

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

MARX E O REPUBLICANISMO:

***REFLEXÕES EM TORNO DA LIBERDADE E DOS FUNDAMENTOS DO ESTADO
ÉTICO POLÍTICO***

GLEYTON TRINDADE

Belo Horizonte

2012

Gleyton Trindade

MARX E O REPUBLICANISMO:

***REFLEXÕES EM TORNO DA LIBERDADE E DOS FUNDAMENTOS DO ESTADO
ÉTICO POLÍTICO***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

Orientador: Juarez Rocha Guimarães

Belo Horizonte

2012

320	Trindade, Gleyton Carlos da Silva
T833m	Marx e o republicanismo [manuscrito] : reflexões em torno da liberdade e dos fundamentos do Estado ético-político /
2012	Gleyton Trindade. - 2012. 253 f. Orientador: Juarez Guimarães. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 1. Ciência política – Teses. 2. Republicanismo - Teses. 2. Liberalismo - Teses. 4. Liberdade - Teses. I. Guimarães, Juarez R. (Juarez Rocha). II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Para minha mãe, para Viviane e para minhas filhas

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais e aos meus irmãos pela acolhida sempre afetuosa. Sogra, cunhadas e sobrinhos pela convivência sempre prazerosa.

Aos colegas da Fafich, em especial os do CERBRAS, pela amizade e experiências da reflexão.

Ao DCP da UFMG, pela oportunidade e aos professores Bruno Reis, Antônio Mitre e Newton Bignotto que tornaram possível meu ingresso neste programa de pós-graduação.

Aos colegas do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas, por compartilharem comigo as angústias desta travessia.

Agradeço à Fernando Filgueiras e Eduardo Albuquerque que leram parte deste trabalho e fizeram sugestões que foram decisivas para o restante de sua redação.

Agradeço especialmente à Juarez Guimarães. Sem sua orientação sempre brilhante e paciente esta tese simplesmente não existiria. Juarez sempre apostou que este trabalho poderia ser realizado até quando eu mesmo já não acreditava. Sem falsa modéstia, se este trabalho possui algum mérito, este deve ser inteiramente creditado a ele. Pela amizade e oportunidade de aprender tanto, à Juarez o meu mais sincero agradecimento.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1 – REPUBLICANISMO, LIBERALISMO E LIBERDADE: FUNDAMENTOS DA LIBERDADE REPUBLICANA	17
1.1 Retomada dos estudos republicanos: republicanismo, liberalismo e a revolução americana.....	20
1.2 Republicanismo, liberalismo e liberdade	28
1.3 Republicanismos: para além da dicotomia liberdade positiva versus liberdade negativa.....	32
1.4 Liberdade como não dominação.....	40
1.5 Para um quadro de análise.....	74
CAPÍTULO 2 – DO ESTADO ÉTICO À CRÍTICA DA POLÍTICA: HEGEL, MARX E O REPUBLICANISMO	78
2.1 Hegel, republicanismo e o Estado Ético	83
2.2 O ideal da Cidade antiga	86
2.3 A Revolução Francesa e a liberdade absoluta.....	93
2.4 Vontade e liberdade situada	99
2.5 A eticidade e o Jusnaturalismo	103
2.6 Liberdade expressiva, liberdade republicana: para além da sociedade civil liberal na filosofia do direito	109
2.7 Dos fundamentos republicanos do Estado ético aos dilemas do republicanismo hegeliano	121
2.8 Marx: da crítica ao Estado ético à crítica da política	128
2.9 Marx e o republicanismo neohegeliano	128
2.10 A verdadeira democracia e a crítica ao Estado hegeliano	135

2.11 Marx: a emancipação social e a crítica da política	146
2.12 Uma filosofia da práxis em tensão	157

CAPÍTULO 3 – EM TORNO DO POLÍTICO: LEFORT E A CRÍTICA DEMOCRÁTICA À MARX..... 164

3.1 Lefort e a “escola francesa do político”	165
3.2 <i>Socialisme ou Barbarie</i> e a questão soviética	170
3.3 O marxismo de Merleau-Ponty	188
3.4 Maquiavel: Lefort e a descoberta do político	197
3.5 Sobre o real e o simbólico	204
3.6 A crítica democrática à Marx	208
3.7 Lefort, o momento ético político e a liberdade republicana.....	227

