenarum potestatum iussa, contra schismaticos aut haereticos vel impetranda vel exserenda*) (p. 327); “Quem será tão demente para negar que devemos ir em sua ajuda valendo-nos das ordens imperiais, para libertá-los de tanto mal? Aqueles propagadores do terror se vêm obrigados agora a temer. Através deste terror, ou bem eles se corrigem, ou bem fingem estar corrigidos e deixam em paz os antigos oprimidos aos quais antes infligiam pavor.” (*Quis est tam demens qui neget istis debuisse per iussa imperialia subveniri, ut de tanto eruerentur malo, dum illi quos timebant timere coguntur, et eodem timore aut etiam ipsi corriguntur, aut certe cum se correctos esse confingunt, correctis parcunt, a quibus antea timebantur*) (p. 793); “Como servem a Deus os reis, a não ser proibindo e castigando com rigorosa severidade os atos executados contra os mandamentos de Deus?” (*Quomodo ergo reges Domino serviunt in timore, nisi ea quae contra iussa Domini fiunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo?*) (p. 801). Sobre o conteúdo destas cartas, Bruch (BRUCH 12, p. 181) faz o seguinte comentário: a propósito da intolerância, santo Agostinho se explica longamente nestas duas cartas *hoje negligenciadas*, mas que constituem uma *etapa importante na história do pensamento cristão*. Ele confessa ter primeiro pensado as conversões constrangidas como sem valor, mas ele lastima seu liberalismo ao constatar que os Donatistas, convertidos sob a pressão de um constrangimento exterior, retornam efetivamente à unidade católica. O santo ainda cita, por sua vez, o *compelle intrare* e as Bem-aventuranças: “Felizes aqueles que são perseguidos por causa da justiça, pois é deles o reino dos céus”. (Mateus, V, 10).

³ (AGOSTINHO 1, T. XXXII, p. 976) A mesma idéia é retomada no *Contra Acadêmicos* (Agostinho 1, T. XXXII, p. 906): “Com efeito, talvez aquilo que chamamos vulgarmente “fortuna”, esteja submetido a alguma ordem secreta e chamamos “sorte” (“casum”) o elemento contido nas coisas cuja causa e a razão ignoramos (...) A divina Providência se estende até nós, isto não se pode de modo algum duvidar, creiam-me, as coisas são para nós o que elas devem ser”. Bossuet (BOSSUET 3, p. 422) repete a mesma fórmula no seu *Discours sur l'Histoire Universelle*: “Não falemos mais de acaso ou de sorte (*fortune*), ou falemos somente de um nome com o qual cobrimos nossa ignorância.”

⁴ “...vós deveis agora estar convencidos que os pregadores do Evangelho não sobem em seus púlpitos para ali pronunciar discursos vãos e para se fazer ouvir por diversão”, conclui o Bispo no *Sermon sur la Parole de Dieu* (BOSSUET 10, p. 148-49).

⁵ É imperioso não esquecer que Bossuet teve uma vida política intensa e chegou a ser preceptor do Dauphin de France, filho de Luís XIV (1670), foi conselheiro do arcebispo de Paris nas questões do Jansenismo e o acompanhou a Port-Royal. As relações político-teológicas do sacerdote são evidentes e leva-o a “amenizar” o seu discurso no momento de se referir aos seus aliados. Ele se lastima de vê “com freqüência as grandezas do mundo entre as mãos dos ímpios”. Ele lamenta os filhos de Abraão, o único povo que adora Deus,

relegado na Palestina a um canto da Ásia, enquanto soberbas monarquias orientais sustentam de forma armada as blasfêmias de Maomé contra o Evangelho e encontram franca expansão. Todavia, o momento no qual ele deve se referir à Europa, que, aliás, não está isenta também de atrocidades e blasfêmias, reveste-se de uma outra expressividade e o nosso bom padre invoca Jesus Cristo, “o sábio distribuidor de coroas”, e a lisonja toma lugar: “Mas, talvez eu me esqueça e sonhe, lá onde os impérios e monarquias são referidos por mim como tendo um presente de pouca importância. Não, não Senhores, eu não esqueço; não, não, eu não ignoro quão grande e quão augusto é o monarca que nos honra com sua atenção, e eu sei bem constatar o quanto Deus é bondoso lá de seu lugar, quando lhe confia a guarda de tão grande e nobre parte do gênero humano, para protegê-la através do seu poder” (BOSSUET 11, p. 96).

⁶ Mateus XXII, 37.

⁷ Sobre a doutrina da monarquia absoluta em Bossuet, ver CHEVALLIER 14, Cap. IV.

⁸ Lucas XVI, 13.

⁹ Sobre as relações entre natureza e Providência, ver DUPÂQUIER 16.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AGOSTINHO. *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae). Paris, J-P Migne Éditeur, 1865.
2. BOSSUET. *Sermons Choisis*. Paris, Hachette, 1920.
3. _____. *Discours sur l'Histoire Universelle*. Paris, Garnier, s.d.p.
4. _____. Instruction pastorale sur les promesses de l'Église. In: *Oeuvres complètes de Bossuet*. Paris, Lefèvre, 1836.
5. _____. *Oeuvres Philosophique de Bossuet*. (Avec une introduction et des notes par L. de Lens). Paris, Hachette, 1857.
6. _____. *Oraisons Funèbres*. (Nouvelle Édition, revue sur celle de 1689). Paris, Eugène Belin, s.d.p.
7. _____. *Politique tirée des propes paroles de l'Ecriture Sainte*. Genève, Droz, 1967.

8. BOSSUET. *Premier avertissement aux Protestants*. Paris, Ed. Lachat, 1689.
9. _____. *Première instruction pastorale sur les promesses de l'Église*. Paris, Ed. Lachat, 1700.
10. _____. *Sermons*. Paris, Garnier, s.d.p.
11. _____. *Sermon sur la Mort et autres Sermons*. Paris, Garnier-Flammarion, 1996.
12. BRUCH, J.-L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Paris, Aubier, 1968.
13. CHEVALIER, J. *Histoire de la Pensée*. Tomo III (La Pensée Moderne). Paris, Flammarion Éditeur, 1961.
14. CHEVALLIER, J.-J. *As Grandes Obras Políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. de Lydia Cristina. Rio de Janeiro, Agir, 1998.
15. DAGENS, J. "Introduction". In: *Revue XVII^e Siècle* (Le siècle de saint Augustin), n. 135, avril-juin, 1982.
16. DUPÂQUIER, J. "Providence et Probabilité". In: *Revue de Synthèse*. n. 117, jan.-mar., 1985
17. HAZARD, P. *La Crise de la Conscience Européenne*. Paris, Fayard, 1961.
18. LANDRY, J-P. & MORLIN, I. *La Littérature Française du XVII^e Siècle*. Paris, Armand Colin, 1993.
19. MARROU, H-I. "Augustinus Magister". In: *Études augustinienes*. T. III. Paris, 1954.
20. RAULET, G. *Aufklärung: les Lumières Allemandes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1995.
21. SELIER, P. *Pascal et saint Augustin*. Paris, Albin Michel, 1995.
22. TERSTEGGE, G. "Providence as 'Idée-Maîtresse'". In *The works of Bossuet* (theme and stylistic motif). Washington, 1948.
23. TRUCHET, J. "Préface". In: *Sermon sur la Mort et autres Sermons*. Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

Liberdade e Licenciosidade no pensamento de Rousseau

Ricardo Monteagudo*

Resumo: O objetivo deste artigo é expor um dos paradoxos humanos apontados por Rousseau: o homem é livre para fazer leis que organizam a sociedade e ao mesmo não respeita as leis que faz. A apresentação deste problema no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Contrato social* nos permite mostrar a harmonia entre as duas obras e, ademais, discutir uma curiosa dificuldade na tradução de uma regência verbal.

Palavras-chave: Rousseau – contrato social – desigualdade – revolução – tradução

“Vis escravos sorriem com ar de mofa
ao ouvirem a palavra liberdade.”

Rousseau, *Contrato Social*, III, 12

“O homem está condenado à liberdade.”

Sartre, *O existencialismo é um humanismo*

I

Para compreendermos a distinção que Rousseau faz entre liberdade e licenciosidade, precisamos caracterizar a liberdade natural e seu desdobramento em liberdade moral e política, de um lado, e licenciosidade, de outro. A noção de lei e a integração entre a história hipotética do *Discurso sobre a desigualdade* e os princípios do direito político no *Contrato social*

* Doutorando no Departamento de Filosofia da USP e professor assistente no Departamento de Filosofia da UNESP.

são indispensáveis para verificarmos como a noção de liberdade está implicada no direito natural¹. Convém todavia inicialmente contextualizar o problema.

O iluminismo francês foi um movimento de idéias que propunha a reforma da Monarquia Francesa no século XVIII. A teoria da origem divina do poder real não era mais considerada justa e procuravam-se novas teorias para a sustentação ideológica do Estado. Após a Revolução Gloriosa na Inglaterra, no século anterior, o modelo da Monarquia parlamentar inglesa fomentava novas reflexões. Afinal, o descendente do protetor de Hobbes fora derrubado e em seu lugar ascendera o protetor de Locke. O *Ancien Régime* estava com os dias contados: proliferavam autores que contestavam Bossuet e a tradição a que ele se filiava. Desde a Reforma, outras interpretações tentavam reduzir o poder da Igreja no interior do Estado. Nos países reformados, surgiu e se desenvolveu a teoria do direito natural moderno, ou jusnaturalismo, que mudava a origem do Estado, retirando-a da Providência Divina e passando-a para a natureza. Nesse caso, cada concepção de natureza implicava numa justificação diferente do Estado. Tanto Hobbes quanto Locke na Inglaterra, Althusius, Grotius, Pufendorf, Burlamaqui podem ser citados como alguns de seus representantes. Na França, todos os que consideravam inevitável a reforma da monarquia apresentavam-se como herdeiros do jusnaturalismo: Montesquieu e Voltaire, entre outros, na primeira metade do século XVIII, e em seguida o círculo de escritores em torno da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert. Por este motivo, sofreram perseguições diversas da Monarquia francesa.

Rousseau, todavia, entre a doutrina oficial — origem divina do poder real — e a nova doutrina — jusnaturalismo —, não concordava com nenhuma das duas. Ademais, assinava suas obras como “cidadão de Genebra”, orgulhoso da pequena república calvinista e do papel que cidadãos comuns ali desempenhavam, ao contrário das grandes Monarquias européias. Para contestar o jusnaturalismo, era preciso tomar o mesmo procedimento, retornar ao estado de natureza e redefini-lo adequadamente, bem como melhor justificar a passagem do estado de natureza ao estado civil. Este é o centro da questão que uma expressão de Montaigne exprime maravilhosamente: “où commence la peau, où finit la chemise?”, “onde começa a pele, onde acaba a camisa?” (*apud* PRADO Jr 2, p. 50).

II

A primeira vez que o desafiador título de “Cidadão de Genebra” apareceu foi no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nesta obra, tratava-se de mostrar que o jusnaturalismo moderno não refletiu adequadamente sobre o direito natural porque mesclou características naturais e não-naturais ao definir o estado de natureza. “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de retornar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. [...] Todos, falando sem cessar de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade. Falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil” (ROUSSEAU 4, p. 132). Características do homem civil que só são historicamente adquiridas não estão presentes no estado de natureza (puro e simples), mas foram imiscuídas na definição: “Considerando [o homem natural], numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, mais ágil do que outros, mas, como um todo, organizado mais vantajosamente que os outros. Vejo-o se fartando sob um carvalho, saciando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição, e eis suas necessidades satisfeitas” (*id.*, p. 134-5). As poucas necessidades naturais do homem estão todas satisfeitas e especialmente sem o auxílio de outros homens.

Rousseau considera que o homem não era sociável no estado de natureza. Todos os animais possuem dois sentimentos naturais, o amor-de-si e a piedade, pelos quais a conservação de cada um e de toda a espécie é disposta pela natureza (cf. *id.*, p. 156). O homem natural, todavia, dispunha de mais duas características que o discriminavam dos outros animais: liberdade e perfectibilidade, ambas inativas no estado de natureza. Quando o homem se sociabilizou, estas características se tornaram ativas e por meio delas aprendeu a se comunicar e desenvolveu outras faculdades, entre elas a razão: “O homem tinha apenas no instinto tudo o que precisava para viver no estado de natureza, na razão cultivada só tem o que precisa para viver em sociedade” (*id.*, p. 152).

Nesse momento em que o homem se sociabiliza, a liberdade e a perfectibilidade despertam e a natureza do homem muda irreversivelmente. Com isso, o direito natural, que antes resultava apenas do amor-de-si e da piedade, não é mais obedecido da mesma forma. “É do concurso e da combinação que nosso espírito é capaz de fazer destes dois princípios, [amor-de-si e piedade natural], sem que seja necessário de aí incluir o da sociabilidade, que me parecem decorrer todas as regras do direito natural, regras que a razão é em seguida forçada a restabelecer sobre *outros fundamentos*, quando por seus desenvolvimentos sucessivos chega a ponto de sufocar a natureza” (*id.*, p. 126). Com a sociabilização do homem, o direito natural precisa de *outros fundamentos* que não apenas a natureza, pois a natureza sozinha não é mais suficiente para reter o homem no estado social, já que o homem é livre. Na natureza, os animais agem por instinto; em sociedade, os homens agem por liberdade. Assim, os males da sociedade e da história cabem ao homem, e não à natureza (nem a Deus). Algumas leis não-naturais ou positivas, feitas pelo homem, estabilizam males que contrariam o direito natural. O estado de natureza não justifica a desigualdade moral e política que existe entre os homens, esta desigualdade nasceu com a história. Com isso, “a desigualdade, sendo quase nula no estado de natureza, tira sua força e seu crescimento do desenvolvimento de nossas faculdades e dos progressos do espírito humano, torna-se enfim *estável e legítima* pelo estabelecimento da propriedade e das leis” (*id.*, p. 193), conclui o *Discurso sobre a desigualdade*. A lei civil, portanto, e não a lei natural, protege a desigualdade de forma estável e legítima. Há assim uma estabilidade que contraria o direito natural. Como é possível, nesse caso, que o direito positivo contrarie o direito natural?

Rousseau traça então a história hipotética da humanidade e mostra as diferentes “revoluções” da desigualdade até a situação atual: “Se seguirmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos que o estabelecimento da lei e da propriedade foi seu primeiro termo, a instituição da magistratura o segundo, e que o terceiro e último foi a transformação do poder legítimo em poder arbitrário; de modo que o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época, o de poderoso e fraco pela segunda, e pela terceira o de senhor e escravo” (*id.*, p. 187). Ora, se o rei recebe seu poder de deus, como afirma Bossuet, se tem o poder de

fazer leis para os homens e por isso está acima da lei humana, como quer Hobbes, então, segundo Rousseau, os outros homens são meros escravos. Todavia, mesmo no momento em que o rei submeter-se à lei, ou ao poder legislativo, como profere Locke, a desigualdade entre poderosos e fracos e entre ricos e pobres permanece.

O homem viveu o período mais feliz da humanidade, sua “Era de Ouro”, logo após a sociabilização e antes da primeira revolução da desigualdade, aquela que institui a divisão do trabalho e a separação entre ricos e pobres. Por que aconteceu esta revolução? O que a tornou possível? “Os homens se acostumaram a se reunir diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore. [...] Cada um começou a olhar os outros e a querer ser olhado [...] Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais esperto ou o mais eloquente se tornou o mais considerado, e esse foi o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo. Dessas primeiras preferências nasceram de um lado a vaidade e o desprezo, de outro a vergonha e a inveja. A fermentação destes novos germes produziu enfim compostos funestos à felicidade e à inocência” (*id.*, p. 169-70). Manifestou-se uma preferência natural por si mesmo, um “furor por distinguir-se”, e lamentavelmente isso é inevitável: “a desigualdade de crédito e de autoridade se torna inevitável entre os particulares assim que, reunidos numa mesma sociedade, eles são forçados a se comparar entre si” (*id.*, p. 188-9). Com isso os abusos e os vícios surgem em sociedade, para os quais soluções são criadas e por sua vez tais soluções também se tornam meios para novos abusos e novos vícios: “os vícios que tornam necessárias as instituições sociais são os mesmos que tornam nelas o abuso inevitável” (*id.*, p. 187). Portanto, numa palavra, o abuso é inevitável. Eis um paradoxo nas coisas humanas: se todos eram iguais no estado de natureza, porque no estado civil os homens querem ser diferentes? Quando agiam por instinto eram iguais, agora que são livres, querem ser diferentes. A lei natural (direito natural) obriga igualmente a todos, mas os regulamentos humanos não têm o mesmo efeito e eventualmente não são respeitados. Este abuso de liberdade contra os regulamentos humanos livremente estabelecidos será mais tarde chamado de licenciosidade.

III

Prosseguindo na revisão do direito natural, Rousseau procura novos fundamentos para o direito e os encontra no direito político, expondo-os numa obra posterior, mais madura: o *Contrato social, ou os princípios do direito político*². O exame do estatuto do direito político, todavia, só é explicitado no *Emílio*. Isto causou certa confusão entre os que usaram o contrato social como programa político, notadamente Robespierre durante a Revolução Francesa e também alguns comentadores modernos que não notaram que Rousseau escrevia contra o Absolutismo.

O estatuto do direito político foi exposto no resumo do *Contrato* que deve ser ensinado ao Emílio por seu preceptor: “Quem quiser julgar sadiamente os governos tais como existem é obrigado a reunir os dois conhecimentos, [os princípios do direito político e o direito positivo dos governos estabelecidos]: é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é. [...] Antes de observar, é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso estabelecer uma escala para relacionar a ela as medidas que se tiram. Nossos princípios de direito político são esta escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país” (ROUSSEAU 6, p. 836-7). O que cumpre ressaltar é que o direito político é não mais do que um *instrumento teórico*, uma *referência* para observar e compreender. Não se trata de leis perfeitas e puras que devem ser impostas em nome do direito natural a todas as sociedades. Pelo contrário, o que a referência delimita é o grau de liberdade pública, o grau de legitimidade.

Outra observação preliminar é sobre um ensaio intitulado “Sociedade geral do gênero humano”, que era um capítulo presente na primeira versão do *Contrato social* conhecida como *Manuscrito de Genebra*, e que, contudo, não foi publicado pelo autor. Apesar de excluído da versão final, é preciso comentá-lo. O verbete “Direito Natural” da Enciclopédia escrito por Diderot definia o homem virtuoso como aquele que seguia as luzes de sua razão, conforme recomenda o direito natural. O homem é racional porque a natureza assim o fez com o objetivo de que a racionalidade fosse utilizada. Há assim limites morais e de sociabilidade inscritos na própria natureza humana por intermédio da razão. Nesse caso, o homem que não consulta sua racionalidade, o homem “independente” que não segue as leis

de sua razão, rebaixa-se ao nível do mais feroz, cruel e perigoso dos animais, deve por isso ser excluído da humanidade e tratado como tal (aliás, encontra-se o mesmo argumento na *Política* de Aristóteles (ARISTÓTELES 1, p. 11, 1253a), e em todos os jusnaturalistas, exceto Hobbes).

Rousseau, por outro lado, contesta esta perspectiva e mostra que é impossível um homem se tornar “independente”, pois a saída do estado de natureza é irreversível, o homem era independente quando não dispunha de moralidade e agora que a consciência, a racionalidade e a linguagem se desenvolveram, a independência não é mais possível. Assim, o homem só se torna feroz, cruel e perigoso em sociedade, isto é, ele aprende essa conduta com a sociedade e somente *na* sociedade da qual faz parte. Em outras palavras, quando se sociabilizam, os homens se tornam irreversivelmente dependentes entre si, criam leis que tornam possível a convivência necessária. O que será analisado no *Contrato social* é a fonte legítima da lei que torna os homens dependentes, a fonte legal da legalidade, a lei que rege a lei.

Pois bem, o *Contrato social* vai estabelecer os princípios do direito político no que ele tem de natural e no que ele tem de convencional. Rousseau afirma: “a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. No entanto, este direito não vem da natureza e é, portanto, fundado sobre convenções” (ROUSSEAU 5, p. 352). A um tempo sagrado e profano, nenhuma ordem social existe sem o direito. Este direito, por sua vez, tem um fundamento que garante a convenção. Quais são, então, as condições que tornam possível uma convenção?

Quando Rousseau introduz a noção de vontade geral, que trata justamente da metamorfose do direito natural em direito político, o recurso ao estado de natureza é indispensável. No momento em que as forças da natureza foram maiores que as forças individuais isoladas de cada homem no estado de natureza, o gênero humano pereceria se não mudasse o modo de vida. Já que se trata de força, trata-se de necessidade. Os homens isolados não podem criar novas forças, mas podem unir as próprias forças formando uma força comum que resista e supere a maior força da natureza. Esse era o único meio disponível para não perecer. A força e a liberdade de cada um eram os únicos instrumentos que possuíam. Sem a força, o homem não teria o que unir para formar uma força maior, e sem a liberdade, o homem

não desobedeceria a natureza para vencê-la. Para associar-se, o homem concede sua força e sua liberdade naturais e recebe de volta uma liberdade diferente (a “liberdade convencional”) e ainda a proteção e defesa de todos os associados. Daí a formulação do que Rousseau chama de “problema fundamental” e que será resolvido pelo contrato social: “cada um unindo-se a todos só obedece no entanto a si mesmo permanecendo tão livre quanto antes” (*id.*, p. 360)³.

A formulação do “problema fundamental” exprime a passagem irreversível do estado de natureza ao estado civil, quando liberdade natural se converte na “liberdade convencional”. Assim se entende as cláusulas do contrato: “alienação total de cada associado com todos seus direitos a toda a comunidade”. O homem natural perde o direito natural e o homem civil ganha o direito político, ou o contrato social.

A associação da força natural de cada um criou a força comum que superou a força da natureza. A liberdade natural de cada um, antes limitada pela força natural, agora converte-se em liberdade moral e passa a ser limitada pela força comum. O que é liberdade moral? É o contrato social. Em outras palavras, com a associação, troca-se o isolamento e a independência naturais pela sociabilidade e dependência civis, onde se desenvolve a consciência, a linguagem, a razão e outras faculdades. O contrato social apenas exprime então a aquisição de moralidade e a instituição da soberania com o abandono do estado de natureza. A liberdade e a força natural de cada um não desaparece, apenas se metamorfoseia (de maneira irreversível) e se desdobra em dois: liberdade e força particulares, liberdade e força morais (ou civis).

Compreende-se então que “a alienação total de cada associado” não exprime mais do que a irreversibilidade da passagem do estado de natureza para o estado civil (ou moral). Aliena-se a liberdade natural em troca da liberdade moral, aliena-se o direito natural em favor do direito político (isto é, o direito propiciado pela associação). Daí a “essência” do pacto social: “Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos enquanto corpo cada membro como parte indivisível do todo”. Assim, vontade geral se define por oposição à vontade particular a partir da metamorfose da liberdade natural. Convém observar que não é possível falar em vontade natural, pois

vontade pressupõe consciência, pressupõe o prévio desenvolvimento da sociabilidade.