CONCLUSÃO 237

REFERÊNCIAS..... 243

Introdução

Este trabalho se inscreve num esforço mais amplo de reflexão que busca situar a obra de Marx no recente debate republicano sobre a importância do pensamento sobre o político e a vida pública. Neste sentido, constitui-se numa tentativa de reler os impasses teóricos da obra marxiana evitando duas posições antagônicas, mas igualmente sectárias, quando se trata de analisar suas relações com o pensamento sobre a política. Por um lado, a chamada ortodoxia marxista frequentemente se recusou à pensar a dinâmica interna das questões políticas, do direito e do Estado que não fosse atribuindo a tais questões uma função subordinada ou residual à própria dinâmica econômica das relações sociais de produção. Nesta perspectiva, as possíveis lacunas da teorização marxiana sobre os fenômenos políticos normalmente seriam tomadas como virtudes metodológicas do marxismo, sinais de sua pretensa superioridade sobre formas de pensamento ainda “idealistas”.

De outro lado, a crítica liberal mais conservadora apontou na suposta insuficiência teorização política de Marx a prova da incompatibilidade de seu pensamento com a democracia e com a própria noção de liberdade moderna. Longe de contribuir para o entendimento dos fenômenos políticos contemporâneos, a obra marxiana se revelaria caso exemplar da concepção de “sociedade fechada”, inimiga mortal dos regimes democráticos liberais e, portanto, das condições de liberdade nas sociedades contemporâneas. Neste sentido, poderiam ser apontadas aí a prefiguração dos horrores do terror bolchevique, sua dinâmica da constituição de um poder acima dos indivíduos e de qualquer noção de direitos.

Alternativamente a estas duas vias de análise, este trabalho busca compreender o problema da política em Marx realizando uma aproximação entre seu pensamento e as reflexões desenvolvidas a partir da recente retomada dos estudos sobre o republicanismo e o político. Isto significa, em primeiro lugar, e em conformidade com o pensamento republicano, tomar a política e a vida pública como espaços plenos de significado e elementos fundamentais de constituição da própria liberdade. Neste sentido, a política não pode ser compreendida como espaço meramente subordinado às forças exteriores à ela mesma, nem como sujeita às determinações de natureza histórica e teleológica. Ela é, antes de tudo, espaço de criação humana, de possibilidade de

conformação e confronto de diferentes princípios civilizatórios e constituição de vontades coletivas. É neste sentido que o pensamento republicano contemporâneo tem desenvolvido uma definição da liberdade em estreito vínculo com uma revalorização da vida pública e da idéia de cidadania que compreende os cidadãos como responsáveis por uma comunidade política através de vínculos de direitos e deveres. Em última instância, pensar sobre a política significa pensar sobre as condições da própria liberdade.

Este é, portanto, um outro significado desta aproximação pretendida entre Marx e a tradição do republicanismo. Realizá-la significa confrontar a obra marxiana com a temática da liberdade, o que, do nosso ponto de vista, permitiria uma releitura das tensões constitutivas desta obra à respeito da questão da emancipação. É certo que Marx pretendeu ser o teórico da emancipação humana, da superação das condições de heteronomia e submissão em que parcelas significativas da humanidade foram lançadas como resultado da emergência da sociedade burguesa e da dinâmica da economia capitalista. Por outro lado, também é correto que o pensamento sobre a emancipação humana requer uma concepção da liberdade que regule esta idéia força de emancipação. No caso do marxismo e do pensamento socialista, de maneira geral, esta questão é ainda complexificada pelo fato de que torna-se necessária uma concepção de liberdade alternativa à do liberalismo hegemônico. Em que medida Marx foi bem sucedido neste duplo desafio, pensar à emancipação humana e, no mesmo movimento, erigir uma concepção da liberdade alternativa à liberal, é sobre o que pretendemos lançar luz aproximando a obra marxiana à reflexão republicana sobre a liberdade.