Surge, com o pacto social, uma “dupla relação” dos particulares com o público e do público com os particulares: de um lado, os particulares constituindo o público e formando a vontade geral; de outro, o público conformando os particulares e submetendo a vontade particular. A vontade particular que contraria a vontade geral, contraria a liberdade pública e precisa por isso ser punida, o que equivale a “forçá-la a ser livre”, isto é, forçá-la a aceitar a moralidade de suas ações. Não há ação que não esteja submetida a alguma forma de lei moral, a alguma forma de vontade geral. Assim, a vontade geral não apaga a vontade particular, apenas a orienta.

Vimos então que o pacto social exprime a sociabilização do homem, que essa sociabilização implica no surgimento de leis não-naturais ou convencionais, e que a convenção é condicionada pela liberdade (isto é, pela conversão da liberdade natural em liberdade particular e liberdade pública). O inevitável abuso ocorre quando a liberdade particular contraria a liberdade pública. Esse abuso é também chamado de licenciosidade, por oposição à lei.

Há todavia leis muito diferentes: leis naturais, leis de deus (graças às quais o homem é livre) e também leis feitas pelos homens. É de se imaginar a confusão causada pelo uso da mesma palavra para assuntos tão distintos. No *Emílio*, durante o resumo do *Contrato* comentado acima, Rousseau afirma que “este assunto é totalmente novo: a definição de lei ainda está por fazer” (ROUSSEAU 6, p. 834)⁴. Preparando a dificuldade do assunto no *Contrato*, Rousseau pergunta: “Mas, enfim, o que é uma lei? [...] Quando se disser o que é uma lei de natureza, não se saberá melhor o que é uma lei de Estado” (ROUSSEAU 5, p. 378).

Ora, uma lei vale pelo que impõe, pelo grau de força que revela uma medida segura para a obediência e pela origem desta força: “Toda justiça vem de Deus, só Ele é sua fonte, mas se soubéssemos recebê-la de tão alto não teríamos necessidade nem de governo nem de leis. Sem dúvida há uma justiça universal emanada unicamente da razão, mas essa justiça para ser admitida entre nós deve ser recíproca” (*id.*, *ibid.*). A razão pode reconhecer a justiça universal, mas a reciprocidade desta justiça não é respeitada, caso contrário não haveria desigualdade entre os homens. “Considerando hu-

manamente as coisas, na falta de *sanção natural* as leis da justiça são vãs entre os homens, elas só fazem o bem do mau e o mal do justo, quando este as observa com todo mundo sem que ninguém as observe com ele” (*id.*, *ibid.*). O homem não observa a reciprocidade das leis para se beneficiar, e com isso aquele que a observa sai prejudicado. A sanção da lei natural é imediata, (a sanção da lei divina é mediada pela vida eterna) e a sanção da lei humana é mediada pela lei humana. Por isso é impossível, portanto contraditório, não respeitar a lei natural, mas é um paradoxo que possa ser vantajoso não respeitar a lei humana, a lei que os homens fazem para si mesmos. Eis a licenciosidade: usar a liberdade particular contra a liberdade pública, contra a convenção que originalmente salvara o homem e que agora, por desvios de interesse, autoriza a desigualdade política.

Rousseau então infere uma nova definição: “As leis são propriamente as *condições* da associação civil” (*id.*, p. 380). Como vimos, não há associação civil sem leis. E quem é o autor das leis senão aquele que se constitui por elas, isto é, o povo: “O povo submetido às leis deve ser seu autor; só àqueles que se associam cabe regular as condições da sociedade” (*id.*, *ibid.*). Entretanto, se são essas as *condições* de toda associação, como explicar que existam *infrações*, que existam *tiranos* que se colocam acima da lei? “Por si mesmo, o povo quer sempre o bem, mas por si mesmo ele não o vê sempre. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a guia não é sempre esclarecido” (*id.*, *ibid.*). Pois é, a vontade geral não se engana, mas o julgamento sim. Pouco adiante: “Os particulares vêem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê”. A disparidade entre o particular e o público é o que permite a divergência no julgamento. Daí a necessidade do legislador: “É preciso obrigar uns [os particulares] a conformar suas vontades à sua razão; é preciso ensinar ao outro [o público] a conhecer o que ele quer” (*id.*). Em poucas palavras, podemos afirmar que, assim como as leis são a expressão da vontade geral e condições para o soberano, o legislador é aquele que conhece quais são estas condições.

Rousseau, todavia, aponta uma ressalva que impede o legislador de se tornar um governante, pois estaria acima das leis e se tornaria tirano (hobbesiano): “Aquele que redige as leis não tem ou não deve ter nenhum direito legislativo, e o povo mesmo não pode, quando o quiser, se despojar deste direito incommunicável, pois segundo o pacto fundamental só a vonta-

de geral obriga os particulares. [...] Assim, encontra-se na obra da legislação duas coisas que parecem incompatíveis: um empreendimento acima da força humana e, para executá-lo, uma autoridade que não é nada” (*id.*, p. 383). Nesse caso, o que é o legislador senão o “espírito” do povo em sua totalidade, com a finalidade de resgatar a liberdade pública? É preciso reconhecer entretanto que, sempre que o legislador tem uma tarefa histórica, quando desce do nível conceitual para o campo do conflito de interesses, alguma forma de *luta* pela liberdade pública é necessária. Para retomar a imagem das três revoluções da desigualdade no *Discurso sobre a desigualdade*, esta luta seria uma contra-revolução da desigualdade no campo do *juízo* e da *ação*. Diríamos, hoje, que a luta se dá no campo ideológico, que Rousseau, em seu tempo, chamava de opinião pública. Aquilo que dá sustentação política ao Estado.

Como vimos, as leis que os homens fazem para si mesmos são relações internas que regem a vida de um corpo político, das quais Rousseau lista quatro tipos: 1) as relações do todo com o todo, ou do Soberano com o Estado, são as leis políticas; 2) a relação dos membros entre si ou com o corpo inteiro são as leis civis; 3) a relação entre o homem e a lei, onde se estabelecem as sanções, são as leis criminais; 4) finalmente, a mais importante das relações, presente no coração dos cidadãos, são os usos, os costumes e a opinião, que é justamente a parte de que se ocupa “em segredo” o legislador quando parece “se limitar a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascer, formam enfim a chave inquebrável” (*id.*, p. 394). A chave dos três primeiros tipos de relações internas a um corpo político (ou tipos de leis) se dá, portanto, no campo da opinião, que é o quarto tipo de relação⁵. Eis a origem da força das leis humanas, que antecede a forma de governo, que antecede até mesmo o poder legislativo.

A força das leis não depende de governo (como em Hobbes e Locke), mas de opinião, de acordo, de aceitação. Por isso, na história hipotética do *Discurso sobre a desigualdade*, a magistratura (ou governo) pode aparecer somente na segunda revolução da desigualdade. Pode-se concluir, a partir daí, que a opinião pública é não apenas a chave das leis, mas, especialmente, a chave da história. O dever ser da história seria a liberdade pública, a reciprocidade da lei, mas, posto que o abuso não pode ser contido, a licen-

ciosidade vem a ser e a história se caracteriza pela decadência. Daí as três revoluções da desigualdade.

Dessa forma, a licenciosidade e a liberdade exprimem sempre um paradoxo, pois a liberdade é sagrada, faz parte da natureza humana e por isso nunca pode ser eliminada ou anulada, mas o abuso é inevitável. A liberdade natural possibilita ao mesmo tempo a criação da lei (moral e política) e o desrespeito pela lei instituída. Daí discriminarmos, de um lado, liberdade moral e política e, de outro, licenciosidade; de um lado, consciência e, de outro, abuso.

Abstract: The purpose of this paper is to consider one of the human paradoxes indicated by Rousseau: the man is free to make laws that organize the society and at the same time doesn't respect laws he does. This problem on Discourse of inequality and on Social contract allows us to examine the harmony between this two works and, further, to discuss a curious difficulty in the translation of a verbal regency.

Key-words: Rousseau – social contract – inequality – revolution – translation

NOTAS

¹ A idéia original deste trabalho era expor os problemas que envolvem a tradução de uma regência verbal no enunciado do contrato social em Rousseau. Pretendo aqui retomar brevemente esta questão e algumas de suas consequências. Dada a especificidade do caso, esta discussão se encontra numa longa nota adiante.

² Há uma evolução do conceito de legitimidade no pensamento de Rousseau entre o *Segundo discurso* (1754) e o *Contrato social* (1762). Na primeira obra, a legitimidade se opõe à validade e exprime apenas a estabilidade da lei; na segunda, exprime ao mesmo tempo a reciprocidade da lei no nível conceitual e a estabilidade da lei no nível histórico, motivo pelo qual se falará em grau de legitimidade. O assunto é extenso e contém algumas indicações neste ensaio.

³ Podemos aqui verificar a sutileza na tradução da regência verbal referida em nota anterior. A formulação completa do “problema fundamental” é a seguinte, em francês: “Trouver une forme d’association qui défende et protège *DE* toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant” (ROUSSEAU 4, p. 360). Numa tradução literal correta: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja *COM* toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um se unindo a todos só obedeça no entanto a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”. A regência verbal do verbo em francês “défendre et protéger de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé” parece indicar que a pessoa e os bens de cada associado será defendido *DA* força comum, ou seja, *CONTRA* a força comum, o que é estranho, pois, se a associação cria a força comum, como a associação pode ao mesmo tempo ser a favor e contra si mesma? Antes da associação, como vimos, o homem vivia solitário e apenas precisou se unir em sociedade quando as forças da natureza ultrapassaram a força de um homem isolado. A interpretação da leitura exige, portanto, que se traduza como “defender e proteger *COM* a força comum”. Duas traduções italianas, duas inglesas e uma alemã que consultei apresentavam *COM* a força comum: “*difenda e protegga con tutta la forza*”; “*defend and protect with the whole force*”; “*die mit der gemeinsam Kraft*”. Por outro lado, a única edição espanhola que encontrei tinha, ao contrário, “*defender y proteger de la fuerza comum*”, e das onze traduções diferentes para o português, nove optaram por “defender *DA* força comum”. Sem dúvida, trata-se de um galicismo — a utilização de uma regência francesa no idioma português. Todavia, a consulta em diversos dicionários mostra que esta regência utilizada por Rousseau com este significado é de fato incomum no idioma francês, embora ocorra. Um dos dicionários (LITTRÉ 1) cita uma ocorrência idêntica na *Nova Heloísa* corretamente traduzida na edição da EdUnicamp: “Un coeur sensible se défend de toute sa force contre cette mort anticipée” (ROUSSEAU 7, p. 399). “Um coração sensível defende-se *COM* toda a sua força contra essa morte antecipada” (ROUSSEAU 8, p. 350). Outra interpretação possível porém equivocada era a de que a associação defenderia a pessoa da força comum por que já haveria uma referência aos futuros abusos da força comum contra a associação, isto é, nos abusos do governo contra o povo, como se a força comum do soberano implicasse sempre na existência de um go-

verno. Nesse caso, o campo semântico da expressão “*defendre et protéger de quelque chose*” abrigaria tanto o proteger de algo quanto o proteger com algo, como se Rousseau, no momento de expor o problema já indicasse (dialeticamente) que a solução seria um novo problema maior que o primeiro, isto é, que a instituição do governo implicaria na oposição permanente entre o povo e o governo, na oposição permanente entre o direito (que exige a igualdade) e a história (que institui a desigualdade). Rousseau pretenderia abrigar desde o princípio a possibilidade do abuso. Ora, pelo contrário, o abuso contra a associação pressupõe a existência prévia da associação, e o “problema fundamental”, cuja solução é o contrato, exprime apenas o meio pelo qual uma associação vem a ser. A instituição do soberano antecede e independe da instituição do governo. Isto é claramente indicado em pelo menos dois momentos da análise de Rousseau: 1- ao combater os preconceitos dos jusnaturalistas: “Antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo, pois este ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade” (ROUSSEAU 5, p. 359); 2- pelo título do capítulo 16 do livro III do *Contrato*: “De como a instituição de um governo não é de modo algum um contrato”.

⁴ “Posto que nada além da vontade geral obriga os súditos, procuraremos como se manifesta essa vontade, por quais sinais podemos estar seguros em reconhecê-la, o que é uma lei e quais são os verdadeiros caracteres da lei. Este assunto é totalmente novo: *a definição de lei ainda está por fazer*” (ROUSSEAU 6, p. 842; grifo meu).

⁵ Daí a importância da retórica no pensamento de Rousseau.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARISTOTE. *Politique*. Trad. J.Aubonnet. Paris, Gallimard, 1993.
2. LITTRÉ, É. *Dictionnaire de la Langue Française*. Paris, Gallimard-Hachette, 1964.
3. PRADO Jr, B. "A filosofia das Luzes e as metamorfoses do espírito libertino". In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos & Libertários*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
4. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, T. 3. Collection Pléiade. Paris, Gallimard, 1964.
5. _____. *Du contrat social*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, T. 3. Collection Pléiade. Paris, Gallimard, 1964.
6. _____. *Émile*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, T. 4. Collection Pléiade. Paris, Gallimard, 1964.
7. _____. *La nouvelle Héloïse*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, t.2. Collection Pléiade. Paris, Gallimard, 1964.
8. _____. *A nova Heloísa*. Trad. Fúlvia Moretto. Campinas/São Paulo, Unicamp/Hucitec, 1994.
9. _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Machado. In: ROUSSEAU. Coleção "Os Pensadores". São Paulo, Abril, 1978.
10. _____. *Contrato social*. Trad. Lourdes Machado. In: ROUSSEAU. Coleção "Os Pensadores". São Paulo, Abril, 1978.

O soberano como idéia e a filosofia como uso público da razão

Daniel Tourinho Peres*

Resumo: o objetivo deste artigo é analisar alguns aspectos da filosofia política de Kant. Meu fio condutor é a relação entre princípios práticos discursivos e sua realização na praxis, o que se dá por meio do uso público da razão. Nessa realização, o uso público da razão tem como seu papel fundamental a produção de esquemas, ou símbolos, das idéias práticas, tornado possível a passagem entre estas, como unidades discursivas *a priori*, e a realidade sensível, ou seja, entre princípios transcendentais e mundo efetivo.

Palavras-chave: idéias práticas – esquematismo prático – uso público da razão – história da filosofia

O político, ainda que se ocupe com questões de fato – procedendo àquilo que chamamos de análise de conjuntura –, tem uma visada para o futuro, mesmo quando o que ele visa é deixar tudo como está. Menos do que analisar o que motiva uma ou outra ação humana, o que ele pretende é dirigi-la, dar-lhe um norte, por assim dizer. O filósofo, por sua vez, pretende estabelecer verdades apodícticas; pretende possuir um discurso ao qual, em princípio, nada escapa. Quando a filosofia se ocupa do político, questões de fato são encerradas em uma chave na qual não se encaixam sem problemas: *quid juris*, o que de direito. Assim, não raro a filosofia e os filósofos são vistos como potências subversivas: Platão não é menos sub-

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia, doutorando no Departamento de Filosofia da USP, membro do Grupo de Lógica e Filosofia Política do Cebap e participante do Projeto Temático FAPESP “Moral, Política e Direito: uma investigação a partir da obra de Jürgen Habermas”. Recebe bolsa Capes, programa PICDT.

versivo do que Marx, simplesmente subverte numa outra direção. Volta e meia, da acusação passa-se à condenação e à execução da sentença, o caso Sócrates sendo o melhor exemplo, porque o mais rico em consequências. Menos do que uma separação entre filosofia e política, o que tal condenação instaura é uma nova forma de relação, na qual a dignidade da política cede diante da dignidade da sabedoria, sem que esta última, contudo, abdique dos negócios da cidade. Muito pelo contrário, a aposta de Platão no governo de um rei filósofo parece ser a única viável, face à inconstância das opiniões, que não obstante emitem sentenças definitivas; e se é possível rever as opiniões, nem sempre – ou quase nunca – é possível reparar os males e injustiças delas decorrentes.

Se ao longo da história a relação entre filosofia e política vem sofrendo diferentes modulações, ao menos uma questão é sempre recorrente: quais as condições para o exercício do bom governo? Kant certamente não é um filósofo que economiza elogios a seus predecessores; mas dentre todos, de uma lista que inclui Aristóteles, Rousseau, Hobbes, Hume, Leibniz e ainda outros mais, talvez seja Platão aquele que recebe as maiores glórias, ele que é chamado, na *Crítica da Razão Pura*, de o filósofo sublime. Tal elogio nos importa tanto mais porque se dirige à questão que estamos tratando aqui, à questão do bom governo, do governo justo. Certo, tal elogio não se faz sem restrições, Kant logo se apressa a afirmar que “Platão encontrava suas idéias em tudo o que era prático, isto é, que assenta na liberdade” (KANT 5, p 309), já que ele não pretende, como Platão, estender o uso das idéias à consideração da natureza, ao menos não com o mesmo ímpeto e confiança. O que Kant louva em Platão é justamente sua recusa em “extrair da experiência” os conceitos que dizem do uso prático da razão, os conceitos que regem o domínio da liberdade, com o que se impede toda e qualquer confusão entre o caso e sua regra. Como escreve Kant:

“Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a idéia pura de virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico nesse pensamento. Com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante essa idéia; por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados im-

pedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminável” (KANT 5, p. 310).

E isso que vale para a moral, para a perfeição moral, vale igualmente para a política, pois:

“Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que a *liberdade de um possa coexistir com a de todos os outros...*, é pelo menos uma idéia necessária, que deverá servir não só de fundamento a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as idéias autênticas em matéria de legislação” (KANT 5, p. 310).

As idéias, ou conceitos da razão, possuem realidade objetiva, realidade que não pode ser negada por qualquer “experiência pretensamente contrária”, que de resto não existiria, tivessem as instituições sido fundadas de acordo com elas. Kant, em seu suposto platonismo, toma a idéia de uma constituição civil perfeita como arquétipo, do qual deve se aproximar cada vez mais a constituição legal dos homens.

Mas Kant não é Platão, e de resto considerá-lo como “renovador da metafísica platônica”, como o faz Cattaneo (CATTANEO 2, p. 5), não é afirmar grande coisa, já que toda a história da metafísica se reporta a Platão. Importa então começarmos a marcar diferenças, o que pode ser feito justamente lendo de um modo mais atento as duas passagens citadas acima. Pois se o que afasta o homem da virtude, – da perfeição moral –, é a natureza humana e seus impedimentos quanto a sua conformidade à idéia, em matéria de legislação exterior vemos se sobrepor à natureza humana ainda um outro obstáculo, qual seja, o descuido com relação às autênticas idéias em matéria de legislação, obstáculo talvez ainda mais determinante para o descompasso denunciado entre arquétipo e legislação efetiva. Basta lembrarmos de uma passagem da *Paz Perpétua* para começarmos a perceber a distância entre Kant e Platão: “O problema do estabelecimento do Estado, por mais duro que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios”

(KANT 13, p. 146). Nenhuma chance para um filósofo nascido em meio a um tal povo, que irá permanecer demônio, nunca tornando-se anjo. Quando, na *Crítica da razão pura*, Kant levanta uma objeção a Brucker, não é porque esteja advogando sem mais a causa de Platão; pois não é tanto ao fato de Brucker considerar ridícula a opinião segundo a qual “nunca um príncipe seria bom se não participasse nas idéias” que Kant dirige sua crítica, mas sim ao rápido descarte de um tal pensamento, que Kant pretende justamente submeter a um novo esforço de análise (KANT 5, p. 310/311). Formulando os termos do problema em uma linguagem mais platônica que kantiana, se perguntaria pelo sentido dessa “participação”; por sua vez, em termos kantianos, trata-se de saber como ela é possível e como, por meio dela, é instituída a mediação entre pensamento e realidade, entre idéia e aquilo que se pensa sob ela: em última instância, no domínio da filosofia prática, trata-se da passagem entre dever ser e ser.

No parágrafo 51 da *Doutrina do Direito*, vemos Kant afirmar que os três poderes presentes no Estado correspondem a uma idéia pura do soberano e que essa idéia possui realidade objetiva; mas a tal idéia, na medida em que é um ser de razão, falta ainda uma pessoa física que lhe dê dimensão de eficácia sobre a vontade do povo. Não se pretende aqui dar conta de todo este parágrafo que mobiliza todos os problemas da filosofia política de Kant. O que interessa é ressaltar uma dimensão fundamental da teoria kantiana da representação política. Pois a pessoa física que dota de eficácia a idéia de soberano nada mais é que seu representante, ou melhor, é o modo de apresentação da vontade unificada do povo, unificação que provém *a priori* da razão.

Pensar a política, o poder político, sob o registro da representação por si só já é forte razão para afastarmos Kant do platonismo. Mas em verdade, com Platão temos uma concepção da natureza do governante que deixa marcas profundas mesmo na filosofia política moderna, de tal modo que Wolff, por exemplo, em seu *Rei-filósofo*, não hesita em professar a doutrina de Platão. A teoria é muito conhecida, ao menos em suas linhas gerais, das quais não se irá além. Na *Carta VII*, Platão defende justamente a tese, que é objeto de escárnio de Brucker, de que “a espécie humana não verá o fim de seus males antes que a espécie dos puros e verdadeiros filósofos chegue ao poder, ou que aqueles que detêm o poder se tornem, graças a

um favor do céu, realmente filósofos” (326 a). É com a intenção de formar um verdadeiro filósofo que Platão parte para Siracusa, onde o jovem Denis parece dar provas de certo pendor para a filosofia, a confiar no testemunho de Dion e de seus amigos. A esta confiança na filosofia e na sua capacidade de dotar o homem de certa divindade, deve ser acrescida ainda uma outra vantagem: é mais fácil persuadir um homem do que toda uma multidão, vantagem que não é de pouca monta para alguém que não se mostra muito amigo da democracia ateniense. Ao invés de apresentar suas teses sob o registro da isonomia da ágora, melhor é exercer influência sobre a alma daquele que possui o poder, fazendo dele um eleito e participe do mundo das idéias. A Academia, se forma sábios, forma também bons governantes.

Na *Carta VII*, se Platão advoga sua tese, não é menos verdade que ela contém um depoimento do seu fracasso, cujas razões não cabe aqui analisar. Kant sabe bem do drama que atormenta Platão; sabe bem que a tarefa não é nada fácil. Na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, sexta proposição, podemos ler que o problema do estabelecimento de uma sociedade civil que administre universalmente o direito é o “mais difícil e o que será resolvido por último” (KANT 7, p. 15). Mas qual é a dificuldade? O homem é um animal que necessita de um senhor; mas este senhor, não podendo ser encontrado a não ser na espécie humana, também ele necessita de um senhor. Como escreve Kant,

“O chefe supremo deve ser justo *por si mesmo* e todavia ser um homem. Esta tarefa é, por isso, a mais difícil de todas; sua solução perfeita é impossível: de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto. Apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada” (KANT 7, p. 16) .

Mas como tentar esta aproximação? Mais ainda, como estarmos seguros de que seguimos pela via correta? O filósofo exercitado na crítica e que tem como objeto de reflexão o político possui em sua razão princípios *a priori* que lhe permitem avaliar o quanto o caso se aproxima ou não da regra. Mas se a idéia de contrato social originário, aplicação do imperativo categórico ao domínio da política, tem um sentido muito mais negativo que positivo, ou seja, se avalia uma determinada ação como justa ou injus-

ta, por ser simplesmente formal dificilmente dá ensejo a um programa de ação. Quanto ao governante, se ele deve ter “conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição”, deve também ser um filósofo? Com relação a este ponto a resposta de Kant é inequívoca: na *Paz Perpétua*, se podemos ler que “as máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados”, não deixamos de ler, por outro lado, que “não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão” (KANT 13, p. 150). Com Kant, esse anti-Platão, temos, na feliz expressão de Gerhardt, a filosofia abdicando do trono.

Sabemos que a solução do problema da instituição de um Estado administrando universalmente o direito só será resolvido, segundo Kant, após muitas tentativas frustradas, após muitas guerras e muita violência. Como afirma Kant, a história do homem, história da liberdade, tem seu início pelo mal. Certo, é na história que buscamos traços indicativos da realização dos princípios da razão, história que falando à espécie humana quase torna prescindível falarmos do homem, do indivíduo humano. Mas, por outro lado, são estes mesmos indivíduos que servem de veículos à razão, ou melhor, são eles que se pretendem portadores de direito, são eles que pretendem ter direitos. Aqui tocamos em um ponto que perpassa toda a obra de Kant, ao menos depois da primeira *Crítica*; pois o que significa estabelecer os limites da razão, senão analisar-lhe as pretensões quanto à sua legitimidade? Ora, nesta análise, determinar as condições de aplicabilidade dos princípios não é tarefa de menor importância que a análise dos princípios, pois é tão somente com o momento de sua aplicação que os princípios podem ter assegurada sua legitimidade. O esquematismo, se na ordem das matérias segue a dedução transcendental, na ordem das razões já opera furtivamente quando Kant principia a analisar a questão do que é de direito.

O problema da mediação entre o empírico (sensível) e o transcendental (inteligível) também está posto para a filosofia prática de Kant. Basta que nos lembremos das diferentes formulações que recebe o imperativo cate-

górico, cuja intenção é justamente torná-lo sensível, ou melhor, fazer com que ganhe força na alma humana, para o que o aproximamos da sensibilidade. Particularmente no que nos interessa, o que é a *Metafísica dos Costumes* se não a determinação dos princípios de aplicação do princípio fundamental, do imperativo categórico? Mesmo que Kant não pretenda, na fundamentação da sua filosofia prática, ceder terreno a qualquer antropologia, é inegável que, ao tratarmos da aplicabilidade dos princípios racionais práticos, a antropologia reivindica seus direitos. Vejamos ainda quais as primeiras definições que Kant apresenta da Introdução à *Metafísica dos Costumes*:

“A *faculdade de desejar* é a faculdade de ser, por meio de suas representações, causa dos objetos destas representações. A faculdade de um ser agir em conformidade com suas representações chama-se *vida*” (KANT 11, p. 211).

Por sua vez, na *Crítica do Juízo*, onde belo e sublime podem ser tomados como símbolos da moralidade e em cuja segunda parte se trata de analisar o problema do organismo, ou seja, de um análogo da vida, Kant já não mais se dirige aos seres racionais, mas ao homem. São muitos os fios que podem ser descosidos e pouco o tempo para urdir todos de modo satisfatório. Se afirmarmos, talvez por analogia, mas de toda forma seguindo Kant, que há um esquematismo do direito racional¹, onde está, justamente, a diferença? Na primeira Crítica, o esquematismo visava analisar a possibilidade de conceitos *a priori* servirem de síntese para intuições sensíveis, onde se vê cumprida, para a filosofia teórica, a tarefa de dar conta do “problema da relação entre conceitos *a priori* e objetos dados na experiência”, problema que, segundo Longuenesse – que aqui segue a Vleeschauwer – consiste na invenção do problema crítico (LONGUENESSE 20, p. 4). A partir desta solução, aprendemos que resta a experiência como a única pedra de toque da verdade e falsidade de nossos juízos, e é justamente nisso que, para a filosofia prática, Kant, platônico ou não, fincará pé. Na filosofia prática, no inverso da filosofia teórica, é a experiência, o mundo sensível, que Kant considera como a mãe das aparências, como fonte de erro e de equívoco (KANT 5, p. 312).

Mas há que recusar, então, toda e qualquer referência à experiência? Sim, a menos que não mais a tomemos como estando confinada nos limites do mecanismo. Não é necessário recorrermos à terceira *Crítica* para vermos como estão imbricadas as questões que tratam do organismo, dos seres vivos e da política; na primeira *Crítica* podemos ler que “uma planta, um animal, a ordenação regular da estrutura do mundo... mostram, claramente, que apenas são possíveis segundo idéias” (KANT 5, p. 311), para logo em seguida Kant escrever:

“Em relação aos princípios da moralidade, da legislação e da religião, em que as idéias tornam possível, antes de tudo, a própria experiência (a experiência do bem), embora nunca possam nela ser perfeitamente expressas, esta tentativa – de se elevar da consideração (...) da ordem do mundo até a ligação arquitetônica dessa ordem segundo fins, isto é, segundo idéias – tem um particular mérito, que não se reconhece porque o julgamos segundo regras empíricas, cuja validade, como princípios, devia ser anulada pelas idéias” (KANT 5, p. 312).

Como as idéias podem tornar possível uma experiência? Não era esta a função que Kant atribuía às categorias, às quais corresponde uma intuição sensível que vem a ser, justamente, sintetizadas como objeto? Como as idéias podem ser condição de uma experiência, se sua marca distintiva, com relação aos conceitos puros do entendimento, consiste em que nenhum objeto lhes corresponde, ao menos não de modo perfeito? Essa experiência, que aqui surge como experiência do bem, mas que certamente poderia ser a experiência do justo, tem menos o sentido de uma *Erfahrung* do que de uma *Erlebnis*²; é uma experiência do mundo, mas de um mundo que não é vivido como simples mecanismo, e sim como liberdade, ou, se preferirem, como unidade possível, porque necessária, entre mecanismo e liberdade. Nós sabemos, ao menos depois da *Crítica do Juízo*, que o princípio que torna possível a compatibilidade entre mecanismo e liberdade não se encontra na natureza, mas no supra-sensível. Certo, não há nenhum uso determinante possível de um tal princípio, mas tão-somente um uso para a faculdade de julgar reflexionante (KANT 8, p. 339). Mas cabe ressaltar o paradoxo: o que tentávamos era estabelecer uma mediação entre o empírico

e o transcendental prático; o que temos agora, é que tal mediação não parece ser possível sem um desvio pelo supra-sensível, região que Kant, no pequeno texto “O que significa orientar-se no pensamento?” não hesita em afirmar ser “um espaço incomensurável e para nós preenchido pela noite profunda” (KANT 10, p. 44).

Kant, contudo, insiste em que a simples idéia de um mundo moral, de um mundo inteligível, tem realidade prática, o que significa não apenas que somos obrigados a pensar, a julgar nossas ações segundo a ordenação de tal mundo inteligível. Afirmar, em sentido forte, que a idéia de tal mundo também possui realidade objetiva é sustentar que “deve ter influência sobre o mundo sensível” (KANT 5, p. 641), de forma que mundo inteligível e mundo sensível tornam-se o mais próximo possível um do outro. Ora, é na *Doutrina do Direito* que vemos nossa questão talvez posta em sua formulação mais radical. Sem pôr em dúvida a realidade objetiva da idéia de uma constituição jurídica perfeita (KANT 11, p. 372), Kant afirma:

“Aquilo que não pode ser representado a não ser pela razão pura, aquilo que deve ser contado entre as idéias, às quais nenhum objeto adequado pode ser dado na experiência, como é o caso de uma *constituição jurídica* perfeita entre os homens, isso é a coisa em si mesma” (KANT 11, p. 372).

Essa passagem causa uma forte vertigem: aquilo ela parece negar para sempre é justamente uma resposta positiva a toda esperança futura, para nós que sabemos o que devemos fazer. Devemos sair do estado de natureza e instituir uma sociedade civil que administre universalmente o direito; nenhuma garantia nos é dada, porém, de que nossas pretensões, de resto legítimas, serão atendidas. Mesmo a interpretação de Adickes, que lê tal passagem como um raciocínio por analogia, de modo que a coisa em si não é uma idéia, mas lhe é apenas semelhante, na medida em que se distingue de todo o fenomênico (ADICKES 1, p. 46), não nos ajuda muito. O que está em jogo é uma mediação possível, uma passagem possível entre fenômeno e aquilo que não pode nunca ser dado como fenômeno, seja este último uma idéia ou a coisa em si.

Nenhuma intuição sensível pode nos servir de garantia, e não é na experiência, por mais importante que esta seja para nossas decisões de fato,

que encontraremos o princípio capaz de nos orientar para uma solução. Nenhuma intuição sensível, nenhum objeto empírico, mas tampouco qualquer intuição intelectual ou entendimento intuitivo. Se Kant guarda respeito por Platão, qual não é seu tom de mofa em relação a um certo platonismo redivivo, cujas verdades só se deixariam revelar aos iniciados, mas que “infelizmente não se deixam enunciar nem comunicar universalmente pela linguagem” (KANT 9, p. 389). Dirigindo-se aos arrogantes que pretendem possuir uma intuição intelectual, ou mesmo um sentimento capaz de lhes pôr em contato imediato com o mundo inteligível, Kant não economiza em ironia: eles não fazem filosofia, eles dão uma de filósofos (KANT 9, p. 395).

Contra esta filosofia de um tom superior, Kant afirma o caráter irremediavelmente discursivo do entendimento ao mesmo tempo em que diz ser a filosofia um conhecimento por conceitos. Se ainda é imprescindível uma sensibilização das idéias, é necessário contudo guardar que jamais se sai do âmbito discursivo. Como afirma Lehmann, Kant “apenas exclui a possibilidade de uma realização intuitiva da intuição intelectual; nós podemos ‘realizá-la’ discursivamente” (LEHMANN 19, p. 166). A ser assim, parece ser este o sentido da típica: como a lei moral é uma idéia da razão e não um conceito do entendimento, ela deve se aplicar não a uma intuição, mas sim a um conceito – e se autêntica, a um conceito puro do entendimento. Mais ainda, como observa Krüger, na típica o que temos é uma exposição indireta da idéia, e, menos do que a exposição da idéia em um objeto (a ação moral), o que obtemos é justamente uma regra de reflexão. Ao estabelecermos uma analogia entre lei moral e lei da natureza, obtemos uma regra que se “assemelha à regra de reflexão sobre o objeto que deve ser exposto no sentido próprio” (KRÜGER 18, p. 122), mas que não lhe é idêntica. Se a típica, ainda com Krüger, é a “instrução moral exata” – e podemos incluir aí a política –, é porque ela se exerce sobre nossas representações mais comuns e vulgares, aquelas que estão mais próximas da vida e de seus anseios. Menos do que determinar o caso da regra, o que ela nos revela é justamente a regra que acompanha de modo surdo e imanente todas as nossas pretensões de direito. O que nós pensamos, quando declaramos ter um direito? O que nós pensamos quando decidimos por um ou outro governo que acreditamos ser o mais justo?

É o caráter discursivo do conhecimento filosófico que garante sua comunicabilidade. Que o belo seja símbolo da moralidade, significa que este sentimento que gozamos diante da natureza ou de uma obra de arte, sentimento que é antes de tudo privado, ao ser transposto em um juízo pretende possuir uma validade universal. A *Crítica do Juízo*, em certa medida, pode ser tomada como o limite da comunicação, pois nela não há comunicação de nenhum conteúdo, mas apenas do próprio ato da faculdade de julgar. Tal certamente não é o caso seja da razão teórica, seja da razão prática, cujas formas se revelam conteúdos, matérias a serem comunicadas, tão logo façamos abstração, para a razão teórica, do estado atual de nossa consciência empírica e nos elevemos até a unidade transcendental da consciência em geral, e, para a razão prática, quando abstraímos das determinações particulares de nosso arbítrio e nos pensamos em nossos atos como subordinados à vontade geral.

Mas a verdade é que avançamos muito pouco; pois, se com relação à razão teórica temos cautela da experiência como pedra de toque da verdade ou falsidade de nossos juízos, o que nos garante, no domínio da razão prática, que pensamos de modo correto nossa subordinação à vontade geral? O que nos garante, ao fim e ao cabo, que vivemos sob um governo cujas medidas são as mais justas possíveis? Quanto a este último ponto, o imperativo categórico, em sua formulação de contrato originário, adianta bem pouco, a menos que o soberano saiba como pensa efetivamente o povo. Essa garantia se verá realizada na filosofia como uso público da razão, como trabalho de esclarecimento do povo quanto a seus direitos e do soberano quanto ao que, aos olhos do povo, é justo, fornecendo ao poder político o sentido das suas reformas. O valor de uma lei reside na possibilidade de sua comunicação passar sem restrição, isto é, em sua universalidade. Assim, a publicização é o critério para se avaliar o acordo ou desacordo entre a moral, entendida como direito natural, e o direito positivo, entre os princípios racionais do direito político e a política (KANT 13, p. 171). Mas é também na esfera pública que todas as opiniões podem e devem ser expostas e avaliadas quanto ao seu grau de assentimento possível e denunciado todo juízo que tenha validade tão-somente privada, mas que, ainda assim, pretende se comunicar e se valer como objetivo. Se o fim da política é a união dos fins de todos e seu respectivo acordo, – o que só pode dar-se

no direito –, se tal acordo se funda transcendentemente no nível dos juízos como formas e “levando em conta os resultados de sua própria atividade”³, então não parece menos certo que tal acordo se vai tecendo empiricamente no nível das opiniões.

Kant certamente não é Cícero, e muito menos Górgias, que não aceita qualquer distinção entre ser e aparência, entre verdade e fidedignidade (*Glaubwürdigkeit*); mas, contra Platão, ele não recusa o mundo da *doxa*. Como os sofistas, ele toma o discurso como uma instância fundamental da ação política e retoma, assim, se não uma marca característica da democracia grega⁴, ao menos do republicanismo romano. Afirmar que o filósofo deve instruir, a um só tempo, povo e soberano significa afirmar que a verdade deve, antes de tudo, ser fidedigna, ou seja, deve parecer verdadeira ou, mais ainda, deve ser “verdade” provável, deve ser aproximação da certeza. É esta sua característica que permite a passagem entre idealidade e realidade social (OESTERREICH 22, p. 6)⁵. Mas esta atividade, Kant não a reserva aos filósofos, pois não os considera como uma classe privilegiada: na *Paz Perpétua*, antes de proceder à defesa da liberdade, para a classe dos filósofos, de emitirem publicamente suas opiniões, ele dissolve qualquer sentido que tal classe poderia possuir⁶. A sua defesa se dirige, isso sim, ao homem ilustrado, ou em vias de ilustração. É como sábio, como filósofo do mundo que Kant fala, e não como filósofo de escola, esse especialista em sutilezas metafísicas. Para terminar, cito mais uma vez Kant, a propósito do filósofo como legislador da razão humana: “Neste sentido, seria demasiado orgulhoso chamar-se a si próprio de filósofo e pretender ter igualado o arquétipo, que não existe a não ser em pensamento” (KANT 5, p. 661).

Abstract: the aim of this paper is to analyse some aspects of Kant's political philosophy. The clue of the analysis is the relationship between discursive practical principles and its achievement in praxis, by means of the public use of reason. In this achievement, the public use of reason has a fundamental role in the production of the schemata – or symbols – for the practical ideas, making possible the transition between them, as *a priori* discursive units, and sensible reality, that is to say, between transcendental principles and effective world.

Key-words: practical ideas – practical schematicism – public use of reason – history of philosophy

NOTAS

¹ Ainda que não esteja ausente da *Doutrina do Direito* (Cf. por exemplo, KANT 11, p. 268, onde Kant afirma que apenas um conceito puro do entendimento pode ser subsumido a um conceito da razão), o problema do esquematismo do direito aparece de modo claro nos *Trabalhos preparativos para a doutrina do direito*: “O conflito nos princípios do direito – em relação aos objetos externos do arbítrio – repousa nisto: que se toma o esquema do direito pelo próprio direito, que é apenas uma relação intelectual entre arbítrios segundo leis da liberdade. Este deve encontrar-se antes no fundamento e a regra do esquematismo encontra-se sob ele, de modo que o esquema não é o fundamento do direito” (KANT 14, p. 274).

² Sigo aqui uma indicação de Krüger: “A antropologia repousa sobre um modo de experiência que reconhece os ‘sujeitos corporais’ em sua unidade enquanto tal; ela se integra no todo da experiência dos seres vivos em geral: experiência da vida. O conhecimento antropológico das aptidões e faculdades do homem é uma parte, a parte superior, da *teleologia*” (KRÜGER 18, p. 63). É evidente que tal experiência, antes de tudo humana, não tem o sentido de fundamento, assim como a *Erfahrung* não possui qualquer caráter fundante para a razão teórica; contudo, ela não pode ser excluída do âmbito da razão prática, a menos que se queira insistir no formalismo kantiano como sendo vazio, ou seja, como uma ética simplesmente formal. Mas ela também de forma alguma pode ser tomada como uma experiência pessoal e individual, ainda que perpassse os indivíduos; seu palco é a história, ela é experiência da espécie humana. Experiência do progresso da cultura, ela é, como escreve Kant na sua *Antropologia*, “conhecimento do homem como cidadão do mundo” (KANT 17, p. 120); a referência a um indício de tal progresso, que equivale a uma experiência de justo e mesmo de uma disposição moral da espécie humana, pode ser encontrado talvez em uma passagem dos *Conflitos das Faculdades*, na qual Kant se refere à revolução francesa: “esta revolução, eu digo, encontra porém nos espíritos de todos os espectadores uma *tomada de posição* (...) que não pode ter outra causa que uma disposição moral na espécie humana” (KANT 16, p. 85).

³ Cf. Giannotti, em um outro contexto: “a verdade não se constitui numa combinação de opiniões, mas se firma no processo de julgar levando em conta os resultados de sua própria atividade” (GIANNOTTI 4, p. 18).

⁴ “Com o surgimento da democracia na Grécia, cai por terra, no campo do político, a fronteira entre discurso e ação: o discurso é tomado como centro da ação política” (OESTERREICH 22, p. 69). É evidente que a aproximação tem limites, principalmente se considerarmos a afirmação de Kant na *Paz Perpétua*, onde a democracia, no sentido próprio do termo, é apresentada como necessariamente despótica (KANT 13, p. 130). Pode-se argumentar, sem dúvida, de que ele pensa aí na democracia direta, e não na democracia como uma forma de governo representativo, o que vem a ser o caso a partir dos modernos, das revoluções modernas. Tanto na *Doutrina do Direito* (KANT 11, p. 341), como na resposta a Benjamin Constant (KANT 12, p. 429), Kant fala em sistema representativo, o que não significa necessariamente democracia, tal como a entendemos; porém, nos *Trabalhos Preparatórios à Paz Perpétua*, podemos ler que a forma republicana de governo é

uma constituição democrática em um sistema representativo, e Kant a distingue, o que não ocorre na *Paz Perpétua*, da simples democracia como forma de governo despótica (KANT 15, p. 166). Sem dúvida que vai muito além dos objetivos deste trabalho, mas seria também interessante chamar a atenção para as análises de Bernard Manin (em MANIN 21), onde a distinção entre antigos e modernos a propósito do que seria um governo democrático é levemente deslocada, porquanto também na democracia grega se encontra elementos inequívocos de representação, ou melhor, de seleção, entre o povo, dos mais capazes para a representá-lo. Importa saber por que os modernos adotaram justamente o critério que os antigos consideravam aristocrático, a saber, a eleição. De resto, menos do que um governo de todos, as análises de Manin conduzem a pensar que se tratava muito mais de um governo de todos os cidadãos que se *julgavam* capazes de exercer o poder, como no caso da magistratura, por exemplo. Com relação às magistraturas, ver MANIN 21, p. 26.

⁵ Skinner talvez escreva algo semelhante, ao afirmar que “o que é possível fazer em política é em geral limitado pelo que é possível legitimar” (Skinner 24, p. 86). Sobre as distinções entre parecer verdadeiro, ou verossimilidade, e probabilidade como maior grau de aproximação da certeza, ver KANT 6, p. 80.

⁶ Sobre a análise de tal dissolução, ver GERHARDT 3, p. 171-195.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADICKES. *Kant und das Ding an sich*. Berlin, Rolf Heisen, 1924.
2. CATTANEO, M. A. *Metafísica del diritto e ragione pura: studio sul "platonismo giuridico di Kant"*. Milão, Giuffrè, 1984.
3. GERHARDT, V. "Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant". In: HÖFFE, Otfried. *Zum ewigen Frieden*. Akademie, Berlin, 1995.
4. GIANNOTTI, J.A. *Apresentação do Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
5. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Gulbenkian, 1989.
6. _____. *Lógica*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992
7. _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo, Brasiliense, 1986.
8. _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antônio Marques. Lisboa, INCM, 1992.
9. _____. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe VIII. Berlin, Walter de Gruyter, 1968.
10. _____. *O que significa orientar-se no pensamento*, in Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1992.
11. _____. *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe VI. Berlin, Walter de Gruyter, 1968.
12. _____. "Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade". In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1992.

13. _____. “À Paz perpétua”. In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1992.
14. _____. *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften*, V. XXIII. Berlin, Walter de Gruyter, 1955.
15. _____. *Vorarbeiten Zum Ewigen Frieden*. In: *Kants gesammelte Schriften* XXIII. Berlin, Walter de Gruyter, 1955.
16. _____. “O conflito das faculdades”. In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1992.
17. _____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe VII. Berlin, Walter de Gruyter, 1968.
18. KRÜGER. *Critique et Morale chez Kant*. Paris, Beauchesne, 1961.
19. LEHMANN. “System und Geschichte in Kants Philosophie”. In: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin, Walter de Gruyter, 1969.
20. LONGUENESSE. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris, PUF, 1993.
21. MANIN, B. *Les principes du gouvernement représentatif*. Paris, Flammarion, 1996.
22. OESTERREICH. *Philosophen als politische Lehrer*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
23. PLATÃO. *Carta VII*. Paris, Garnier, s/d.
24. SKINNER, Q. *Liberdade antes do liberalismo*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo, Unesp, 1999.
25. WOLFF. *Le philosophe-roi et le roi-philosophe*. Paris, Vrin, s/d.

Hegel e o princípio da liberdade individual do liberalismo

Cesar Augusto Ramos*

Resumo: A filosofia de Hegel pode ser entendida como o resultado de sua insatisfação em relação à forma de realização da liberdade adotada pelo liberalismo clássico na Modernidade. Este artigo pretende mostrar uma concepção comunitária de liberdade (assim chamada de liberdade positiva) defendida por Hegel, em oposição à concepção individualista liberal (liberdade negativa). Contudo, quando a liberdade é enraizada na comunidade etico-política (*Sittlichkeit*), a liberdade individual não é negada. Pelo contrário, esta liberdade – denominada por Hegel de subjetiva e realizada pela Modernidade – é uma característica constituinte da própria idéia de liberdade.

Palavras-chave: Hegelianismo – Liberalismo – Modernidade – Liberdade.