Neste ponto alguns esclarecimentos se tornam necessários. Quando nos referimos ao republicanismo e ao pensamento do político estamos lidando, na verdade, com dois movimentos intelectuais diferentes, embora com pontos de aproximação e convergências muito claras. No primeiro caso, trata-se de um movimento intelectual claramente situado no mundo anglo-saxão, contando com nomes como os de Pocock, Skinner e Pettit. No segundo, estamos lidando com um pensamento de matriz francesa desenvolvido, entre outros, por Gauchet, Abensour, Rosanvallon, mas cujo principal nome é o de Lefort. Por um lado, o republicanismo anglo-saxão investiu na recuperação histórica da tradição republicana associada ao discurso das virtudes cívicas como elemento fundador das revoluções políticas modernas. A partir daí, desenvolveu o conceito de liberdade buscando alargar os estreitos limites em que até então tal debate era travado no interior do liberalismo. A partir da concepção de “liberdade negativa” em oposição à “liberdade positiva”, atualizada, entre outros, por Isaiah Berlin, o pensamento

político contemporâneo havia fixado a idéia de que esta seria a única alternativa para compreender as condições em que se realiza a relação dos indivíduos com a esfera pública. Boa parte do esforço teórico do republicanismo contemporâneo se deu em função de romper este esquematismo da oposição entre liberdade positiva contra liberdade negativa, complexificando a percepção da própria relação das instituições públicas com a liberdade.

O pensamento do político, por sua vez, foi desenvolvido por Claude Lefort através de uma releitura de Maquiavel, naquilo que Poltier (1997) identificou como uma “descoberta do político”. Na obra de Lefort se deu, de forma decisiva, a emergência, no campo da filosofia política contemporânea, da reflexão acerca “do político” por meio da indagação à respeito do que torna possível a própria vida coletiva, ou seja, do que permitiria a um conjunto de indivíduos reconhecerem-se como membros de uma mesma comunidade política. A resposta lefortiana passa exatamente pela afirmação de que toda sociedade necessita fazer referência a um lugar de poder, ou seja, toda sociedade precisa, para existir, de uma conformação prévia através da qual o problema do poder encontra uma resposta. Este lugar do poder, entendido como o momento originário e, portanto, fundamental de toda a sociedade, constituiria aquilo que Lefort designaria como “o político”, conceito em torno do qual se organizaria a chamada “Escola Francesa do político”.¹

Interessante notar que, como pretendemos desenvolver adiante, enquanto o republicanismo anglo saxão se dedica a um conceito de liberdade alternativo ao liberal sem apontar mais claramente uma gramática alternativa, ou seja, uma concepção da articulação entre as esferas pública e privada a partir da lógica do público pensado como momento originário, a escola francesa do político se dedicaria à crítica do liberalismo a partir de uma gramática política sem se dedicar ao conceito de liberdade. Em ambos os casos, trata-se de repensar as condições da democracia contemporânea e seu esvaziamento pelas concepções de democracia procedimental e sua consequente despolitização das sociedades atuais. Como pretendemos desenvolver, um pensamento sobre a liberdade mais pleno de significado e decididamente alternativo ao liberal deve atar as duas pontas deste debate, ou seja, integrar o conceito de liberdade à uma

¹ A Escola Francesa do Político englobaria nomes como os de François Furet, Pierre Rosanvallon e Marcel Gauchet. Ver LYNCH, Christian Edward. “A democracia como problema”. In: ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

gramática que tome a esfera pública como dimensão originária e reposicione a relação entre o público e o privado a partir desta perspectiva.

Isto posto, é necessário reconhecer que nosso empreendimento se reveste de dificuldades adicionais. De fato, tanto os recentes estudos sobre a tradição republicana quanto sobre o político emergiram nas últimas décadas à medida em que aparentemente se esgotava o debate entre liberalismo e socialismo até então predominante. O interesse sobre a reflexão republicana ganhou lugar de destaque no contexto da aparente vitória das democracias liberais sobre o socialismo, ou seja, quando aquele que era considerado o principal confronto teórico e político parecia solucionado. Neste contexto, e como forma de contornar a tese segundo a qual todos teriam se tornado liberais como única alternativa viável, o estudo do humanismo cívico e da própria tradição republicana alcançaria centralidade no mundo anglo saxão através de estudiosos insatisfeitos tanto com as soluções apresentadas pelo marxismo quanto pelo liberalismo (Hankins: 2000, pg. 2; Honohan: 2002, pg. 1). Afastando-se dos vícios predominantes do debate anterior, a teoria republicana apresentar-se-ia como alternativa viável de debate em torno das questões da política e da cidadania a partir de uma linguagem própria de revalorização da vida pública. Neste sentido, poderia ser apontada, contra nosso trabalho, a dificuldade e a própria validade da aproximação do marxismo com uma forma de pensamento retomada recentemente como tentativa de lhe ser alternativo, de constituir uma espécie de “terceira via” entre o liberalismo e o próprio marxismo. Ainda mais, neste percurso de aproximação entre Marx e o republicanismo, em que medida se preservariam as preocupações e os fundamentos da própria tradição socialista ao qual o autor de O Capital se identificaria.