A filosofia política de Hegel tem no princípio da liberdade o elemento fundamental para a análise do Estado e da sociedade. Inserido no âmbito da discussão sobre a natureza do poder político iniciada pela escola chamada de Direito Natural moderno, o hegelianismo foi confrontado com teorias que tomavam a liberdade como objeto principal na análise do Estado e do indivíduo, reconhecendo-a como um dos aspectos essenciais para a compreensão da sociedade e do homem.

Concebida como uma teoria radical da vontade livre, a *Filosofia do Direito* de Hegel teve de fazer um ajuste de contas com as teorias do Direito Natural moderno, cuja filosofia estava, também, centrada no tema da liberdade. Ao destacar a importância deste tema – tanto a chamada “liberdade negativa” na versão hobbesiana como também a assim denominada

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

“liberdade positiva” na versão rousseauísta e kantiana – os filósofos desta escola lançaram as bases do individualismo político culminando na teoria dos direitos do homem e do cidadão da Revolução Francesa. Segundo essa doutrina, o contrato é o elemento de constituição da *societas civilis* e deve ser compreendido como instrumento da vontade livre dos indivíduos singularmente considerados. Consequentemente, o poder do Estado passa a ser avaliado na relação que ele mantém com a liberdade dos sujeitos politicamente associados e circunscrito aos seus interesses. Seguindo a trilha lançada pelo jusnaturalismo moderno, o liberalismo clássico aprofunda a questão da liberdade individual fazendo deste princípio um paradigma para a filosofia política.

Como crítico das posições do Jusnaturalismo moderno e também do liberalismo clássico, a filosofia hegeliana abriu flanco para a acusação de ser um pensamento que opera com a lógica transpessoal e mistificadora do Estado, através da qual a realidade finita dos sujeitos é anulada em proveito da totalidade estatal negando, assim, a liberdade individual. Já no século passado o hegelianismo tornou-se alvo da crítica dos pensadores liberais ou simpáticos ao princípio da liberdade individual¹.

O hegelianismo político foi, deste modo, interpretado como a filosofia que diviniza o Estado em diversos matizes: ora como glorificação do regime político prussiano (H.Heller, F.Rosenzweig, T.Litt, J.Dewey, L.T.Hobhouse, S.Hook, J.Plamenatz), ora como ideólogo do Estado fechado e totalitário inimigo da sociedade aberta das democracias ocidentais (K.Popper), ora como inspirador da ideologia de um poder mistificador e salvador (E.Topitsch), ora como mentor do mito do Estado forte (E.Cassirer).

A reação contra essa interpretação ocorreu precisamente a partir do resgate do princípio da liberdade individual ou subjetiva na filosofia hegeliana. Hegel passou a ser considerado como pensador da moderna sociedade politicamente organizada segundo os elementos do Estado de direito, organizado segundo o princípio da liberdade. Essa interpretação, chamada de liberal, manifestou-se na França (E.Weil, E.Fleischmann, J.D'Hondt, F.Grégoire, J-C.Pinson, H.Denis, J-F Kervégan, e outros), na Inglaterra e nos Estados Unidos da América (T.M.Knox, J.N.Findlay, W.Kaufmann, Z.Pelczynski, S.Avineri, C.Taylor), na Itália (D.Losurdo), na Alemanha (J.Ritter, G.Rohrmoser, R.Maurer, O.Marquard, H.Lübbe).

Estudos mais recentes da obra de Hegel demonstraram a improcedência das acusações de que o filósofo nega a liberdade individual e os direitos da pessoa².

Um outro viés interpretativo, derivado da visão liberal do hegelianismo na ênfase à liberdade individual, procura iluminar a filosofia política de Hegel a partir da perspectiva histórica da sua relação com a tradição do pensamento político que remonta à Aristóteles (K.-H. Ilting) e, principalmente, ao direito natural moderno (M. Riedel, N. Bobbio, M. Bienenstock, B. Bourgeois). Esses autores enfatizam que, conforme a solução que Hegel dá à tradição, o seu pensamento pode ser melhor avaliado em relação às teses dos modernos (inclusive as liberais), definindo, assim, a sua posição progressista (liberal) ou conservadora, mas nunca totalitária.

A leitura liberal de Hegel, embora correta ao enfatizar a importância do tema da liberdade na sua filosofia – opondo-se às análises de um hegelianismo anti-liberal –, deve ser atenuada e vista num contexto maior da filosofia política hegeliana, particularmente na sua relação com o Direito Natural moderno. Assim, investigar essa relação constitui tarefa importante na formulação do pensamento político hegeliano, e fornece elementos significativos e esclarecedores na comparação de Hegel com os modernos, particularmente quanto à concepção de liberdade, considerada um dos aspectos decisivos na definição do perfil liberal ou conservador do seu pensamento.

É provável que a postura hegeliana diante dos princípios do liberalismo, particularmente a liberdade individual, pode ser entendida como o resultado do projeto conciliador entre os ideais da organicidade política da *pólis* com os elementos da modernidade, revelada pela necessidade histórica da liberdade subjetiva dos tempos modernos. Nesse sentido, a intenção de Hegel consiste na recepção crítica (especulativa) do princípio liberal da liberdade individual – já presente nas teorias do Direito Natural moderno – à luz da incorporação, também crítica (histórica), da tradição holística da política clássica. Por outras palavras, o individualismo dos modernos é criticado e, no entanto, a liberdade individual permanece e se articula dialeticamente com a noção de auto-referencialidade da lógica hegeliana, a qual se desdobra na concepção política organicista presente na *Filosofia do Direito*.

Como é possível conciliar o projeto hegeliano com a afirmação do princípio da liberdade individual sem recorrer aos cânones da doutrina libe-

ral, fora dos quais esse princípio parece não encontrar solo de sustentação? Enfim, se o liberalismo afirma a primazia dos direitos do indivíduo, podem eles subsistir apesar da crítica hegeliana ao individualismo moderno?³.

A nossa análise, na tentativa de responder a essas indagações, começa expondo as duas concepções de liberdade (negativa e positiva) segundo a conhecida distinção estabelecida por I.Berlin (na parte I deste ensaio). Vamos examinar, em seguida, a concepção comunitária da liberdade defendida por Hegel, a qual não exclui a liberdade individual (subjativa) presente nas teorias do Direito Natural moderno e incorporada no liberalismo clássico (parte II). Em terceiro lugar, é preciso demonstrar que a liberdade individual ou do arbítrio possui limites, exigindo a sua radicalização no elemento lógico da Idéia (de liberdade), instância da mais absoluta auto-referencialidade. (parte III). O direito abstrato é elemento essencial (presuposto abstrato) para a realização (concreta) da liberdade individual que requer uma instância comunitária (social e política) da *Sittlichkeit* (partes IV e V). Finalmente algumas considerações sobre o “liberalismo” hegeliano: limites e possibilidades (parte VI).

I

A filosofia reconhece o tema da liberdade como um dos aspectos essenciais para a análise da sociedade e do homem. O pensamento político ocupou-se longamente deste assunto na filosofia política moderna com Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, B.Constant, J.S. Mill, Toqueville e, nos nossos dias, com Habermas, I. Berlin, Ch. Taylor, J. Rawls e outros.

O problema, contudo, não está no reconhecimento da importância da liberdade. Nisso há um acordo entre as filosofias políticas. “O desacordo fundamental – observa A. Wellmer – diz respeito à questão de saber se a idéia de liberdade deveria ser explicada em primeiro lugar do ponto de vista do indivíduo ou do ponto de vista coletivo” (WELLMER 19, p. 506). Com base nesse desacordo, o próprio Wellmer propõe duas concepções sobre a liberdade: uma *individualista* e outra *comunitária*.

Tais concepções apresentam pressupostos filosóficos e antropológicos divergentes. A concepção individualista toma como ponto de partida indivíduos isolados que possuem, individualmente, um direito à liberdade como uma prerrogativa própria a cada homem. O individualismo é uma doutrina que dá prioridade ao indivíduo e a seus direitos sobre a sociedade. Ele pode ser formulado como um atomismo, isto é, como a visão “acerca da natureza humana e da condição humana que (entre outras coisas) torna plausível a primazia dos direitos... e afirma a auto-suficiência do homem isolado ou do indivíduo” (TAYLOR 16, p. 41). Em oposição ao sentido político (público) da *koinomia politiké* dos gregos, particularmente na versão aristotélica, a escola do Direito Natural moderno dissemina esta concepção no pensamento político moderno, reivindicando a autoridade do indivíduo e a prioridade da liberdade individual.

Se com o Direito Natural moderno o Estado é pensado a partir do indivíduo, a preocupação da política consiste em organizá-lo adequadamente na sociedade civil em função da liberdade individual e de acordo com regras racionais do direito. Dessa organização decorre a autoridade política de um corpo artificial produzido pelo contrato que tem por finalidade, segundo maior ou menor grau de poder, proteger a liberdade e os direitos individuais, particularmente o de propriedade, elementos importantes para o bem-estar dos cidadãos.

Em contraste com a tradição que afirmava que o indivíduo só atinge sua plenitude e só se realiza como homem no seio da comunidade, o homem moderno postula direitos a partir da matriz do sujeito. A antiga primazia dos deveres à comunidade se desloca para os direitos naturais dos indivíduos, sendo a liberdade o mais básico de todos eles.

O tradicional debate entre a liberdade individual e a liberdade política ou comunitária foi recolocado no século XX por I. Berlin no seu ensaio “*Dois concepções de Liberdade.*” Neste ensaio, o autor distingue dois significados para a liberdade. No significado negativo, a liberdade é a ausência de impedimentos, barreiras ou restrições externas para que alguém possa fazer ou deixar de fazer aquilo tem desejo de fazer. Um homem não é livre quando sua ação é obstruída ou coagida por outrem. A coerção significa uma deliberada intervenção de alguém que restringe a liberdade naquilo que o indivíduo poderia agir ou deixar de agir de outra forma caso não

existisse essa interferência. A liberdade é negativa no sentido de alguém estar livre da (*liberty from*) interferência indevida de outros homens ou instituições. Ao definir liberdade como a “ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer”, Hobbes inspira esta concepção de liberdade.

No sentido positivo, a liberdade decorre de um desejo do indivíduo de ser seu próprio senhor. De inspiração rousseauísta, este conceito de *liberdade para* (*freedom to*) opera com a idéia de autonomia da vontade, e de independência do sujeito como condição básica para a realização do ser humano. Assim, a liberdade significa a autonomia da vontade para agir segundo a autodeterminação do sujeito.

Para Berlin, esses dois conceitos de liberdade envolvem concepções distintas e até irreconciliáveis sobre os fins e o sentido da vida, com evidentes conseqüências políticas. A liberdade negativa pressupõe o pluralismo ético, a diversidade de concepções sobre a idéia de melhor vida e diferentes estilos de comportamento. Numa sociedade aberta e democrática, na qual a diversidade de modos de vida coexiste, a concepção negativa de liberdade é fundamental. Entendida como ausência de coerção, o homem permanece livre do controle da esfera social e livre das imposições que a sociedade, mesmo que de forma majoritária, julga o que deve ser seguido pelos indivíduos, definindo, assim, suas próprias escolhas.

A concepção positiva defende a idéia de autarquia do ser humano, pela qual o indivíduo deve ser sempre senhor de si mesmo. Segundo Berlin, essa segunda concepção é antimoderna, pois supõe uma noção potencialmente totalitária do bem comum para o homem. “Historicamente falando, a concepção ‘positiva’ de liberdade como senhor de si é, na teoria e na prática, a que mais facilmente se presta a este desdobramento da personalidade entre, de um lado, um eu transcendente posto em instância de controle, e de outro, um conjunto empírico de desejos de paixões que é preciso disciplinar e dominar” (BERLIN 1, p. 182). O autor conclui que a idéia democrática de auto-governo não deve estar presente no conceito liberal de liberdade, pois ele favorece a noção de domínio e de interferência dos outros nas ações do sujeito.

Essa valorização da liberdade negativa como a mais adequada para as sociedades modernas continua a orientar uma significativa tendência do

liberalismo contemporâneo, presente, por exemplo, num autor representativo desta linha de pensamento, o norte-americano J.Rawls. O princípio rawlsiano da prioridade do justo sobre o bem, ou seja, que cada pessoa, tendo igual direito a um “esquema plenamente adequado de iguais direitos e liberdades básicas, sendo cada esquema compatível com o mesmo esquema para todos” (RAWLS 14, p. 35), define a liberdade como valor inegociável. A liberdade do ponto de vista procedimental é definida como uma garantia ao indivíduo portador de direitos contra aquilo que os outros, e a própria maioria numa decisão democrática, poderiam querer. Isso significa dizer que não se pode sacrificar a liberdade individual em nome do bem comum.

Após o triunfo do individualismo na escola do direito natural moderno e no liberalismo clássico, e que se revelou de forma programática nos direitos do homem e do cidadão a partir do século XVIII, a força constituidora da idéia de comunidade (*koinonia, comunitas*) de fundo aristotélico, associada à idéia de constituição social do eu, é retomada de forma crítica (ela deve ser articulada com o elemento moderno da liberdade individual) na filosofia hegeliana da história e do Estado no começo do séc. XIX. Estas idéias têm continuidade nas doutrinas socialistas deste século e em significativas teorias sociológicas do século XX. Na década de 70, particularmente nos Estados Unidos, esses elementos são retomados pelos filósofos chamados comunitaristas, tais como C.Taylor, M.Sandel, A.McIntyre, M.Walzer, J.Raz e outros. O alvo maior é a obra de J.Rawls que, inspirado na filosofia prática de Kant, renova o liberalismo político propondo uma teoria da justiça em bases diferentes daquelas defendidas pelos teóricos do liberalismo utilitarista⁴.

As teorias comunitárias, comenta Wellmer, “não interrogam apenas a premissa antropológica fundamental das teorias individualistas, mas – junto com essa premissa – a noção individualista da liberdade individual enquanto tal” (WELLMER 19, p. 508).

Os homens são determinados segundo formas sociais e intersubjetivas de vida: os “indivíduos são essencialmente indivíduos *sociais* e se, na sua própria individualidade, eles são constituídos e – como eles efetivamente o são – penetrados pela cultura, pelas tradições e pelas instituições da sociedade à qual eles pertencem, então sua liberdade deve, ela também, ter um

caráter social. Mesmo enquanto liberdade *individual*, esta liberdade deve ter um caráter *comunitário*, ou pelo menos um aspecto essencialmente comunitário, exprimindo-se e manifestando-se na maneira como o indivíduo participa e contribui para as práticas comunitárias da sociedade. Deste modo, o lugar originário da liberdade não seria o indivíduo isolado, mas uma sociedade que é o *medium* da individuação realizado mediante a socialização; a liberdade deveria, então, ser pensada como residindo em última instância nas estruturas, nas instituições, nas práticas e tradições de um todo social mais vasto” (*id.*, *ibid.*). Nessa medida, a liberdade enquanto autodeterminação é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, particular e pública, demonstrando um caráter instrumental pessoal e um caráter normativo intersubjetivo.

II

Com efeito, a concepção comunitária e positiva de liberdade, em oposição ao modelo liberal-individualista da liberdade negativa, encontra na filosofia política hegeliana uma elaboração paradigmática. Contudo, ao enraizar a liberdade na comunidade ético-política (*Sittlichkeit*), o filósofo não anula a chamada liberdade individual. Pelo contrário, esta liberdade, denominada por Hegel de subjetiva e revelada pela modernidade, constitui um traço essencial do próprio conceito de liberdade.

O grande progresso da modernidade, enfatiza Hegel, consiste no reconhecimento da subjetividade como momento absoluto. A liberdade subjetiva configura-se a partir da autonomia da vontade individual, determinando a ação e o pensamento não mais por critérios exteriores e heterônomos. A alavanca que move os tempos modernos está apoiada sobre um princípio que se basta a si mesmo: a liberdade. “O princípio do estado moderno manifesta que tudo o que o indivíduo faz deve estar mediado pela sua vontade” (HEGEL 7, §299). Na medida em que a ação individual é definida pelo “princípio da particularidade”, o interesse de cada um, a busca da felicidade pessoal, a defesa e a promoção dos direitos individuais devem ser respeitados e submetidos à mediação da vontade livre do sujeito. E isso é uma conquista dos tempos modernos: “o direito da *particularidade* do

sujeito de encontrar sua satisfação ou, o que é o mesmo, o direito da *liberdade subjetiva*, constitui o ponto crítico e central na diferença entre o tempo *moderno e a antigüidade*” (*id.*, §124).

Esse princípio da liberdade subjetiva se constitui em fato histórico concreto apenas na modernidade ao configurar-se na exterioridade da figura jurídica da pessoa e do proprietário, e ao interiorizar-se na subjetividade de um sujeito moral que tem em si mesmo, na sua consciência, o critério e o fundamento de seu agir livre. Mas é apenas na noção do indivíduo membro de uma comunidade, onde os interesses pessoais e a liberdade subjetiva aparecem como direitos elementares irrenunciáveis e prerrogativas de uma subjetividade, que o sujeito moderno torna-se uma realidade efetiva.

Mas a liberdade subjetiva é o resultado de um processo histórico. O princípio luterano de que o homem se acha determinado por si mesmo a ser livre consolidou-se na cultura da *Aufklärung*, na visão da sociedade e do trabalho dos economistas ingleses estimulada pela Revolução Industrial Inglesa, no ideal político da Revolução Francesa. Pela *Aufklärung*, o homem encontra em si mesmo o verdadeiro conteúdo e a explicação suficiente da realidade (moral e política) com exclusão de qualquer autoridade que não seja a autonomia do sujeito e a luz da sua própria razão. A Revolução Industrial Inglesa lançou as bases de uma sociedade livre dos vínculos tradicionais de produção afirmando a validade dos interesses de cada indivíduo e de suas riquezas calcadas no valor do trabalho como força produtiva autônoma. Enfim, a Revolução Francesa lutou pelo cumprimento político do princípio da liberdade ao pretender a efetivação revolucionária do elemento básico da liberdade: uma vontade que quer a si mesma. Princípio indeterminado e formal que, na filosofia kantiana, despontou na sua expressão abstrata, e, entre os franceses, sobreveio na tentativa de sua realização prática. Para Hegel, a Revolução Francesa, a despeito das suas contradições, delineou-se como a expressão política de um movimento histórico de constituição da liberdade que culminou na ação da vontade (revolucionária) decidida a lutar pela validade política e jurídica do princípio da liberdade.

Esses movimentos culturais, econômicos e políticos da história moderna da Europa atestam uma só verdade: os conceitos de liberdade e de subjetividade são princípios revelados pela modernidade e devem regê-la.

Do ponto de vista político, o Estado que desconhecer ou não proteger a liberdade subjetiva que se exprime no agir livre na vida moral, nos direitos individuais, na independência pessoal no trabalho, no direito de propriedade privada e na realização econômica dos indivíduos, está ultrapassado pela evidência de verdade que o conceito de liberdade impõe nos tempos modernos, e, portanto, sem nenhum fundamento de racionalidade histórica.

III

Apesar da valorização da liberdade subjetiva dos modernos, ela não esgota o sentido pleno que, aos olhos de Hegel, a liberdade deve ter. Ela é apenas um aspecto do conceito de liberdade e se restringe ao indivíduo na sua particularidade. Trata-se da liberdade de escolha que Hegel dá o nome de liberdade do arbítrio (*Willkür*), pela qual a vontade detém o poder de livre escolha de algo a partir dos seus impulsos e inclinações.

A análise de Hegel aborda o processo interno da escolha da chamada liberdade negativa. Se é verdade que esta se dá na ausência de impedimentos externos coatores, o indivíduo deve, finalmente, para que a sua liberdade não fique no vazio, escolher uma das alternativas da escolha e realizá-la através de um ato de decisão. Sem o elemento mediador do ato decisório, o conteúdo não se determina e nem se realiza exteriormente. O pressuposto de uma vontade reflexiva que se retira para si, independente de um conteúdo, sem a ele se reduzir e sem ser afetada por qualquer impedimento externo, é fundamental para a liberdade da vontade.

Mas esse é apenas um momento (negativo) da liberdade. O fato dela conter “a livre reflexão que abstrai de tudo” não significa que ela não depende de algum conteúdo, aquele que é escolhido para realizar. O paradoxal é que a vontade arbítrio, ao se efetivar provando-se a si mesma, precisa exercer-se como potência que escolhe um conteúdo, e nessa escolha ela torna-se dependente dele. Ora, essa dependência opera o rebaixamento e a negação do próprio arbítrio. Para negar essa negação, a vontade volta-se para si mesma e retoma de novo o processo que se repete indefinidamente, atestando o caráter de “má infinitude” do arbítrio.

Esse movimento circular da vontade-arbítrio resulta na sua própria limitação o que, em princípio, revela o caráter ambíguo dessa liberdade. A exigência da separação entre forma e conteúdo prescreve a condição necessária para o distanciamento da vontade no ato da escolha. Enquanto forma, ela não está presa a nenhum conteúdo, mantendo sempre a virtualidade da escolha e a possibilidade de investir num conteúdo particular qualquer escolhido: ela é, pois, a livre faculdade de fazer o que quer. No entanto, não se pode querer tudo, mas apenas algo determinado. Nesse querer algo, a vontade limita-se revelando a sua contradição: ela é, ao mesmo tempo, liberdade (ausência de determinação) e determinação, isto é, a necessidade de firmar um conteúdo que é contingente e particular. “No arbítrio, o conteúdo não está determinado pela natureza da minha vontade, mas pela contingência, depende, portanto, deste conteúdo, e esta é a contradição que reside no arbítrio” (HEGEL 7, §15). A vontade, em relação ao conteúdo para o qual ela livremente se determina no ato da escolha, é apenas o *árbitro* subjetivo dos desejos. Mas ao eleger um impulso ela abandona sua condição formal e passa a executar a escolha: ela é, então, *arbítrio*.

Com o livre-arbítrio, a análise da vontade livre desemboca no elogio à liberdade individual enquanto liberdade que autonomamente arbitra segundo os critérios da particularidade em favor deste ou daquele conteúdo. Trata-se da liberdade de um sujeito que quer (e só assim é indivíduo) e que quer livremente (e só assim é indivíduo livre): “uma vontade sem liberdade é uma palavra vazia de sentido, assim, a liberdade só é realidade efetiva apenas como vontade, como sujeito” (*id.*, §4).

Mas esse elogio ao arbítrio “em poder fazer tudo o que se quer” limita-se ao aspecto da autodeterminação formal da liberdade, de uma liberdade “na qual não se tem ainda a menor idéia do que são a vontade livre em-si, o direito, a eticidade, etc” (*id.*, §15). Ao afirmar sua liberdade individual pelo arbítrio, tendo nesta liberdade a medida de sua ação, o indivíduo é o árbitro e sua vontade individual opera sem a presença de uma medida universal.

A partir das contradições desta liberdade na sua infinita reposição, Hegel vai propor um momento superior, demonstrando a necessidade de uma liberdade em-si e para-si, cuja referência seja ela mesma e não um outro. “A vontade existente em-si e para-si é *verdadeiramente infinita* por-

que seu objeto é ela mesma, ou seja, não é um *outro*, nem um *limite* para ela, mas que nele ela é trazida de volta a si mesma” (*id.*, §22). A liberdade arbítrio se restringe ao elemento da alteridade revelado pelo conteúdo. Enquanto que “vontade verdadeira consiste em que aquilo que se quer, seu conteúdo, seja idêntico a ela, isto é, que a liberdade queira a liberdade” (*id.*, §21).