Em relação à estas dificuldades, duas observações nos parecem importantes. Em primeiro lugar, o contexto histórico em que se deu a ascensão dos estudos republicanos nas últimas décadas foi também o contexto político, em especial no mundo anglo saxão, marcado por uma linguagem de desqualificação da esfera da vida pública em nome das dimensões privadas da vida, da precedência do mercado e sua lógica em detrimento da cidadania democrática. Embalado por uma reação conservadora e neoliberal, tal discurso se assentaria numa concepção restrita de cidadania centrada nos direitos individuais em detrimento dos deveres e dos vínculos que unem os indivíduos à sua comunidade política. Na crítica ao espectro do “princípio igualitário”, formas desta reação conservadora não hesitariam em lançar uma ofensiva contra os movimentos sociais e a própria democracia denunciando uma suposta sobrecarga de demandas que

os novos direitos imporiam ao Estado resultando no perigo de que a explosão de demandas igualitárias arruinasse o próprio sistema de autoridade das sociedades contemporâneas. Neste mesmo sentido, seriam denunciadas as medidas redistributivas e as formas de regulação pública e intervenção do Estado na economia decorrentes delas. De maneira mais geral, pode-se afirmar que o alvo principal deste ataque é a articulação entre liberalismo e democracia ou, para ser mais claro, a crítica ao potencial subversivo da democracia e a aposta numa nova articulação de um liberalismo que não necessariamente acolha os princípios democráticos.

Diante deste contexto, o republicanismo contemporâneo se recusou em pensar uma cidadania centrada nos direitos do indivíduo, enfatizando a importância dos deveres na constituição de uma comunidade política. Contra os pressupostos de um liberalismo conservador, o republicanismo compreendeu a própria comunidade política como algo além do agregado de interesses privados de indivíduos atomizados, reconhecendo a importância da responsabilidade pública dos cidadãos com sua própria comunidade política como condição primordial para a manutenção da liberdade. Em lugar da compreensão do poder público como elemento de restrição da liberdade, a reflexão republicana acentuou seu papel na conformação de uma sociedade de cidadãos livres através da atuação das leis e das instituições na superação de situações de assimetria que podem reduzir os indivíduos à condição de submissão. Do nosso ponto de vista, quando o republicanismo denuncia estas situações de desigualdade, assim como quando alerta para a insuficiência do mercado e seu livre jogo como bases da cidadania exigindo para tanto condições mais amplas de liberdade associadas ao ideal de não dominação, pode-se afirmar que os ideais republicanos não são incompatíveis com as preocupações originárias da tradição socialista. Pelo contrário, o socialismo pode enriquecer sua gramática com uma linguagem republicana que reivindique formas de regulação pública das assimetrias geradas pela dinâmica do mercado capitalista e pelas desigualdades de poder gestadas nos espaços privados de convivência social. Uma ponte, ou pelo menos pontos de contato, entre as tradições republicana e socialista torna-se não só viável como também promissor.

De outro ângulo, a aproximação proposta neste trabalho se justifica também pelo fato de que a linguagem do republicanismo não é totalmente estranha à Marx. Sabe-se que Marx iniciou seus escritos de juventude intensamente influenciado pelas teses republicanas da liberdade e da constituição política com clara inspiração rousseauiana e num contexto de larga influência do pensamento político hegeliano. Este ambiente

intelectual em que os primeiros escritos marxianos apareceram é claramente não liberal e saturado da temática republicana, não apenas pela presença rousseauniana, como também pelos elementos antiliberais do hegelianismo. Tal influência se refletiria muito fortemente em seus textos jornalísticos e na sua obra produzida ainda no interior da corrente do neohegelianismo de esquerda. A partir de seu rompimento com este movimento, e à medida em que elaboraria sua economia política e sua sociologia da sociedade burguesa, Marx claramente se afastaria da linguagem republicana, tomando-a de forma ambígua graças à sua opção por combater o liberalismo com as armas do próprio liberalismo. Aproximar republicanismo e a obra marxiana não constitui, portanto, o encontro de dois sujeitos completamente estranhos e desconhecidos. Trata-se, na verdade, da tentativa de reencontrar duas pontas de um fio rompido em algum momento do século XIX com graves consequências para o pensamento e para a realidade política mundial a partir daí.