O fato da liberdade alcançar o estatuto dialético de uma liberdade em-si e para-si, onde ela possui em si mesma o seu ser-aí, representa a mais absoluta auto-referencialidade, característica essencial do conceito de liberdade. “Só nesta liberdade, diz Hegel, a vontade está absolutamente *consigo mesma* (*bei sich*) porque ela não se relaciona a nada a não ser a si mesma, e assim toda relação de *dependência* de qualquer *outro* desaparece. Ela é *verdadeira*, ou melhor, ela é a própria *verdade*, porque seu determinar-se consiste em ser no seu *ser-aí* (*Dasein*)...” (*id.*, §21) O verdadeiro e concreto ser-aí da vontade livre em-si e para-si constitui, precisamente, a *Sittlichkeit*, na qual a liberdade individual encontra sua razão de ser.

O fundamento da liberdade subjetiva é a sua auto-referencialidade (o estar-consigo-mesmo – *bei sich sein*), de algum modo já presente na liberdade individual (subjetiva). A vontade livre possui nela mesma o fundamento do agir. Na medida em que age livremente, ela permanece nela mesma, pois livre é aquilo que, como o Espírito, tem o seu ser para si mesmo, permanece no seu próprio elemento.

A liberdade, definida pela categoria da auto-referencialidade (*Beisichselbssein*) caracteriza, também, a natureza lógica do próprio conceito, bem como da subjetividade. “Assim, o Espírito está puramente em si e nisso ele é livre, pois a liberdade consiste justamente em estar consigo mesmo no seu Outro, em depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo (...) A liberdade existe apenas lá onde não há para mim nenhum Outro que não seja eu mesmo” (HEGEL 5, p. 477). Ser livre é transitar no seu próprio elemento, isto é, na própria liberdade, tendo em si mesmo a razão de ser do agir autônomo.

De igual modo, essa auto-referencialidade constitui, também, a determinação essencial do Espírito: “a liberdade é a essência própria do Espírito e a sua própria *realidade efetiva*.” (Hegel 6, §482). O Espírito é uma singularidade que se traduz numa relação idêntica a si e livre em si mesmo;

uma atividade que se repõe constantemente através da exteriorização de sua auto-referencialidade, portanto, uma livre subjetividade. “Formalmente a essência do Espírito é, por conseguinte, a *liberdade*, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo mesmo. Segundo essa determinação formal, ele pode abstrair-se de toda exterioridade, de sua própria exterioridade, do seu próprio ser-aí (*Dasein*), pode suportar a negação de sua imediatidade individual, sua *dor* infinita; isto é, pode manter-se afirmativo nessa negatividade e ser idêntico a si” (*id.*, §382).

É justamente a livre atividade dos homens na produção histórica das suas instituições sociais, culturais e políticas que Hegel quer compreender como produto da liberdade e da atividade do Espírito. O homem só pode estar consigo mesmo na objetivação de suas ações e junto com os outros em relações de intersubjetividade. O direito, as instituições políticas e sociais são realizações comunitárias que trazem o sinal da sua própria razão de ser: a liberdade que não se reduz à sua dimensão meramente individual.

Desse ponto de vista, é possível compreender a tese hegeliana exposta no começo da *Filosofia do Direito* de que a “a idéia do direito é a liberdade e para apreendê-la verdadeiramente é preciso conhecê-la no seu conceito e no seu ser-aí (*Dasein*)” (Hegel 7, §1). O direito não tem o significado estrito de leis jurídicas, mas de uma filosofia que compreende a realidade social, política e jurídica dos homens como o “ser-aí de todas as determinações da liberdade.”

Como Idéia, a liberdade deve ser vista na articulação lógica da idealidade (conceitual) com a sua realização: a liberdade que se desdobra num ser-aí. Assim, no desenvolvimento da Idéia de liberdade, cada nível que ela alcança corresponde a um determinado ser-aí do conceito autárquico de liberdade. Tanto a liberdade da pessoa (jurídica) e do sujeito moral, bem como as realizações objetivas, concretas e comunitárias na família, na sociedade civil burguesa e no Estado, concretizam a existência empírica, o ser-aí da auto-referencialidade da liberdade. O conceito de liberdade, enquanto idealidade pressuposta no conteúdo ideal da sua auto-referencialidade, efetiva-se na configuração concreta de suas exposições, tanto a nível individual como social e político, revelando um conteúdo real.

O propósito da *Filosofia do Direito* é, pois, a exposição do desenvolvimento dialético da realização da liberdade: “o sistema do direito é o

reino da liberdade efetivamente realizada (*verwirklichten Freiheit*), o mundo do Espírito, mundo que o Espírito produz a partir dele mesmo como uma segunda natureza” (*id.*, §4). Esse desenvolvimento se perfaz no movimento que percorre o direito abstrato, passa pela moralidade, chegando à efetividade da *Sittlichkeit* nas esferas comunitárias da família e da sociedade civil burguesa culminando no Estado.

IV

Hegel pretende integrar a liberdade subjetiva da modernidade numa substancialidade ética, isto é, pensar o indivíduo e a sua liberdade no movimento de realização de uma liberdade não monadológica. O liberalismo pensa o indivíduo a partir da sua identidade física, psicológica e moral, cuja especificidade e discernibilidade permite-lhe ser sujeito de direitos e uma individualidade livre, auto-suficiente. Trata-se de uma individualidade que existe de *per se* e subsiste sempre referido a si mesmo. Hegel diz que esse indivíduo e sua liberdade individual é um inevitável produto histórico, mas ao radicalizar essa auto-referencialidade do indivíduo, o filósofo percebe que a estratégia dialética de ir às raízes da liberdade revela o seu fundamento auto-referencial, a eticidade, que supera e ao mesmo tempo conserva a liberdade individual.

Mas se essa perspectiva distancia Hegel da concepção liberal de indivíduo e de liberdade, nem por isso o filósofo deixa de integrar como momento fundamental no processo de realização da liberdade a liberdade da vontade individual na esfera do direito abstrato, pressuposto para a liberdade comunitária da *Sittlichkeit*.

A individualidade liberal, enquanto herdeira da concepção de indivíduo do Jusnaturalismo moderno, é absorvida por Hegel na esfera (abstrata) da figura da pessoa como sujeito de direito e se constitui num primeiro momento no processo de constituição das individualidades. Num segundo momento, o indivíduo emerge na referência à sua subjetividade, quando então o sujeito moral da *Moralität* surge numa determinação mais efetiva da liberdade. Contudo, essas duas dimensões do indivíduo são pressupostos que efetivamente se concretizam na vida social e política da eticidade

comunitária, o fundamento dessas dimensões. Aqui, também, o indivíduo possui várias determinações: membro da família, da sociedade civil burguesa (o *bourgeois*) e membro do Estado (o *citoyen*). Em cada uma dessas esferas, a individualidade e a liberdade individual estão vinculadas a uma sociabilidade de inter-relação, cuja referência não é mais o indivíduo, mas uma alteridade comunitária (familiar, civil, política) pela qual o indivíduo deixa de ser um átomo.

A *Filosofia do Direito*, na primeira parte (*O direito abstrato*), apresenta o estatuto abstrato da pessoa cuja determinação está na imediatidade da figura da pessoa (jurídica) que se afirma na singularidade formal de sua exclusividade. Trata-se de um pressuposto abstrato que exclui o processo dialético das relações intersubjetivas. Esta figura é a mais imediata referência a si mesma de uma vontade livre compreendida, já de início, como sujeito de direito. No direito abstrato, o indivíduo surge na abstração da pessoa (jurídica) na condição de uma igualdade, também formal, de todos os indivíduos. Destarte, o princípio do direito, nesse nível, prescreve: “*seja uma pessoa e respeite os outros como pessoas*” (*id.*, §36).

A originalidade da noção do direito abstrato está em assegurar a esfera do direito como âmbito do reconhecimento do direito absoluto do indivíduo, mas que apenas se efetiva na esfera da sociedade civil burguesa, onde a pessoa formal e a imediatidade do direito são superadas e conservadas na figura concreta do sujeito membro da sociedade-civil. Esta sociedade, caracterizada por relações sociais de reconhecimento, pressupõe a condição conceitual básica e indispensável do relacionamento social: a individualidade jurídica na pressuposição da pessoa como sujeito de direitos. A sociabilidade moderna se tece na relação de indivíduos, homens livres que possuem a capacidade jurídica de livremente dispor das coisas e de ser objeto de proteção enquanto sujeitos de direito, de tal forma que uma ação social contrária ao direito revela-se, também, lesiva à liberdade individual e ofensiva à integridade da pessoa.

A sociedade civil burguesa dá efetividade ao direito e à propriedade na sua “realidade efetiva, como propriedade garantida e protegida pela administração da justiça.” Na observação de Ilting, “antes de iniciar uma discussão dos problemas da vida social no estado, Hegel estabelece ele mesmo a tarefa de definir o âmbito dessa norma fundamental, que cada indivi-

duo humano é primeiramente e antes de tudo um sujeito de direitos” (ILTING 9, p. 94). Contudo, acentua Ilting, em relação ao conjunto da filosofia política de Hegel, esse ponto de partida liberal, essa ênfase no direito individual como pressuposto para as relações sociais é insuficiente para compreender o Estado. “Apesar de partir do princípio liberal da autonomia do indivíduo, Hegel (diferentemente de Kant) não é um teórico do estado liberal que garante e respeita os direitos e as liberdades do indivíduo. Como a maior parte dos teóricos contemporâneos do estado democrático-liberal, ele não pensa que apenas princípios liberais são suficientes para uma teoria compreensiva do estado moderno” (*id.*, p. 95). Hegel percebe que sem a presença de uma autoridade pública, sem a potência do Estado, os direitos individuais não teriam nenhuma garantia para o seu exercício e nenhum fundamento último para a sua postulação.

V

Ao reivindicar esse momento inicial abstrato, a diferença do procedimento de Hegel em relação ao de Kant (e também ao de Rawls na chamada “posição original”) consiste nisso: o direito abstrato, na figura básica da liberdade individual, vale como princípio pela sua própria racionalidade – e neste aspecto todos concordam – sua realização, no entanto, deve romper com o dualismo entre a normatividade (a validade racional do direito) e a sua efetividade (a sua realização concreta no Estado).

A perspectiva comunitarista de Hegel permite-lhe tomar um ponto de partida, visto na imediatidade de um momento abstrato, que será superado quando a sua verdade for revelada por um processo de concretização que culmina na eticidade (*Sittlichkeit*). Nesse momento, o que era racionalmente abstrato é subsumido na realidade social da racionalidade concreta desta eticidade, a qual passa a ser a medida do justo, desfazendo-se, assim, o dualismo entre a normatividade do direito e a sua realização social.

É justamente a prioridade da *Sittlichkeit* na sua complexidade social e política – quando entra em cena aquilo que é comum, mesmo na dispersão e atomização desta sociedade trivializada pela astúcia da razão – que potencia socialmente aquilo que permanecia uma pressuposição necessá-

ria, embora abstrata. A abstração do princípio transcendental da liberdade de uma posição original é resolvido quando o problema volta-se para a justificação do indivíduo e da sua liberdade a partir de uma medida comunitária que lhe compreende, medida essa que não se reduz nem ao “metro” particular de cada indivíduo e nem à idealidade de princípios transcendentais. Para Kant, como para Rawls, o dualismo entre o direito abstrato e a sociedade real permanece porque o conceito de racionalidade desdobra-se numa idealização normativa permanecendo separados, apesar de um ser a alma gêmea do outro.

É no espaço comum da *Sittlichkeit*, das instituições e da práticas sociais produzindo hábitos, interesses e vínculos comuns, que a liberdade individual perde o estatuto abstrato de algo referido e recluso à tautologia do princípio formal e auto-referente da liberdade. Como afirma Wellmer, “a liberdade negativa é transformada em liberdade comunitária através das instituições e das práticas da autodeterminação, uma tal liberdade comunitária, lá onde ela existe, é necessariamente reflexiva: ela torna-se seu próprio objetivo [...] na medida em que elas se integram nas interpretações que os indivíduos dão a partir deles, à sua identidade e às suas orientações práticas...” (WELLMER 19, p. 536). Em termos hegelianos isso significa dizer que, quando a liberdade individual do direito abstrato torna-se objeto de ação no espaço público da *Sittlichkeit*, ela torna-se, por isso mesmo, auto-referente pela mediação desse espaço, superando, mas também conservando, a sua referencialidade monadológica.

Mas por que esse recurso à Idéia de liberdade e, em última instância, ao Estado como momento ético substancial, fundamento e condição necessária para a liberdade individual? Hegel percebe que a época moderna está marcada pelo subjetivismo que libera o indivíduo de forças estranhas à sua vontade e liberdade, constituindo-o em sujeito autônomo. A desmedida da liberdade individual significa não só a possibilidade – doravante inscrita na própria lógica da liberdade subjetiva – de uma infinta auto-posição do sujeito sem limites e sem freios culminando na exacerbação de uma consciência ególatra ou nos paroxismos do eu, como também a ruptura com os laços substanciais da tradição das instituições sociais e políticas, dos vínculos de sangue e culturais da comunidade, resvalando-se, assim, para um total niilismo.

Uma vez assentada a necessidade histórica e especulativa das virtudes e dos limites da liberdade individual na modernidade, Hegel vai se voltar ao ideal grego da organicidade política. Essa “retomada” crítica da *pólis*, do paradigma aristotélico do homem como animal político – da finalidade pública do indivíduo e do seu destino como cidadão, da superioridade do Estado sobre a sociedade civil burguesa –, oferece a Hegel os elementos teóricos para superar as deficiências, as cisões e as contradições que a liberdade individual produz na sua ilimitada atividade⁵.

VI

Hegel aceita a liberdade individual da modernidade; rejeita, contudo, as consequências do seu potencial de realização. A saída que o filósofo apresenta consiste em canalizar institucionalmente esse potencial de realização da liberdade individual, ou seja, como algo que se perfaz numa forma superior de liberdade ao se objetivar nas leis, nas instituições e nos costumes de um povo. Assim procedendo, Hegel pretende traduzir os princípios abstratos do Direito e da liberdade negativa numa concepção positiva, comunitária, de liberdade, pela qual a liberdade tornar-se-ia política. Ao escolher essa estratégia, o hegelianismo paga um alto preço, pois substancializa a liberdade na figura do Estado, o que terá como consequência a impossibilidade de assumi-la sob a forma da democracia (num espaço público que não se dilui no Estado) como única expressão possível de uma liberdade comunitária no mundo moderno.

Ao pensar o Estado como força de integração e conciliação para evitar as consequências deletérias da subversiva criatividade da liberdade dos indivíduos que se autonomizam, Hegel tem dificuldade de aceitar o próprio *pathos* da democracia moderna revelada pelos conflitos do pluralismo democrático. Ao invés de assumir as consequências de uma eticidade liberal, o filósofo pensa a vida ético-política marcada pela reconciliação que o hábito produz a partir da virtude cívica do patriotismo (*Gesinnung*) inscrita na universalidade da substância ética.

Se Hegel foi um pensador sensível aos princípios do liberalismo, particularmente em relação ao tema nuclear da liberdade do indivíduo, en-

tão a interpretação do filósofo como pensador antiliberal está equivocada. Esta análise, freqüentemente assumida pelos defensores do liberalismo, toma por base algumas passagens do texto hegeliano vendo nelas o comprometimento da liberdade individual face à defesa de um Estado autoritário promovida por Hegel. Por exemplo: “é somente no Estado que o homem tem uma existência conforme à razão (...) tudo que o homem é, ele deve ao Estado: é aí que reside seu ser. Apenas pelo Estado ele tem todo seu valor, toda sua realidade espiritual” (HEGEL 8, p. 136). Ou, o “Estado é o absoluto e imóvel fim último (...) este fim último tem um direito superior ao indivíduo cujo *supremo dever* é ser membro do Estado” (HEGEL 7, §258). Ou ainda: “as determinações da vontade individual são levadas por meio do Estado a uma existência objetiva e somente por seu intermédio alcançam a sua verdade e sua realização. O Estado é a única condição para conseguir o fim e o bem-estar particulares” (*id.*, §261)⁶.

No século passado, R.Haym (*Hegel und seine Zeit*) inaugura a acusação de que a glorificação de Estado na filosofia hegeliana conduz ao estatismo. Mais recentemente, K.Popper (*The open Society and its Enemies*) coloca Hegel na trilha daqueles que propugnaram um Estado totalitário, tribal. Popper estabelece a correlação teórica entre o holismo totalitarista e o anti-individualismo. Hegel seria o elo que faltava entre Platão e o totalitarismo moderno.

Em direção oposta a esta interpretação, a análise “liberal” vê o hegelianismo político como uma doutrina da liberdade compatível com o Estado moderno. Estudos mais recentes da obra de Hegel demonstraram a improcedência das acusações de que o filósofo nega a liberdade individual e os direitos da pessoa. J.Ritter observa que “para Hegel a liberdade da subjetividade e sua realização tornou-se a substância e o fundamento do Estado moderno. Durante quase um século acreditou-se firmemente que a sua filosofia política fazia violências ao indivíduo e à sua liberdade sacrificando-o ao Estado todo poderoso. Foi apenas nos últimos anos que se compreendeu o lugar central que ocupam na filosofia de Hegel a individualidade e a sua liberdade subjetiva” (RITTER 15, p. 83)⁷.

Apesar de acatar o princípio liberal da autonomia do indivíduo, Hegel não compartilha da concepção liberal de Estado. O próprio princípio da liberdade individual e as conseqüências que dele decorrem na instrumenta-

lização do Estado pensado a partir da lógica contratualista do direito privado é insuficiente para a fundamentação do Estado moderno. A autonomia e superioridade ética e política deste último deve ser o fundamento suficiente para os direitos e liberdades individuais. Sem o Estado, o direito e a liberdade individual não têm nenhuma garantia para sua efetiva realização e nenhuma base para a sua postulação.

Diferentemente da concepção liberal, a autoridade pública deve intervir na sociedade civil burguesa para assegurar os direitos da pessoa (universalmente estatuídos como pressupostos emanados da Idéia de liberdade) e o bem-estar daqueles que são prejudicados pelo funcionamento “liberal” do sistema econômico desta sociedade. Para Hegel, a pobreza está inscrita na própria lógica de funcionamento do sistema produtivo baseado na produção de bens e de riquezas. “A questão da miséria e a forma de remediá-la tornou-se um problema que agita e atormenta as sociedades modernas” (HEGEL 7, §244), afirma o filósofo referindo-se à desmedida com que a particularidade opera na produção de riquezas que, inevitavelmente, geram o desequilíbrio e a conseqüente desagregação social e rebaixamento ético-político do homem. Nessa situação, o próprio princípio da liberdade individual é ameaçado.

A análise hegeliana da sociedade civil burguesa demonstrou que essa sociedade, definida como o “campo de batalha do interesse privado de todos contra todos”, (*id.*, §289), revela a necessidade da sua superação em direção a um princípio superior da eticidade consignado na figura do Estado. A referência ao elemento hobbesiano do *bellum omnium contra omnes* leva Hegel a compartilhar com o autor do *Leviatã* a idéia de que a racionalidade da vida social dos indivíduos só é possível pela constituição do Estado na sua plena autonomia e soberania. A sociedade civil atesta, na própria dinâmica do seu funcionamento, contradições e insuficiências que exigem a presença do Estado.

Na medida em que os mecanismos sociais de formação do indivíduo (a escola, as corporações, a administração da justiça, o poder de polícia), não conseguem resolver as contradições dessa sociedade, particularmente a pauperização que sobrevive ao lado da riqueza, a ação da autoridade pública na sociedade torna-se uma exigência para a manutenção do equilíbrio social, garantindo a sobrevivência da sociedade e o funcionamento da or-

dem privada. A interferência do Estado revela-se decisiva para evitar a desagregação social, evitando, assim, que o indivíduo sucumba na limitação de sua existência socioeconômica e jamais alcance a plenitude da vida no Estado.

Se, de um lado, Hegel compartilha do princípio liberal no acolhimento do postulado da liberdade individual e na separação entre Estado e sociedade civil – na sua capacidade de criação de espaços privados que constitui para o exercício da liberdade dos indivíduos e para a realização de fins particulares na promoção do bem-estar –, de outro lado, repudia a idéia liberal do privilégio desta sociedade que torna o Estado mero instrumento para a realização dos interesses privados. Hegel aceita a liberdade econômica e, por isso mesmo, o intervencionismo estatal não se imiscui e nem se rebaixa às práticas dos mecanismos econômicos da sociedade civil burguesa motivadas pelo mercado e pelo lucro. Entende que é, justamente, na separação do Estado da sociedade civil que os interesses econômicos estão melhor assegurados. No entanto, nega a subordinação da cidadania, do interesse público, do sentido político da convivência humana aos fins privados dessa sociedade.

Ao criticar a filosofia política do liberalismo, – particularmente a limitação que esta teoria oferece à compreensão da liberdade e à fundamentação do Estado a partir do princípio da liberdade individual –, e ao rejeitar a instrumentalização do Estado aos interesses privados, o hegelianismo político exclui qualquer possibilidade de diálogo com a filosofia liberal? A resposta a essa questão supõe paradigmas diferentes de filosofia política. Mas, apesar das diferenças, é possível demonstrar aspectos “liberais” no pensamento de Hegel. Afinal, a instância da esfera privada voltada para a liberdade individual e organizada segundo os princípios econômicos da livre concorrência exige um sistema social e regras jurídicas avessas ao domínio do Estado.

Esses aspectos devem ser pensados no contexto maior da filosofia política hegeliana. Assim, por exemplo, a noção de poder (orgânico, integrador) para Hegel acaba por prevalecer sobre a concepção minimalista e dispersiva da filosofia liberal. Amparado por essa concepção de poder, o Estado hegeliano permanece sempre a última instância, não só para a solução dos conflitos como também a razão de ser da própria liberdade subjeti-

va. No ideal liberal da separação entre Estado e sociedade civil, Hegel vê como uma necessidade que demonstra a superioridade do primeiro diante da exigência do seu caráter integrador ético-político em relação à desagregação liberalizante do individualismo. O poder do Estado hegeliano opera não só como necessidade interna, como potência imanente de congregação, mas também como necessidade externa, isto é, como poder intervencionista. Enfim, o Estado hegeliano se constitui em elemento que possibilita, inclusive, a constante reposição da sociedade civil burguesa evitando, assim, o seu inevitável processo de autodissolução se abandonada à lógica do seu próprio funcionamento.

É provável que a postura hegeliana diante dos princípios do liberalismo, particularmente a liberdade individual, pode ser entendida como o resultado do projeto conciliador de Hegel entre os ideais da organicidade política da *pólis* com os elementos da modernidade revelados pela necessidade histórica dos tempos modernos. Nesse sentido, a intenção de Hegel consiste na recepção crítica (especulativa) do princípio liberal da liberdade individual, já presente nas teorias do Direito Natural moderno, à luz da incorporação, também crítica (histórica), da tradição holística da política clássica. Por outras palavras, o individualismo dos modernos é criticado e, no entanto, a liberdade individual permanece e se articula dialeticamente com a noção de auto-referencialidade da lógica hegeliana, a qual se desdobra na concepção política organicista presente na *Filosofia do Direito*.

Portanto, a solução hegeliana para os dilemas da liberdade individual não é tão simples e tornou-se, no mínimo, problemática quanto à plausibilidade teórica e frustrante na sua realização política, resumida na tese exposta no parágrafo 260 da *Filosofia do Direito*: “o princípio dos Estados modernos tem este vigor e profundidade prodigiosos, de deixar o princípio da subjetividade desenvolver-se plenamente até o *extremo subsistente por si* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo [o princípio da subjetividade] à *unidade substancial*, e, assim, de conservar esta nele mesmo” (HEGEL 7, §260). A questão permanece: se o hegelianismo move-se no universo da lógica auto-referente da Idéia de liberdade, então sua filosofia política é compatível e conciliável com o tema da liberdade do indivíduo, que parece resistir às tentativas, mesmo que teóricas, de conciliação com qualquer forma de holismo?

Se a solução hegeliana não satisfaz plenamente, o contraponto que o hegelianismo oferece ao universalismo abstrato do liberalismo é fecundo e pertinente no horizonte do debate atual. Ora, a tensão na tentativa de conciliar a liberdade negativa e a liberdade comunitária está no âmago do próprio projeto político da modernidade. Recorrendo, uma vez mais, e concluindo com Wellmer: “Se a liberdade no mundo moderno repousa sobre um dualismo normativo – aquele que opõe a liberdade ‘negativa’ à liberdade ‘positiva’ ou comunitária – então a idéia universalista de liberdade comporta ela própria uma tensão dialética.(...) Nós podemos interpretar esta tensão dialética como uma tensão entre o individualismo e o espírito de comunidade na idéia moderna de democracia. A liberdade negativa é ao mesmo tempo uma condição prévia da liberdade comunitária no mundo moderno e um potencial de desintegração, uma fonte de conflitos, uma ameaça virtual para todos os laços de solidariedade entre os indivíduos. A liberdade negativa, tal como Hegel a percebeu, representa o elemento de desunião, que é constitutiva de toda forma moderna de liberdade comunitária” (WELLMER 19, p. 537).

Abstract: Hegel's philosophy can be understood as the result of his dissatisfaction in relation to the form of freedom achieved in the Modernity which is adopted by classical liberalism. This article intends to show a communitarian conception of freedom (also called positive freedom) defended by Hegel, in opposition to the individualist liberal conception (negative freedom). However, when the freedom is rooted in the ethical-political community (*Sittlichkeit*), the individual freedom is not denied. On the contrary, this freedom – called subjective by Hegel and accomplished by Modernity – is a constituent feature of the very idea of freedom.

Key-words: Hegelianism – Liberalism – Modernity – Freedom

NOTAS

¹ HAYM (em HAYM 4) inaugura, já no século passado, a acusação de que a filosofia política de Hegel conduz ao estatismo e à negação da liberdade individual.

² Ritter observa que “para Hegel a liberdade da subjetividade e sua realização tornou-se a substância e o fundamento do Estado moderno. Durante quase um século acreditou-se firmemente que a sua filosofia política fazia violências ao indivíduo e à sua liberdade sacrificando-o ao Estado todo poderoso. Foi apenas nos últimos anos que se compreendeu o lugar central que ocupam na filosofia de Hegel a individualidade e a sua liberdade subjetiva” (RITTER 15).

³ Essa ambivalência de Hegel é também destacada por C.Taylor. O autor observa que “a contribuição de Hegel para o moderno liberalismo é complicada, ambivalente e de duplo aspecto. Há algo de muito importante nele, e também, algo de potencialmente desastroso” (TAYLOR 17, p. 64).

⁴ De certa forma, a crítica ao liberalismo dos anos 80 inspira-se não só em Marx, mas também em Hegel e em Aristóteles. Nitidamente de fundo hegeliano é a posição de C.Taylor no seu ataque ao “atomismo” liberal que coloca o indivíduo e a liberdade individual como valores absolutos, já que esta liberdade se impôs pela abstração de todas as práticas coletivas e das instituições que a mantêm. C.Mouffe observa que os “comunitaristas dizem que não se pode definir o direito antes do bem, pois é através da participação do homem na comunidade que define o bem que nós podemos ter um sentido do direito e uma concepção da justiça” (MOUFFE 11, p. 107).

⁵ Segundo Ilting, Hegel pretende “realizar sob as condições dos tempos modernos esta idéia da liberdade que reúne não só o sentido de comunidade dos antigos, mas também a idéia moderna de indivíduo autônomo” (ILTING 10, p. 58). Também Jean-Claude Pinson apresenta a filosofia política de Hegel como o resultado de uma síntese de duas tradições opostas da filosofia política: uma que remonta a Locke, coloca no centro os direitos do indivíduo face ao Estado é assumida e aprofundada pelo liberalismo. A outra, baseada na exigência de justiça, considera antes o interesse coletivo e recorre à intervenção do Estado para assegurar aos cidadãos aquilo que se pode designar como direitos fundamentais. Pinson conclui que o “liberalismo hegeliano só pode ser ‘temperado’ por um ‘holismo’ predominante” (PINSON 12, p. 212).

⁶ Bienenstock observa que a “assimilação da filosofia política à glorificação do *Machtstaat*, de um Estado de poder proto-bismarckiano está tradicionalmente associada, na literatura sobre Hegel, aos nomes do célebre historiador alemão F.Meinecke (*Weltbürgertum und Nationalstaat*, de 1911) e de H.Heller (*Hegel und die nationale Machtsgedanke in Deutschland*, de 1921)” (BIENENSTOCK 2, p. 45).

⁷ Também as análises em WEIL 18, BOURGEOIS 3, PLANTY-BONJOUR 13 e outros parecem confirmar a tese de que a filosofia política de Hegel pode ser vista como uma teoria cuja preocupação principal gira em torno do tema da liberdade, tanto do ponto de vista institucional como individual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BERLIN, I. *Éloge de la Liberté*. Trad. J. Carnaud et J. Lahana. Paris, Calmann-Lévy, 1988.
2. BIENENSTOCK. *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*. Paris, PUF, 1992.
3. BOURGEOIS, B. *Philosophie et droits de l'homme*. Paris, PUF, 1990.
4. HAYM. *Hegel und seine Zeit*. Berlin, Gaertner, 1857.
5. HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, T. I. Trad. Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1970.
6. _____. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hamburgo, Felix Meiner, 1969.
7. _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
8. _____. *La raison dans l'histoire*. Trad. K. Papaioannou. Paris, 10/18, 1965.
9. ILTING, K. H. "The Structure of Hegel's Philosophy of Right". In: A Pelezynski (ed.). *Hegel's political philosophy, problems and perspectives*. Cambridge, 1971.
10. _____. "La forme logique et systématique de la Philosophie du Droit". In: Planty-Bonjour, G. (ed.). *Hegel et la Philosophie du Droit*. Paris, PUF, 1979.
11. MOUFFE, C. "Le Libéralisme Americain et ses Critiques". In: *Esprit*. Mars, 1987. Paris, 1987.
12. PINSON, J.-C. *Hegel, le droit et le libéralisme*. Paris, PUF, 1989.
13. PLANTY-BONJOUR, G. *Le projet hégélien*. Paris, Vrin, 1993.
14. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. Trad. João Sedas Nunes. Lisboa, Presença, 1996.

15. RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française*. Paris, Beauchesne, 1970.
16. TAYLOR, C. "Atomism". In: Alkis Kontos (ed.). *Powers Possessions and Freedom. Essays in honour of C. B. Macpherson*. Toronto, Univ. of Toronto Press, 1979.
17. TAYLOR, C. "O legado ambíguo de Hegel para o liberalismo". In: Cornell, D. *et alli* (ed.). *Hegel and Legal Theory*. Nova York, Routledge, 1996.
18. WEIL, E. *Hegel et l'État*. Paris, Vrin, 1974.
19. WELLMER, A. "Modèles de la liberté dans le monde moderne". In: *Critique*, T. XLV, n° 505-506, 1989. Paris, 1989.

A noção gramsciana de Estado e a leitura de Bobbio

Anita Helena Schlesener*

Resumo: O presente artigo aborda a noção de Estado a partir de fragmentos dos *Cadernos do Cárcere*, de Antonio Gramsci para examinar alguns aspectos da leitura de Norberto Bobbio, confrontando com outras leituras da teoria de Gramsci. Para tanto, partimos da análise do artigo de Bobbio "Gramsci e a concepção de sociedade civil" para mostrar que o método de oposição de contrários possibilita reduzir o conteúdo da teoria de Gramsci às premissas do idealismo.

Palavras-chave: Estado – sociedade civil – hegemonia

No decorrer da elaboração de sua teoria política, fruto de sua atividade junto aos trabalhadores de Turim ou de suas reflexões carcerárias sobre os desdobramentos da política no âmbito do capitalismo do início do século, Gramsci sempre se mostrou um ferrenho crítico do liberalismo, tanto em seu aspecto econômico quanto político e ideológico. Ao longo de vários fragmentos dos *Cadernos*, Gramsci se esforçou em esclarecer como a concepção liberal se consolidou a partir de um discurso que separa dicotomicamente estrutura de superestrutura quando, na verdade, essas instâncias se entrelaçam, se implicam reciprocamente e interagem dialeticamente.

A concepção liberal, ao separar mecanicamente o econômico do político-ideológico, criou um instrumento mistificador que se constituiu historicamente em sua força política, com repercussões no discurso mecanicista de esquerda, principalmente no movimento sindical, que entendeu que as mudanças, em geral, se desencadeavam a partir do econômico; mas, para

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

Gramsci, nos países capitalistas nenhum equilíbrio de forças se rompe por causas mecânicas imediatas e sim pelo papel que os problemas econômicos imediatos desempenham no contexto dos conflitos políticos, permeados pelo ideológico. Pode-se separar as instâncias para análise, “por razões didáticas”, mas a realidade é sempre mais complexa e precisa ser abordada como um conjunto orgânico e dinâmico de relações de força (GRAMSCI 2, Q. 13, par. 17, p. 1587)¹.

Existem leituras de Gramsci que procuram demonstrar que, principalmente a partir da influência de Croce, há um conteúdo liberal em sua teoria, que se expressaria numa inspiração idealista, bem como em subestimar as questões de economia. Em nosso entender, Gramsci superou o idealismo croceano, criticando-o como expressão hegeliana da dialética e afirmação do racionalismo liberal²; a questão econômica permeia o seu texto, sendo tratada tanto diretamente quanto no estudo da relação dialética entre estrutura e superestrutura e, principalmente, na teoria do Estado.

Retomamos a noção gramsciana de Estado a partir de alguns fragmentos dos *Cadernos do Cárcere*, para contrapor a leitura de Norberto Bobbio e salientar seus limites. Desconsiderando a organicidade e historicidade do texto gramsciano, Bobbio reduziu a reflexão política de Gramsci a critérios hermenêuticos antinômicos e abriu a possibilidade de uma redução de seu pensamento aos pressupostos do liberalismo.

1. A noção gramsciana de Estado:

Inicialmente desejamos frisar que entendemos os escritos gramscianos como um conjunto elaborado ao longo de uma vida em que o autor produz, revê, amplia e reformula seu trabalho teórico, cotejado com o processo de organização dos trabalhadores e as conjunturas históricas específicas que Gramsci analisou; a noção de Estado foi gerada no bojo das lutas políticas que se concretizaram nos conselhos de fábrica, depois reformulada a partir do contato direto com a experiência russa e o trabalho de Lenin e, mais tarde, ampliada nos *Cadernos do Cárcere*, a partir da constatação de mudanças substanciais na sociedade capitalista, das novas formas de imperialismo e da complexidade do capitalismo das décadas de 20-30, que conse-

guia se desenvolver apesar das crises econômicas e que tinha um reforço ideológico nas classes médias.

Ante essa nova configuração histórica, em que o elemento econômico não apresentava condições de determinar rupturas políticas relevantes, fazia-se necessário pensar novas estratégias revolucionárias, que deveriam se encaminhar no sentido de uma mudança do modo de pensar das multidões (PAGGI 3, p. 379). Já em 1926 Gramsci tendia, na sua reformulação da noção de Estado, a “recuperar a sua antiga idéia de mudança como criação de uma nova cultura e de uma nova civilização” (PAGGI 3, p. 380).

As reflexões sobre a hegemonia burguesa revelam que esta se constitui como direção política e cultural e se realiza quando se consegue uma unanimidade de pensamento, isto é, quando classes sociais ou grupos heterogêneos aceitam e se reúnem em torno de um projeto político; a formação do consenso se apresenta como um trabalho de conquista de um pensar homogêneo que sustente a ação dos que detém o poder; a alteração das relações hegemônicas supõe, portanto, a elaboração de um pensar autônomo, a partir de um processo de organização política. A constatação do papel da ideologia como prática de poder e do entrelaçamento de econômico, político e cultural no contexto do capitalismo moderno permite a Gramsci reformular o conceito de Estado³.

Os *Cadernos do Cárcere* são de difícil leitura e interpretação, não apenas pelas circunstâncias em que foram escritos, mas por apresentarem uma teoria política inovadora, tanto em relação à teoria leniniana quanto ao pensamento de Marx, transformado a partir de sua relação com Maquiavel. Nos limitamos a discorrer sobre alguns pontos que consideramos relevantes para contrapor o conceito gramsciano de Estado à leitura liberal.

A noção de Estado é renovada no contexto do marxismo a partir do significado de sociedade política (que detém os mecanismos de repressão) e da sociedade civil como espaço de formação do consenso e de difusão da concepção de mundo das classes dominantes entre todas as camadas da população. Longe de serem dicotômicas, sociedade política e sociedade civil se interrelacionam e há entre elas uma integração dialética de funções. A noção gramsciana de Estado inclui em sua estrutura a sociedade civil e é por meio da relação dessas duas instâncias que se realiza a hegemonia da burguesia.

O Estado é entendido como um complexo político e ideológico que tem a finalidade de “adequar a ‘civilização’ e a moralidade das mais amplas massas populares às necessidades do desenvolvimento continuado do aparelho econômico de produção” (GRAMSCI 2, Q. 13 XXX, par. 7, p. 1566)⁴; o Estado tem, portanto, uma tarefa educativa, que desempenha a partir da interrelação das funções coercitivas e das funções formadoras do consenso; essa primeira definição permite não só uma crítica radical ao pensamento liberal, mas também se contrapõe frontalmente à teoria das etapas.

Assim como a sociedade política não se identifica com o governo e com os instrumentos de coerção, também a sociedade civil não se restringe à simples esfera do livre mercado de bens materiais, mas ambas desempenham um papel fundamental na produção e aplicação de valores para a consolidação do poder. A vida estatal se concretiza como uma rede ampla de relações de poder e as classes dirigentes desenvolvem, por meio desses mecanismos, uma atividade teórica e prática no sentido de manter a coesão social em torno de seus interesses.

Nos *Cadernos do Cárcere* Gramsci alerta contra o erro teórico que, na relação entre sociedade política e sociedade civil, transforma uma distinção metódica em oposição real, esquecendo que, na verdade, ambas se integram e formam o Estado; trata-se de desvelar a dinâmica das formações sociais que, na estrutura do Estado, se apresentam como “todo o complexo de atividades práticas e teóricas com que a classe dirigente justifica e não só mantém o seu domínio mas consegue obter o consenso ativo dos governados” (GRAMSCI 2, Q. 15 II, par. 10, p. 1765). Assim, a luta de classes, por exemplo, é muito mais complexa do que o simples confronto de interesses econômicos e a política não se reduz aos mecanismos de exercício do poder ou da coerção, mas permeia todas as instâncias do social. A separação entre a sociedade política como instância do público e a sociedade civil como o lugar dos interesses privados e do livre mercado, posta pelo liberalismo, é um mecanismo que possibilita ocultar a dominação burguesa para melhor exercê-la. Pressuposta a separação, torna-se possível normatizar a desigualdade real por meio da regulamentação e aplicação do direito, entendendo-a como mera desigualdade formal.

Desse modo, as relações hegemônicas se concretizam por meio da atuação de sociedade política e sociedade civil sendo que à primeira cabe a

regulamentação e sustentação de relações que se garantem pela vivência produzida na sociedade civil, enquanto o espaço em que se veicula um modo de pensar que delimita o horizonte de compreensão da realidade. Essa difusão se faz de modo contínuo e, à medida que um modo de pensar vai sendo assimilado sem crítica, permeia as manifestações culturais das classes dominadas e induz um sentimento de resignação diante da ordem existente. Trata-se de uma concepção de mundo que passa a fazer parte da vida e do conjunto das manifestações populares tendo, portanto, um caráter político e ideológico.

Assim, ao reformular a noção de Estado, Gramsci também desloca e amplia a questão da luta de classes, mostrando que ela é muito mais que um conflito de interesses entre classes que se opõe no âmbito econômico, mas possui um aspecto cultural do qual se realimenta; as relações de poder e as contradições se engendram em todos os pontos da sociedade, entendida em seu conjunto como vida estatal. Um projeto político das classes trabalhadoras deve questionar as relações de poder no interior da sociedade civil tendo em vista a tomada do poder ou a desestruturação do Estado em sua totalidade.

A noção de hegemonia implica exercer um domínio econômico, revestido de direção política e cultural: grande parcela do trabalho de formação de uma concepção de mundo, base da direção política, cabe aos intelectuais cuja atuação se liga ao exercício da hegemonia, por meio do aparelho coercitivo (Sociedade Política) para amoldar a massa popular ao tipo de produção e à economia de dado momento histórico, bem como das chamadas organizações privadas (Sociedade Civil) pela formação de um modo de pensar homogêneo. Para as classes trabalhadoras, alterar tais relações implica produzir um pensamento autônomo, a partir da organização política e da elaboração de uma identidade de classe.

Nesse contexto, a luta pela hegemonia não pode ser pensada como um processo gradual, por etapas, que se caracterizaria primeiro em conquistar a direção cultural e depois o poder político, porque o Estado deve ser entendido como um complexo em que os aparelhos ideológicos se combinam com o aparato repressivo, tratando-se de desestruturar internamente o Estado. Explicitar um processo de luta como alternativa real depende de cada momento e das especificidades históricas de cada realidade. Não se

pode ignorar a dialeticidade e a historicidade do pensamento de Gramsci, sob pena de torná-lo um instrumento funcional, apto a ser aplicado a qualquer situação.

Para as classes dominadas, pensar sua luta política no âmbito da oposição entre sociedade política e sociedade civil significa reduzir seu projeto revolucionário aos limites do instituído, isto é, da democracia burguesa e dos simples direitos de cidadania; as conquistas graduais de espaço (ou posições) são ilusórias porque também se inserem na estratégia dominante de absorção ou incorporação das classes subalternas ao seu projeto político.

Tendo como pressuposto que a luta das classes dominadas é por uma “nuova civiltà” e um novo Estado, os grupos que se enfrentam pela hegemonia precisam estar conscientes não apenas de sua tarefa histórica mas também do papel que o adversário desempenha e defende, ou seja, ao desvelar os mecanismos por meio dos quais as classes dominantes procuram instaurar um processo de mudanças no interior das relações de poder, sem grandes traumatismos sociais, Gramsci não o faz para que as classes trabalhadoras se insiram ou se adaptem ao projeto burguês, mas sim para que o questionem e criem seus próprios instrumentos de luta. É preciso conhecer para subtrair-se do discurso e das práticas hegemônicas e dar respostas concretas e revolucionárias. Gramsci não propõe aos trabalhadores uma estratégia de busca do consenso, mas mostra como o consenso é um instrumento das classes dominantes para manter a dominação, ou seja, procura desmistificar a política do consenso.

A construção de uma “nuova civiltà” implica entender a natureza do Estado e perceber a articulação que existe entre consenso e coerção, para não transformar a luta das classes trabalhadoras em “conquista de posições” no interior do Estado burguês. O exercício da hegemonia como prática cotidiana que articula coerção e consenso pode ser identificado em vários momentos dos *Cadernos*, na reflexão sobre a estrutura do Estado, no papel do Direito no Estado liberal, na atuação dos meios de comunicação na formação da opinião pública e, principalmente, na caracterização do Estado como “educador”, isto é, uma instância que, interferindo sobre as forças econômicas, desenvolvendo uma determinada atuação política e exercendo uma função no sentido de concretizar uma concepção de mundo, cria “um tipo de civilização e de cidadão”, por meio de instituições

como a escola, o direito e os tribunais, por exemplo (GRAMSCI 2, Q. 13 XXX, par. 11, p. 1570-1571).

No bojo da estrutura do Estado, Gramsci procura pensar também as relações entre os indivíduos e, destes, com as instituições, na concepção de direito que, longe de ser neutra, desempenha um papel político de classe e cumpre determinados fins dentro da estrutura instituída. O direito é um dos instrumentos de formação de uma concepção de mundo homogênea, que “tende a fazer desaparecer certos costumes e atitudes e difundir outros” e é elaborado no sentido de alcançar a máxima eficácia em resultados positivos (GRAMSCI 2, Q. 13 XXX, par. 11, p. 1570).

Para Gramsci, a “unidade histórica das classes dirigentes acontece no Estado” e não se deve crer que “tal unidade seja puramente jurídica e política”, mas se concretiza como o resultado das relações orgânicas entre as instâncias econômica, política e ideológica. Por outro lado, “as classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não possam tornar-se ‘Estado’: a sua história, portanto, está entrelaçada àquela da sociedade civil, é uma função ‘desagregada’ e descontínua da história da sociedade civil” (GRAMSCI 2, Q 25 XXIII, par. 5, p. 2287-2288). Ora, essa compreensão da natureza do Estado e da situação das classes dirigentes e subalternas no contexto da sociedade capitalista o leva a buscar formas de rompimento com o campo ideológico dominante e a construção de uma unidade de classe no interior da sociedade civil. Nesse contexto, para as classes trabalhadoras, a busca do consenso deve aliar-se ao exercício do dissenso, isto é, à sua afirmação como classe a partir da elaboração de um pensamento autônomo, capaz de propor um projeto político inovador.

Daí a importância dos intelectuais na teoria gramsciana porque, assim como atuam na sustentação do poder instituído, também desempenham um papel fundamental no processo de desconstrução do discurso hegemônico por meio da crítica, bem como na elaboração de um pensamento autônomo das classes dominadas: por meio da teorização de suas práticas (que, ante o saber instituído, se constituem em não-saber), bem como da apropriação da herança cultural (ou saber dos dominantes), reelaborada de acordo com o seu projeto político e revolucionário, as clas-

ses trabalhadoras constroem a sua própria identidade de classe e sua própria concepção de mundo.

Este é, portanto, o sentido que vislumbramos na relação entre política e cultura: a sociedade deve ser entendida como um conjunto em que as relações de poder e as contradições se engendram, o Estado se concretiza na relação entre sociedade política e sociedade civil e a economia, a política e a ideologia são instâncias que se entrelaçam e interagem dialeticamente. Se o discurso e as práticas liberais cindem sociedade política de sociedade civil (com base na cisão entre o econômico e o político), para melhor exercer sua dominação, cabe às classes dominadas desconstruir esse discurso e não incorporá-lo.