Vivendo intensamente o turbilhão de acontecimentos de sua época, conhecendo na encruzilhada dos caminhos as mais diferentes doutrinas e concepções que pululavam em seu tempo de efervescência política, a opção de Marx se deu em função de uma cisão, nunca plenamente elaborada, de seu próprio pensamento com a tradição do republicanismo. Assim procedendo, ele abriria mão de um tipo de pensamento que lhe poderia auxiliar decisivamente na reflexão sobre a política a partir de uma linguagem própria da política, com consequências das mais importantes para o movimento socialista posterior. Neste sentido, a obra marxiana pode ser compreendida como povoada de tensões constitutivas das dificuldades encontradas em sua própria origem, lacunas irresolvidas em seu próprio ponto de partida e não solucionadas na trajetória que leva até sua maturidade. Estas tensões se refletiriam na dificuldade do marxismo em elaborar posteriormente e de maneira coerente os temas da justiça, da razão pública, da própria liberdade que pudessem regular plenamente sua concepção de emancipação humana. Tais dilemas se projetariam no interior de movimentos políticos que alteraram dramaticamente a própria fisionomia do século XX como nos casos das revoluções russa e chinesa, na formação dos partidos socialistas e na linha política adotada pelos Partidos Comunistas ao redor do mundo. Todos estes eventos e movimentos de grande impacto conviveram com o dilema da insuficiente elaboração da dimensão da vida pública, de uma linguagem de direitos e deveres capazes de orientar um redimensionamento da vida política de forma alternativa à liberal.

Por outro lado, com esta cisão, perderia também o republicanismo uma linguagem da emancipação social e de crítica das assimetrias da sociedade capitalista. As próprias figuras da mercantilização, alienação e fetichização das relações sociais desenvolvidas por Marx poderiam ser retraduzidas numa linguagem republicana para identificar graves situações de dependência e heteronomia aos quais os indivíduos estão expostos na contemporaneidade. Desta forma, a linguagem da emancipação presente no marxismo poderia ser reapropriada contra a lógica de mercantilização da vida, em função da expansão da lógica de direitos para as relações de trabalho, da rearticulação entre interesses econômicos mercantis e interesses públicos em função destes últimos. Sem um vocabulário que permitisse a reflexão sobre a dinâmica capitalista, frequentemente reservou-se ao republicanismo a acusação de constituir uma peça de museu, inadaptada à realidade do mundo contemporâneo. Neste sentido, reler Marx a partir do republicanismo nos permitiria, assim o pensamos, iluminar aquelas tensões constitutivas desta obra de pensamento, bem como compreender melhor este desencontro de repercussões históricas.

Este trabalho parte da hipótese de que, se por um lado, as insuficiências do marxismo em pensar a questão política podem ser, em grande parte, atribuídas aos desvios teóricos realizados pela tradição marxista posterior, por outro lado, a origem deste problema pode ser encontrada nas tensões constitutivas da obra do próprio Marx. Neste sentido, a tese fundamental que procuraremos desenvolver é a de que a dificuldade marxista para compreender os fenômenos políticos deriva do próprio processo de formação do campo analítico de Marx em seu diálogo crítico com a teoria política de Hegel. Neste momento decisivo de formação do pensamento marxiano e com importantes consequências para a posterior tradição marxista, Marx seria forçado a lidar com a temática política para a qual não ofereceria resposta coerente. Na tese que procuraremos sustentar, defenderemos a hipótese de que, ao realizar a crítica a Hegel, Marx perderia deste o conceito de eticidade e a noção de liberdade política republicana através do qual poderia ter sido possível travar o debate com o liberalismo no terreno mesmo do sentido da liberdade e da política. Neste sentido, trata-se de destacar a necessidade de se pensar o marxismo com base no pensamento republicano como forma de ultrapassar os limites impostos pelo liberalismo.