Os dois aspectos da luta política, romper os limites da institucionalidade burguesa e elaborar um pensamento autônomo, não podem ser dissociados: por isso, não se pode separar também “guerra de posições” de “guerra de movimento” ou direção de coerção no bojo da hegemonia. Esta questão possibilitou leituras controversas, que permitiram adaptar conceitos gramscianos a uma prática liberal; um dos problemas que permeiam tais interpretações se refere à dialética entre conservação e inovação que, conforme Gramsci, pode traduzir-se, na linguagem moderna, em “reformismo” assumido como programa, ou seja, é um mecanismo político das sociedades modernas, onde as organizações internas tornam-se mais complexas e o exercício do poder implica a formação do consentimento de grandes massas, a “guerra de movimento transforma-se cada vez mais em guerra de posição”; não se pode dizer, porém, que “guerra de movimento” e “guerra de posição” sejam mecanismos que se excluam ou sejam conceitos tomados independentemente por Gramsci (GRAMSCI 2, Q. 13 XXX, par. 7, p. 1566).

Uma das leituras que procuram explicitar a relação entre “guerra de posições” e “guerra de movimento” no contexto da teoria gramsciana do Estado foi a de Nicos Poulantzas, segundo o qual tais mecanismos devem ser entendidos no âmbito de uma mudança da “relação de forças interna dos aparelhos de Estado”; as lutas políticas se constituem em um “longo processo de tomada do poder numa via democrática ao socialismo” que consiste, essencialmente, em “desenvolver, fortalecer, coordenar e dirigir os centros de resistência difusos de que as massas sempre dispõem no seio

das redes estatais, nelas criando e desenvolvendo outras”, de modo que estes centros se constituam, “no terreno estratégico que é o Estado, os efetivos centros do poder real”. O autor acentua que não se trata de “uma simples alternativa entre guerra frontal de movimento e guerra de posições pois essa última, no entender de Gramsci, consiste sempre num cerco do Estado-praça forte” (POULANTZAS 4, p. 296).

Poulantzas ainda se pergunta se esta colocação, que não coincide com a política direcionada para a instituição da dualidade de poderes, não abre a perspectiva de um novo reformismo, nos moldes daquele apontado pela Terceira Internacional, para a qual “é reformista toda estratégia que se diferencie daquela do duplo poder”, pressupondo-se que a “única ruptura radical quanto à tomada de poder do Estado” que “permite escapar ao reformismo, é a ruptura entre o Estado” enquanto instrumento da burguesia e “seu suposto exterior absoluto, o segundo poder”, constituído pelas massas (POULANTZAS 4, p. 296-297).

Ainda no entender de Poulantzas, esta posição da Terceira Internacional não impediu uma forma específica de reformismo, gerada por “uma concepção instrumental do Estado”. Atribuir ou não a Gramsci o rótulo de reformista exige uma explicitação maior do conceito e da complexidade da política no contexto vivido pelo autor. É necessário frisar, ainda com Poulantzas, que:

“Modificar a relação de forças interna ao Estado não significa reformas sucessivas numa contínua progressividade, conquista peça por peça de uma maquinária estatal ou simples ocupação de postos ou cúpulas governamentais. Significa exatamente um movimento de rupturas reais, cujo ponto culminante, e certamente existirá um, reside na inclinação da relação de forças em favor das massas populares no campo estratégico do Estado” (POULANTZAS 4, p. 297).

Embora perceba a complexidade da estrutura estatal no contexto da teoria gramsciana e entenda que a “via democrática para o socialismo não significa simples via parlamentar ou eleitoral” (POULANTZAS 4, p. 297), Poulantzas se propõe pensar vias de transformação que preservem e ampliem as conquistas históricas como o sufrágio universal e o pluralismo político e

ideológico, bem como garantam e ampliem as liberdades políticas. Em nosso entender, as propostas ficam em aberto também em Poulantzas, até porque dependem das especificidades históricas de cada momento.

Essa questão é complicada e polêmica no texto de Gramsci, visto que para ele se tratava de transformar o Estado em sua estrutura interna, bem como de evitar tanto o “reformismo”, no sentido de adaptação ao processo político vigente, quanto uma nova forma autoritária de Estado. Da perspectiva revolucionária, a “guerra de posições” se caracterizaria como um processo de continuada oposição interna, por parte das classes subalternas, diante das novas formas de controle das massas e de dominação que traduzem a força e o controle hegemônico da burguesia; essa resistência programada deveria se fazer com o objetivo de abalar o conjunto da estrutura, isto é, deveria combinar-se com a “guerra de movimento”, ou seja, vincular-se a um projeto revolucionário que visasse mudanças decisivas no âmbito da totalidade do Estado e da hegemonia.

É preciso ter em conta ainda que, quando Gramsci recorre ao conceito “guerra de posições”, aplica-o em um duplo sentido: tanto como resistência e organização das classes subalternas quanto como um instrumento de poder das classes burguesas para a restauração ou reorganização do poder e da economia capitalista, no bojo de um processo de “revolução passiva”, isto é, um processo de mudanças no interior das relações de poder sem grandes traumatismos sociais. Embora Gramsci vislumbre a importância e o peso do domínio ideológico nas sociedades capitalistas modernas, as formas de dominação se ampliaram e se tornaram mais complexas, principalmente a partir dos novos mecanismos de comunicação.

Os conceitos gramscianos não devem ser tomados abstratamente e sua aplicação depende sempre da análise da correlação de forças de cada situação específica. Gramsci chamou a atenção para a dinâmica interna das organizações sociais, que envolvem não apenas os componentes estruturais tradicionais, mas implicam a ideologia como prática de poder; ao mostrar a complexidade e diversidade de elementos em que se fundam as relações de poder, realizava a crítica tanto do sindicalismo, que sedimentava seu discurso na estrutura econômica e suas crises, quanto do idealismo, que acentuava o papel da cultura.

É evidente que um texto fragmentário, se tomado aleatoriamente, abre a possibilidade de múltiplas interpretações e pode referendar as mais diversas posições políticas; se, mais que o contexto histórico atual, as interpretações de Gramsci sugerem que não cabe falar de revolução, mas apenas em “processo lento e molecular”, em “conquista de posições”, não se pode reduzir seu pensamento a essa leitura. É preciso tomar o conjunto de sua obra e respeitar sua historicidade para buscar-lhe o sentido mais aproximado.

2. Bobbio e a noção gramsciana de sociedade civil:

A partir dessas colocações, passemos à leitura de Bobbio, tomando como referência o ensaio *La società civile in Gramsci* (BOBBIO 1, p. 38-65)⁵, publicado em 1969 e que se notabilizou como um dos primeiros a salientar o conceito de sociedade civil como central na teoria gramsciana.

Não podemos deixar de reconhecer os méritos do trabalho de Bobbio como teórico da filosofia política, leitor de Hegel e Hobbes ou mesmo, no caso da leitura de Gramsci, na atenção que despertou em torno do conceito de sociedade civil. A grande virtude de Bobbio, em nosso entender, está na facilidade em desenvolver conteúdos difíceis dentro de uma esquematização didática e uma argumentação que os torna acessíveis e agradáveis. As ressalvas que temos em relação a tais abordagens é que, em nossa opinião, a forma não se dissocia do conteúdo e a didática nem sempre combina com a dialética que permeia certos textos, deixando lacunas e gerando ambigüidades difíceis de superar. No caso da leitura de Gramsci, as simplificações decorrentes da aplicação de um instrumental hermenêutico que aborda os problemas a partir da redução dos conceitos a uma oposição dicotômica prejudica o conteúdo da teoria política gramsciana. Nos ateremos, aqui, ao ensaio citado e não à extensa obra de Bobbio.

Nesse ensaio, Bobbio apresenta um esboço do conceito de sociedade civil em Hegel e Marx, para acentuar que Gramsci introduz “uma profunda inovação com respeito a toda a tradição marxista” ao entender que a sociedade civil “não pertence ao momento da estrutura, mas ao da superestrutura” (BOBBIO 1, p. 48). A partir dessa primeira dicotomia entre estrutura e

superestrutura, ocorrem as outras oposições entre econômico e ético-político, vida espiritual e vida material, necessidade e liberdade, objetivo e subjetivo e, no interior da superestrutura, entre sociedade civil e Estado. A sociedade civil, oposta ao Estado, seria o espaço em que se elaborariam as ideologias, reflexo das condições materiais.

Em seguida, Bobbio procura mostrar que o conceito gramsciano de sociedade civil deriva de Hegel (e não de Marx), particularmente da leitura da *Filosofia do Direito*; porém Gramsci, na opinião de Bobbio, subverte o sentido hegeliano ao entender a sociedade civil como um momento da superestrutura, para explicitar o “sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre a sociedade inteira, como conteúdo ético do Estado” (GRAMSCI 2, Q. 6 VIII, p. 703. Apud. BOBBIO 1, p. 50-51). Essa citação vem interpretada no contexto da antítese entre sociedade política e sociedade civil. Ora, a dicotomia como método de interpretação desvia do sentido dialético e retira o conteúdo da definição gramsciana, que assume outro significado se lida a partir do pressuposto que sociedade política e sociedade civil se integram e interagem formando a totalidade do Estado.

A partir desse direcionamento, o passo seguinte de Bobbio é mostrar que Gramsci se distancia de Marx e elabora uma teoria idealista, traduzindo a influência croceana que, de resto, também se enraíza em Hegel. Essa leitura decorre da oposição dualista inicial entre estrutura e superestrutura: “se em Marx a sociedade civil se identifica com a estrutura, o deslocamento da sociedade civil do campo da estrutura para o da superestrutura realizado por Gramsci tem uma influência decisiva sobre a sua própria concepção das relações entre estas duas instâncias” (BOBBIO 1, p. 52).

A dicotomia entre conceitos como opostos que se excluem permite encaminhar a argumentação no sentido de demonstrar que, na teoria gramsciana, prevalecem os elementos superestruturais, caracterizados nas noções de consciência, liberdade, reforma intelectual e moral, Estado ético-político.

Sempre no contexto de oposições dicotômicas, Bobbio acentua as diferenças entre Gramsci e Lenin com respeito à noção de hegemonia: em Lenin esse conceito tem um significado restrito, de direção política; Gramsci o amplia, atribuindo-lhe o sentido de direção cultural, sendo que este significado não exclui o primeiro, mas o integra. Desse modo, o conceito muda

de extensão e de qualidade: remete-se não apenas à criação de um novo aparato estatal, mas implica a difusão e a atualização de uma nova concepção de mundo (BOBBIO 1, p. 61). É nesse contexto que a teoria de Gramsci assume uma nova dimensão em relação à teoria de Lenin e abre a perspectiva de considerar o papel da sociedade civil: “a hegemonia é o momento de soldadura entre determinadas condições objetivas e o domínio de fato de um determinado grupo dirigente: esse momento de sutura acontece na sociedade civil” (BOBBIO 1, p. 62).

Esta interpretação, correta no sentido das diferenças entre Gramsci e Lenin, se altera ao ser desenvolvida no bojo das várias antinomias citadas e, principalmente, da oposição dicotômica entre sociedade política e sociedade civil, considerada como momento da superestrutura. Embora teoricamente reconheça a nova dimensão que assume o conceito de hegemonia na formação de uma vontade coletiva e na elaboração e difusão de uma nova concepção de mundo, Bobbio cinde coerção de direção, abrindo a possibilidade de se pensar a organização de parcelas da sociedade civil contra o Estado. Se, no texto gramsciano, a noção de sociedade civil abarca tanto o econômico, quanto o político e o ideológico, isto é, traduz toda a vida da sociedade, na leitura de Bobbio ela se reduz às relações ideológicas; se, para Gramsci, as classes trabalhadoras constroem na sociedade civil a hegemonia constituindo-se em sua identidade de classe e organizando-se no sentido da gestão coletiva da sociedade, nos limites da análise de Bobbio a sociedade civil acaba se delimitando como o espaço de conquistas graduais que não colocam em discussão a ruptura efetiva do Estado.

Em termos de orientação política, se a dicotomia modifica a teoria gramsciana de Estado, do qual a sociedade civil é parte constituinte, ela é plena de sentido no bojo do pensamento liberal e da redução do pensamento de Gramsci aos pressupostos do liberalismo. No âmbito dessa leitura, o aparato estatal detém o monopólio da coerção e a sociedade civil se apresenta como um “espaço autônomo” (BOBBIO 1, p. 62) a conquistar.

Esta é uma forma de leitura que ignora, ainda, uma observação importante de Gramsci sobre a facilidade com que as classes dominantes procuram tirar proveito dos processos de mudança no interior das relações de poder (GRAMSCI 2, Q. 13 XXX, par. 7, p. 1565-1567). As práticas libera-

lizantes servem para integrar as forças renovadoras ao próprio processo de reprodução do sistema econômico e político vigente.

Nesse contexto, não se questiona o Estado no seu conjunto complexo e contraditório e se passa a privilegiar a atuação política no campo institucional, reduzida à “conquista de espaços” ou, como mais claramente se coloca, conquista da cidadania; não se trata mais de um projeto socialista, mas de uma simples integração das classes trabalhadoras na democracia e na cidadania burguesas, isto é, tal leitura acaba por excluir do horizonte das discussões e da ação os antagonismos de classes.

O ensaio de Bobbio sobre o conceito de sociedade civil em Gramsci gerou muitas polêmicas e foi contestado por vários autores marxistas⁶; já acentuamos a importância do seu trabalho no sentido de alertar para o papel desse conceito na obra de Gramsci⁷, porém, ao entender que Gramsci privilegia a superestrutura e identificar no texto gramsciano duas dicotomias (estrutura-superestrutura e força-consenso) a partir das quais encaminha sua leitura, Bobbio reduz o pensamento de Gramsci a paradigmas que não se aplicam a um pensamento profundamente dialético e crítico; Gramsci é reduzido aos limites que ele próprio havia criticado na polêmica com o idealismo.

Bobbio também se restringe a poucos fragmentos e não considera a obra em seu conjunto e sua historicidade e não busca relações do conceito de sociedade civil com outras noções que formam o conjunto do pensamento gramsciano. Dessa forma, a teoria política de Gramsci foi transformada num corpo de conceitos formais e abstratos, isto é, um instrumental redutível aos pressupostos do liberalismo e aplicáveis indistintamente a qualquer outra realidade.

Bobbio é apresentado no Brasil como um dos principais comentadores de Gramsci, mas pouco ou nada se sabe da crítica a que foi submetido na Itália. Graças a interpretações como a sua, um pensamento profundamente crítico em relação às interpretações e práticas liberais foi transformado em um corpo teórico abstrato e funcional para, assim, respaldar propostas reformistas de ação.

Abstract: The present article is related the concept of State focusing a selection from the Prison Notebooks, written by Antonio Gramsci, to examine some aspects

from Bobbio's interpretations, as well discussing it with other interpretations of Gramsci's theory. For it, we go away from the analysis of Bobbio's article "Gramsci and the Conception of Civil Society" to show how the method of opposition of contrary enables to restrict Gramsci's theory on the premises of idealism.

Key-words: State – civil society – hegemony

NOTAS

¹ Esses escritos correspondem a 1933-1934.

² Entre os textos de Marx que foram a referência de Gramsci na crítica ao idealismo croceano temos: *Miséria da filosofia*, *Prefácio à Crítica da Economia Política*, *A questão Judaica* e *A Sagrada Família*, citados ao longo de fragmentos.

³ Essa abordagem gerou leituras controversas; entre elas, podemos citar Louis Althusser, Perry Anderson e Norberto Bobbio, cujas interpretações de Gramsci, em que pesem as profundas diferenças teóricas entre esses autores, coincidem na dicotomia entre econômico e ideológico, na oposição entre estrutura e superestrutura. Dessa dicotomia decorrem suas interpretações da noção de Estado, que implicam também em leituras diferenciadas de Marx.

⁴ Nos concentramos nesse parágrafo, embora o tema perpassasse todo o Caderno 13.

⁵ Apresentado pela primeira vez no *Convegno internazionale di studi gramsciani*, Cagliari, abril de 1967.

⁶ Um dos principais polemizadores foi J. Texier, nos ensaios: TEXIER, J. "Il concetto di 'società civile' e l'indipendenza personale". In: VV. AA., *Gramsci e il marxismo contemporaneo* (convegno realizzato a Siena, 1987) Roma: Riuniti, 1990, e TEXIER, J. "Gramsci teorice delle sovrastrutture e il concetto di società civile". In: *Critica Marxista*. 1968, n. 6, p. 81-97.

⁷ Entre as divergências de Texier com Bobbio, podemos salientar que, para Texier, o conceito gramsciano fundamental não é o de sociedade civil, mas o de bloco histórico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BOBBIO, N. "La società civile in Gramsci". In: *Saggi su Gramsci*. Milano, Feltrinelli, 1990.
2. GRAMSCI, A. *Quaderni del Carcere*. Torino, Einaudi, 1977.
3. PAGGI, L. *Le strategie del potere in Gramsci – Tra fascismo e socialismo*. Roma, Riuniti, 1984.
4. POULANTZAS, N. *O Estado, o Poder, o Socialismo*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
5. SEMERARO, G. *Gramsci e a sociedade civil*. Petrópolis, Vozes, 1999.
6. VACCA, G. *Gramsci e Togliatti*. Roma, Riuniti, 1994.
7. VV. AA. *Gramsci e la cultura contemporanea I* (Convegno realizzato a Cagliari, 1967). Roma, Riuniti, 1975.
8. VV. AA., *Gramsci e il marxismo contemporaneo* (Convegno realizzato a Siena, 1987) Roma, Riuniti, 1990.

O materialismo histórico como concepção antiliberal

José Crisóstomo de Souza*

Resumo: O artigo apresenta a concepção de Marx (e Engels), seu materialismo histórico, na forma em que está desenvolvido na *Ideologia Alemã*, como um “ultra-comunitarismo”, como um antiliberalismo ontológico e antropologicamente fundado. Em tal concepção, como pretendemos mostrar, as demandas particulares do indivíduo empírico, realmente existente, suas pretensões de sujeito autônomo, ficam inteiramente desqualificadas.

Palavras-chave: Marx – Feuerbach – Stirner – materialismo histórico – antiliberalismo

O presente texto trata de registrar algumas formulações ontológicas e antropológicas de Marx (e Engels) na *Ideologia Alemã* referidas ao contexto de sua polêmica e diferenciação com relação a posições de seus con-correntes na esquerda hegeliana: Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner. Tomando ao pé da letra as formulações de Marx, e seguindo sua *démarche* por meio de freqüentes citações, o texto apresenta a concepção materialista da história como uma concepção essencialmente antiliberal, como um libelo contra as pretensões do sujeito individual e de sua consciência como pessoal, de representarem por si alguma coisa, mesmo e especialmente em oposição ao “real”, isto é, como consciência crítica. A concepção marxiana opera na verdade uma completa resolução do indivíduo “abstrato” e “consciente de si”, despojado de qualquer negatividade própria, na substância única e universal do real como “atividade sensível”, e na sociedade como expressão do ser genérico (*Gattungswesen*) do homem.

* Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

Se, em 1845, Marx e Feuerbach estão sendo atacados por Bruno Bauer e Max Stirner como partidários da “substância” ou *Hylé (sic)*¹, a resposta de Marx e Engels na *Ideologia Alemã* não é menos um libelo contra a consciência própria do sujeito “pessoal” baueriano e contra a individualidade “única” stirneriana. E não é por acaso que a crítica às pretensões da consciência de representar algo além da “consciência do ser” atravessa todo o texto da obra². Retirando qualquer autonomia ou atividade própria a esse princípio da subjetividade, Marx espera livrar-se de uma vez por todas não só do “crítico negativo” baueriano, como também do “egoísta” stirneriano, absolutamente singular e supostamente “nadificador” do mundo e das idéias. Pois, mesmo que a concepção de Max Stirner não seja propriamente “consciencialista”, como seria a de Bruno Bauer, seu indivíduo deve ser único “não somente pelo ser e pela ação, mas também pela consciência” (STIRNER 22, p. 406; *idem* 23, p. 450) – esta como lugar de afirmação da subjetividade e de livre reinterpretação da realidade.

Houve um tempo em que o jovem Friedrich Engels imaginava-se um “templário” da consciência de si (ENGELS 4, p. 238), e o jovem Karl Marx, em nome dela, declarava guerra a “todos os deuses do céu e da terra” (cf. SASS 16, p. 97). Alguns anos depois, contudo, aquela vaidosa senhora não se contentava em ser “do homem” (genérico) e ameaçava igualmente devorá-lo como a qualquer outro deus ou medida. Pois representava um saber da própria distinção ou mesmo superioridade do eu, como personalidade soberana e individualidade própria; um saber da superioridade do eu autônomo, não apenas com relação à religião, a Deus e ao Estado (prussiano), mas também frente à natureza, à comunidade, aos ideais substanciais e aos pensamentos hipostasiados.

Agora que a consciência, opondo-se à natureza e ao mundo (enquanto “coisa em si e por si”, isto é, enquanto substância), passava a ameaçar também a unidade substancial do gênero humano e a objetividade da essência que lhe corresponde (cf. BAUER 2, p. 127 e p.132-4), Marx concluía que o “espiritualismo” (*sic*) de Bauer era o maior inimigo do “humanismo real” (seu e de Feuerbach) na Alemanha (cf. MARX 15, prefácio). Apenas para, no momento seguinte, enfrentar-se com a negatividade subjetiva stirneriana, radicada num caprichoso “não pensar” ainda mais dissolvidor do que a consciência de si baueriana³.

Antes de Marx, o velho Hegel já havia enfrentado as reivindicações da moderna consciência subjetiva enquanto “personalidade livre e infinita” e tratado de compatibilizá-las com a substancialidade da vida ética e do Estado⁴. “O fato de que o homem pensa e de que quer encontrar no seu pensamento o fundamento da vida ética” e do Estado, no entanto, ameaça sempre deixar esta “à mercê do capricho” e da “opinião vazia” – Hegel reconhece (HEGEL 8, p. 3-4). Quanto a Marx, este resolve buscar fora do idealismo – mas também, claro, fora do empirismo – uma resolução mais completa do indivíduo “abstrato” e consciente de si, na substância única e universal da comunidade.

Para Marx, na *Ideologia Alemã*, é essencialmente a divisão do trabalho (ou, o que é a mesma coisa, a propriedade privada) que cinde o gênero humano em espécies opostas (as classes sociais). E que o fragmenta em espécimes diversos e dispersos, com suas opiniões e volições supostamente pessoais, opostas ao que é em si universal e objetivo. Nesse caso, a consciência pessoal, pela qual o indivíduo é “livre” e “infinito” (pela suposta capacidade de abstrair seu eu das determinações do mundo objetivo), não passa da consciência desse homem “abstrato”⁵. Um homem cuja liberdade só existiria na “representação” e na “imaginação” (MARX 15, p. 147), subordinado que está, enquanto indivíduo, a uma todo-poderosa potência objetiva (*idem* 12, p. 91; *idem* 13, p. 94-5; *idem* 14, p. 75-6).

Aparentemente, há apenas uma consciência em que Marx confia: a ciência, impessoal consciência do gênero⁶. Pois aí não é mais a subjetividade que se afirma; ela simplesmente se volta para o mundo para conhecê-lo. Bem antes da disjunção entre “substância” e “consciência de si” ser proposta pelo “liberalismo radical” de Bruno Bauer, o jovem Schelling entendera que a idéia de um mundo “inteligível e objetivo” era contraditória com a assunção da “personalidade subjetiva” e da “liberdade de vontade” (cf. SCHELLING 17). Se é assim, Marx espinozeanamente abre mão dessa imaginária “liberdade ideológica”, e da trêfega “individualidade contingente” a que corresponde, optando decididamente pela “ciência real”: “Onde começa a vida real e a ciência real e positiva, cessam as frases sobre a consciência, e um saber real deve ocupar o seu lugar” (MARX 13, p. 51; *idem* 14, p. 27).

Na *Ideologia Alemã*, apelando à divisão do trabalho, a concepção materialista da história revela-se capaz de recusar quaisquer autonomia e potência efetivas a toda consciência. Ao mesmo tempo dando conta de sua aparência de autonomia e oposição com relação ao “mundo real”, bem como da coercitividade de suas formas “religiosas” e “fantasmagóricas” com relação ao indivíduo⁷. Pois, mesmo quando a “expressão consciente” que os indivíduos têm de suas condições de vida é “imaginária”, isso também é “consequência de seu modo limitado de atividade e de suas estreitas relações sociais” (MARX 13, p. 50; *idem* 14, p. 26).

De acordo com a concepção marxiana, não é propriamente a consciência que distingue os homens dos animais. Quem o faz é a produção material para suas necessidades (*idem* 13, p. 45; *idem* 14, p. 21), com a qual surgem e se desenvolvem as relações sociais⁸. De modo que os homens desde logo têm entre si “um sistema de laços materiais”, que se desenvolve historicamente, sem que a consciência (como religião, moral ou política) intervenha aí de forma ativa ou determinante. “Sem que exista ainda qualquer absurdidade política ou religiosa que, por acréscimo, reuna-os” – Marx conclui (MARX 13, p. 58-9). É somente depois que o comportamento e as relações entre os homens já estão definidos pelas circunstâncias da produção “que descobrimos que o homem tem também uma ‘consciência’ ou ‘espírito’” (*id., ibid.*).

Assim, os “seres supremos” e as “cadeias espirituais” (valores, crenças, ideais, todos universais) que dominam e oprimem os indivíduos – como na religião, na moral e nas ideologias em geral – são antes a “expressão idealista”, para o indivíduo isolado (o da divisão do trabalho), de cadeias e limites muito reais, “naturais” e “sociais” (*id.*, p. 58 e p.61). E, naturalmente, o que os homens não puseram pela consciência, ou enquanto indivíduos isolados, da mesma maneira não poderão renegar isoladamente e pela consciência – se é que jamais poderão fazê-lo, completamente, por alguma outra forma.

A “consciência real”, Marx declara (seguindo Feuerbach), é a linguagem, “a que existe também para os outros homens” (*id.*, p. 59)⁹. Sua produção está “direta e intimamente ligada” à atividade humana, como uma “emanação” do seu “comportamento material” (*id.*, p. 50). Ela é sempre um produto social e representa, antes de mais nada, a “consciência do meio

sensível mais próximo” e do “nexo com os outros indivíduos” (*id.*, p. 59). A consciência representa a “expressão consciente” de suas relações e atividades reais, de sua “produção” e “intercâmbio”. Admitir outra coisa, diz Marx, seria supor que os homens possuem “um outro espírito” – incondicionado, pessoal, privado (!) – além daquele que têm como “indivíduos reais e materialmente condicionados” (MARX 13, p. 50; *idem* 14, p. 26).

São os homens que produzem a política, a moral, a religião, etc., – mas enquanto “reais e ativos.” O que para Marx significa, antes de mais nada, “condicionados por um desenvolvimento determinado das forças produtivas e das relações correspondentes”. O que quer dizer que “a consciência não pode ser outra coisa senão o ser consciente, e que o ser dos homens é o seu *processus* vital” (*id.*, *ibid.*; *id.*, *ibid.*). Portanto, desse modo, o pensamento é praticamente um atributo da “substância”, como se fosse esta que toma consciência nos homens individuais. E a verdade da consciência deixa de ser a consciência de si e se torna o *ser* consciente.

Ora, este ser, se de alguma forma é o indivíduo, está longe de representar aquele eu que se volta sobre si mesmo e que entende ser alguma coisa por si mesmo. Por trás dele e de “sua” consciência está o mundo (o mundo “do homem”, naturalmente), e não vice-versa. É de Feuerbach a fórmula, que Marx parafraseia seguidamente na *Ideologia Alemã*, de que “o idealismo erra quando procura a origem das idéias no homem isolado”, “existente para si”, como uma “alma” (cf. FEUERBACH 6, p. 185); o que permite ao autor da *Essência do Cristianismo* concluir que “é o homem que pensa, não o eu” (*id.*, p. 194). O que por sua vez não passa de uma implicação de sua fórmula mais geral, segundo a qual “a verdadeira relação entre o pensamento e o ser reduz-se a isso: o pensamento é predicado, o ser é sujeito, o primeiro provém do segundo, e não o segundo do primeiro” (FEUERBACH 7, p. 120).

Só que, tomando como realidade primeira os indivíduos avulsos dados pela intuição sensível, o “empirista” Feuerbach, ao contrário de Marx, não consegue constituir efetivamente o ser genérico (o *Gattungswesen* que é o homem) sem a colaboração da pouco confiável consciência, ou, pior ainda, do sentimento subjetivo (ainda que natural). Sob esse aspecto, o ponto de partida de Marx é infinitamente mais conseqüente, podendo-se

quase dizer que, para ele, o mundo, como totalidade, é tanto o ser de que se tem consciência quanto o ser que *tem* essa consciência. Segundo Marx, “os pensamentos dos homens” sempre foram os que eles têm “sobre si mesmos” e “sobre suas condições de existência”. E tal consciência, diz ele, necessariamente não é apenas do “indivíduo isolado”, mas “de toda a sociedade na qual vivem” (MARX 13, p. 210; *idem* 14, p. 167).

Como se explica, então, a consciência “crítica”, e mesmo a consciência “religiosa”, em dissociação ou oposição com relação ao real? É aqui que nos deparamos, em Marx, com a própria explicação/justificação da crença num “ser supremo” (!), bem como em valores morais e ideológicos universais e inteiramente objetivos (para Stirner e Bauer, sempre “religiosos”), capazes de se imporem ao sujeito individual como coisas em si. Deparamo-nos com a justificação do que se chamaria hoje em dia, no campo da filosofia, de um fundamento forte. Desde quando as condições de existência e as relações aí envolvidas tornam-se independentes dos homens, diz Marx, elas vão necessariamente “exprimir-se na consciência sob a forma de determinações decorrentes do conceito de homem (genérico)” (*id.*, *ibid.*; *id.*, *ibid.*) – ou de Deus, ou do que seja. Pois “mesmo as fantasmagorias no cérebro humano são sublimações que resultam necessariamente do processo de vida material”.

Assim, Marx conclui, “as formas de consciência” (moral, religiosa, filosófica, etc) “perdem toda aparência de autonomia e de desenvolvimento próprio”: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”. E já sabemos que Marx não quer dizer com isso a vida pessoal, mas um certo *processus* vital (dotado de sentido), que é, em última análise, a História. “Mesmo quando, como em toda ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo, como numa câmara escura, este fenômeno decorre do processo de vida histórico” (*id.*, p. 50-1; *id.*, p. 26-7).

E, ao dizer isso, Marx consegue, contra Bruno Bauer e Max Stirner, estabelecer o “homem genérico” (e os valores associados a ele) fora da consciência e num inexorável devir para sua completa realização. As ficções idealistas, “os laços da moral”, os “seres supremos”, etc – Marx sustenta – “são apenas a expressão mental idealista” (no “indivíduo isolado”) “de cadeias e limites muito empíricos” para a produção e para o intercâm-

bio entre os homens (*id.*, p. 61; *id.*, p. 32)¹⁰. O outro lado da consciência “alienada”, que concebe o universal como oposto aos indivíduos, é a representação que esses têm de si mesmos como “isolados” ou “abstraídos” de suas relações naturais e sociais.

Na raiz da dissociação da consciência com relação à realidade, e inclusive de sua oposição a ela, está a divisão do trabalho – que se torna efetiva “a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o intelectual” (*id.*, p. 60; *id.*, p. 31). Depois disso, “a consciência pode imaginar que não é apenas a consciência da prática existente, e que representa realmente alguma coisa sem representar nada de real”¹¹. É então que ela se faz “pessoal”, “crítica”, etc (como em Bauer e Stirner) – à parte da prática, da “massa” e da “comunidade”.

Trata-se, é claro, para Marx, de uma emancipação aparente. Mesmo quando a consciência entra em contradição com a realidade (quando critica a realidade, por exemplo), “isso só pode decorrer do fato de que as relações sociais existentes entraram em contradição com a força produtiva existente” (*id.*, *ibid.*; *id.*, *ibid.*). Se abolirmos “de novo” (!), diz Marx, a divisão do trabalho, que separa a atividade material da intelectual, estará afastada a possibilidade de que a realidade e a consciência entrem outra vez em conflito.

Desse modo, as formas e os supostos produtos – hipostasiados – da consciência não poderiam ser dissolvidos pela crítica intelectual e pela consciência de si, “mas unicamente pela derrubada prática das relações sociais concretas de onde saíram” (MARX 13, p. 70)¹². É o fim da consciência enquanto negatividade oposta ao que é geral e objetivo. Além do mais, diz Marx como golpe de misericórdia, “pouco importa o que a consciência empreenda isoladamente; a força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer teoria não é a crítica, mas ‘a revolução’” (*id.*, p. 60).

Entretanto, Marx não apenas chama a revolução de “verdadeira força motriz da história” (em lugar da crítica). Em dado momento, ele chega a convocar expressamente, *contra a crítica*, o proletariado, travestido em “substância” que se “rebelar” contra a consciência de si (*id.*, p. 70)¹³. O que é mais um indício de que a negatividade objetiva e material que ele concebe, não apenas representa a única e verdadeira força contra a “positividade” do mundo (o *status quo*), como também contra a “negatividade” alegadamente não substancial da subjetividade. Contra a negatividade pró-

pria da crítica subjetiva, pessoal e “egoísta” – do tipo da de Bauer e, principalmente, de Stirner.

Temos aqui a insurreição da massa, da substância, ou do objeto, contra os adversários de Marx na esquerda hegeliana. O fim para os berlineses “abstratos”, que – em nome da subjetividade livre – imaginam aniquilar toda e qualquer “cadeia real” que submeta os homens. O fim para *die Freien*, “os Livres”, os liberais radicais de Berlim, filósofos que se permitem livremente (re)interpretar o que existe – o que, segundo Marx, equivaleria a “aceitá-lo por meio de uma interpretação diferente” (MARX 13, p. 44; MARX 14, p. 20).

E a consciência comunista como consciência crítica e efetiva negatividade? Bem, essa, para Marx, é “substancial”, historicamente legitimada, solidamente respaldada pela negatividade própria da substância, do real, a qual simplesmente expressa. “Surge por necessidade”, diz ele, quando as forças produtivas, no quadro das relações vigentes, “tornam-se forças destruidoras.” Como consciência do caráter absolutamente “necessário” da revolução, ela tem a necessariedade dessa. Mesmo que, como Marx reconhece, só a própria revolução possa torná-la mais do que a consciência de alguns poucos indivíduos iluminados (*id.*, p. 67-8; *id.*, p. 69). Em todo caso, a consciência dos indivíduos continua aqui despojada de qualquer atividade ou negatividade *própria*¹⁴.

Ludwig Feuerbach, segundo Marx sugere, é o iniciador da “crítica positiva”, que, como “superação positiva (*sic*) da religião”, não desemboca no nada¹⁵. Marx a desenvolve como ciência, crítica que não é subjetiva. Por certo, ele, mesmo na *Ideologia Alemã*, não é nenhum “positivista”. Apenas localiza a negatividade no nível da própria vida material, isto é, da “substância”. Quando então se trata de uma negatividade “substancial”, que, sob o capitalismo, seria unicamente a da revolução socialista. Ou, pelo menos, sempre uma negatividade que deve remeter a um movimento global totalizante, político e histórico. Se a revolução não é tudo, é pelo menos a pedra de toque para a apreciação de outras negatividades. O que Marx desqualifica como “ideologia” é o que está fora disso, é a negatividade que em última análise radica (apenas) na subjetividade. Na subjetividade que não se encontra comprometida com uma certa universalidade substancial pressuposta. Aí está o forte viés antiliberal da concepção de Marx que,

mais do que qualquer filósofo político comunitarista dos nossos dias, afirma uma conexão *essencial, substancial*, entre os indivíduos, que estabelece pra eles um fim comum, um interesse geral substancial, objetivamente estabelecido, no mais forte sentido. Uma harmonia para além de qualquer mera congruência de demandas individuais, propósitos pessoais e interesses particulares; uma harmonia para além, como diria Marx, de suas meras vontades e representações.

Abstract: The article presents Marx's (and Engels's) conception, historical materialism, in the way that it is developed in the German Ideology, as an "ultra-communitarianism", as an ontologically and anthropologically founded antiliberalism. According to such conception, as we try to show, the private demands of the really existing, empirical individual, her claims as an autonomous subject, turn out to be entirely disqualified.

Key-words: Marx – Feuerbach – Stirner – historical materialism – antiliberalism

NOTAS

¹ Refiro-me aos artigos de Bauer e Stirner no vol. 3 da *Wigand's Vierteljahrschrift*, de Leipzig, que se seguiram à publicação de *A Sagrada Família*, de Marx e Engels, e às primeiras respostas dos aliados de Marx – Moses Hess e Feuerbach – a *O Único e Sua Propriedade*, de Max Stirner. Os artigos de Bauer e Stirner são respectivamente *Charakteristik Ludwig Feuerbachs* e *Rezensenten Stirners*. Para maiores informações sobre esse contexto de discussão, ver SOUZA 19 e os primeiros capítulos de SOUZA 20.

² A palavra "consciência" aparece várias vezes anotada à margem, no manuscrito da *Ideologia Alemã*.

³ A afirmação do não-pensar, sobre o pensamento, é uma das teses de Max Stirner no *Único e Sua Propriedade*. Para uma apresentação de parte importante das idéias e do argumento de Stirner, ver SOUZA 18.

⁴ Em outros tempos, Platão tentara simplesmente dar cabo daquele “invasor corruptível”, que já se anunciava no discurso dos sofistas (HEGEL 8, p. 8 e 10).

⁵ Para Marx, seria esse o verdadeiro estatuto da interioridade cristã separada do mundo, que inevitavelmente reverteria, segundo Marx, ao egoísmo judaico original, e corresponderia hoje ao indivíduo da sociedade civil moderna. A esse respeito, ver, por exemplo, “A Questão Judaica”, artigo de Marx publicado nos *Anais Franco-Alemães*.

⁶ A definição de ciência como consciência do gênero é de Ludwig Feuerbach em FEUERBACH 5, p. 1-2, e foi encampada por Marx em MARX 10, p. 63.

⁷ Que a teoria de Marx, junto com a neutralização da consciência, envolve a supressão da *Eigenheit* (individualidade própria), é algo que pode ser visto em sua argumentação (sempre em nome da produção e da divisão do trabalho) contra o “caráter pessoal” da obra de arte – o que até para Gilbert Badia (responsável por apresentação e notas da edição francesa) parece exagerada (MARX 13, p. 18).

⁸ A produção, acrescenta Marx, envolve a “ação conjugada” dos indivíduos cujo “modo de cooperação” e “estágio social” são determinados pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas (MARX 13, p. 58).

⁹ Compare-se com Feuerbach, para quem a consciência de si “está essencialmente ligada à de um tu”, e, portanto, à linguagem, que se torna a própria “realização do gênero; o pôr-se em relação do eu com o tu, destinado a representar a unidade do gênero pela supressão do isolamento individual” (FEUERBACH 4, p. 22):

¹⁰ Para Marx, o que é uma cadeia sob a divisão do trabalho, tornar-se-ia um limite natural no comunismo, limite esse que não será sentido como coerção.

¹¹ “A partir desse momento”, acha Marx, “a consciência está em condição de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria ‘pura’, da teologia, da filosofia, da moral, etc” (MARX 13, p. 60; MARX 14, p. 31).

¹² Derrubada que, entretanto, para Marx, poder-se-ia dizer, deve ser antes a realização – e não de forma alguma a dissolução – da filosofia, da moral, da religião. Isto é, a realização de certos “produtos da consciência”, como o ideal do homem genérico e “comunitário”, que encontra sua matriz no pensamento platônico e cristão.

¹³ Trata-se de um trecho riscado por Marx no manuscrito.

¹⁴ Como diz o marxista Rosenthal, qualquer “caráter criador” e “ativo” atribuído à consciência “só pode ser entendido como resultado da atividade produtiva do homem”, “depende do reflexo do mundo objetivo e é determinado por ele” (YUDIN & ROSENTHAL 25, p. 403).

¹⁵ Cf. MARX 10, p. 2 e 99. Marx – acho que isso está de fato em questão – receia que a crítica hegeliana da religião possa levar ao niilismo, à indiferença e ao individualismo do sujeito; ou, pelo menos, possa não conduzir, de forma positiva, ao ideal socialista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BAUER, B. "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" (1845). In: *Wigands Vierteljahrschrift*, vol. 3. Leipzig, Wigands, 1845.
2. _____. "The Genus and the Crowd" (1844). In: *The Philosophical Forum*, vol. 8, nos. 2-4. Boston University, 1978.
3. ENGELS, F. "Schelling et la Rivelazione". In: *Marx & Engels Opere Complete*, vol. 2. Roma, Editora Riuniti, 1980.
4. FEUERBACH, L. "Contribution à la Critique de la Philosophie de Hegel". In: *Manifestes Philosophiques*. Paris, PUF, 1960.
5. _____. *L'Essence du Christianisme*. Paris, Maspero, 1968.
6. _____. "Principes de la Philosophie de l'Avenir". In: Feuerbach, *Manifestes Philosophiques*. Paris, PUF, 1960.
7. _____. "Thèses Provisoires pour la Réforme de la Philosophie". In: Feuerbach, *Manifestes Philosophiques*. Paris, PUF, 1960.
8. HEGEL, G.W.F. *Philosophy of Right*. Trad. de T. M. Knox. Oxford, Oxford University Press, 1980.
9. HESS, M. "Die letzten Philosophen". In: LÖWITH, Karl. *Die hegelsche Linke*. Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1962.
10. MARX, K. *Manuscrits de 1844*. Paris, Editions Sociales, 1972.
11. _____. "Über Bruno Bauer: die Judenfrage". In: LÖWITH, Karl. *Die hegelsche Linke*. Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1962.
12. _____. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador)*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
13. _____. *L'Idéologie Allemande*. Paris, Editions Sociales, 1968.
14. MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*. in: *Marx & Engels Werke*, Vol. 3. Berlim, Dietz, 1958.
15. _____. *La Sainte Famille*. Paris, Éditions Sociales, 1972.

16. SASS, H.-M. "Bruno Bauer's Critical Theory". In: *The Philosophical Forum*, Vol. 8, n. 2-4. Boston University.
17. SCHELLING, F. "Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo", 1ª carta. Coleção "Os Pensadores". Abril Cultural, São Paulo, 1984.
18. SOUZA, José Crisóstomo de. "O Ateísmo Anti-Humanista e Anti-Feuerbachiano de Max Stirner". In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 3. São Paulo, USP, 2001.
19. _____. "O Homem Genérico como *Telos* Imanente da História, em Karl Marx". In: *Resgate*, n. 6. Campinas, Unicamp, 1996.
20. _____. "Stirner e a Verdade sobre a Ideologia Alemã". In: *A Questão da Individualidade*. Campinas, Edunicamp, 1994.
21. _____. *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*. Salvador, Edufba, 1991.
22. STIRNER, M. *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), Stuttgart, Philip Reclam, 1981.
23. _____. *L'Unique et sa Propriété*, Paris, Stock et Plus, 1978.
24. _____. "Rezensenten Stirners". In: *Le Faux Principe de Notre Education & L'Anticritique* (edição bilingüe). Paris, Aubier Montaigne, 1974.
25. YUDIN, P. & ROSENTHAL, M. *A Dictionary of Philosophy*. Moscou, Progress Publishers, 1967.

Contents

- 9 Power and Liberty in Spinoza's Politics**
MARILENA CHAUI
- 45 The moral of history**
VINICIUS DE FIGUEIREDO
- 61 Bossuet: Politics and Providence**
EDMILSON MENEZES
- 83 Liberty and Licentiousness in Rousseau**
RICARDO MONTEAGUDO
- 99 The sovereign as idea and philosophy
as the public use of reason**
DANIEL TOURINHO PERES
- 115 Hegel and the liberal's principle
of individual freedom**
CESAR AUGUSTO RAMOS
- 141 Gramsci on State
and the Bobbio's interpretation**
ANITA HÉLENA SCHLESENER
- 157 Historical materialism
as an antiliberal conception**
JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

1. Os trabalhos enviados para publicação devem ser inéditos, conter no máximo 20 laudas (30 linhas x 70 toques) e obedecer às normas técnicas da ABNT (NB 61 e NB 65) adaptadas para textos filosóficos.
2. Os artigos devem ser acompanhados de resumo de até 50 palavras, em português e inglês (*abstract*), palavras-chave em português e inglês e referências bibliográficas. As obras citadas devem ser ordenadas alfabeticamente pelo sobrenome do autor e numeradas em ordem crescente, obedecendo às normas de referência bibliográfica da ABNT (NBR 6023).
3. A comissão executiva reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os relatores de parecer permanecerão em sigilo.
4. Trabalhos produzidos em microcomputadores devem ser enviados em disquetes de 3 1/2" em padrão compatível com PC (formato RTF ou Microsoft Word).

NOTES TO CONTRIBUTORS

1. Articles are considered on the assumption that they have not been published wholly or in part, elsewhere. Contributions should not normally exceed twenty double-space pages.
2. A summary abstract of up to 50 words should be attached to the article. A bibliographical list of cited references beginning with the author's last name, initials, followed by the year of publication in parentheses, should be headed 'References' and placed on a separate sheet in alphabetical order.
3. All articles will be strictly refereed.
4. Contributors should send two copies or alternatively one hard copy and one soft copy (DOS format 3 1/2" disc in Microsoft Word).

LIVRARIA HUMANITAS-DISCURSO
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil
Tel: 3091-3728 / Telefax: 3091-3796

HUMANITAS – DISTRIBUIÇÃO
Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil
Telefax: 3091-4589
e-mail: pubfflch@edu.usp.br
<http://www.fflch.usp.br/humanitas>

Ficha técnica

<i>Formato</i>	15,5 x 21 cm
<i>Papel</i>	miolo: off-set 75 g/m ² capa: cartolina amarela 240 g/m ²
<i>Impressão da capa</i>	preto
<i>Impressão e acabamento</i>	Gráfica – FFLCH/USP
<i>Número de páginas</i>	170
<i>Tiragem</i>	800 exemplares