Para tanto, este trabalho divide-se em três capítulos. No primeiro, relemos os debates sobre os estudos republicanos situando a importância destes estudos no campo da teoria e da história política. Em especial, interessa-nos o debate entre

republicanos e liberais à respeito do conceito de liberdade. Como pretendemos desenvolver, um conceito de liberdade republicano decididamente alternativo ao liberal deve ser elaborado em relação à uma gramática de valorização da esfera pública como momento originário da própria comunidade política. Neste sentido, o republicanismo não deve conceber a vida pública de modo instrumental, como parecem fazer Pettit e Skinner, mas como fundamento mesmo da existência da convivência social e do indivíduo. Da mesma forma, o republicanismo não pode aceitar a tese liberal da neutralidade do Estado, uma vez que o Estado republicano visa o cultivo daquelas virtudes cívicas originárias do momento de fundação da comunidade política e necessárias para sua manutenção. De maneira mais ampla, a tese da neutralidade do Estado poderia ser contraditada pela noção de que o momento ético político de fundação de uma comunidade política atribui um conteúdo particular às instituições públicas que são reforçados por elas próprias e pela sociedade como um todo. A partir desta reflexão, destacaremos aqueles elementos que nos parecem fundamentais para distinguir a tradição republicana da liberal e que nortearão nossa leitura da obra marxiana: autonomia, identidade do corpo político e autogoverno.

O segundo capítulo é dedicado à obra do próprio Marx nos anos de seu diálogo crítico com a teoria política de Hegel, momento considerado decisivo em relação ao problema que levantamos. Este é, portanto, o período da obra marxiana delimitada para nossos interesses, este período de formação que se dá especialmente entre os anos de 1842 a 1846. Na crítica à filosofia do direito de Hegel destaca-se então a crítica marxiana ao hegelianismo e, principalmente, a forma como a teoria política hegeliana pretendia resolver a questão dos interesses conflitantes na sociedade. Simultaneamente, Marx delimitaria sua posição em relação ao liberalismo procurando mostrar as insuficiências da noção liberal de cidadania diante das novas realidades instauradas pela moderna sociedade capitalista. Como consequência destas críticas pode-se encontrar importantes ganhos teóricos de Marx que o conduziram a investigações profundas em torno da própria sociedade moderna. No entanto, o pensamento sobre a relação entre Estado e sociedade civil que emerge destes textos de fundação marxiano é exatamente o que possibilitaria as análises críticas em relação ao tema da política. A partir da inversão dialética feuerbachiana, Marx concluirá que a sociedade civil precede o Estado, de forma que a emancipação humana deveria levar à superação da cisão entre Estado e sociedade civil. Marx concede, então, a prioridade do social sobre o político e da abordagem liberal sobre sua crítica hegeliana tendendo a dar mais crédito à análise liberal do mundo social

que a concepção hegeliana do Estado. Neste movimento, Marx acaba perdendo de Hegel o momento ético-político analítico e normativamente como base da relação Estado/sociedade civil objetivando empiricamente a eticidade na figura do proletariado.

O terceiro e último capítulo é dedicado ao diálogo crítico de Lefort e sua descoberta do político com a obra marxiana. Para tanto, serão enfatizados dois momentos deste diálogo crítico que se mostram como decisivos na formação do pensamento político lefortiano e que têm como fundamento o pensamento sobre a natureza do fenômeno político. Num primeiro momento o pensamento político de Lefort travaria um debate sobre o político marcado pela crítica à insuficiência da análise trotskysta da realidade soviética. O eixo central deste primeiro empreendimento crítico se daria a partir de uma atualização do conceito de burocracia e da tomada de consciência da subestimação da importância da organização política, mesmo entre o marxismo crítico da ortodoxia soviética. Assim, as reflexões de Lefort procurariam demonstrar que a burocratização do mundo moderno significaria a aparição de um tipo social novo, o que obrigaria a uma reavaliação da teoria marxista e da possibilidade da revolução proletária. No segundo momento, a crítica de Lefort ao marxismo seria alargada pela descoberta do político através de Maquiavel e da democracia como fenômeno político definidor da modernidade. A importância de Maquiavel residiria fundamentalmente na importância atribuída à divisão originária do social, na clivagem própria de toda cidade humana acompanhada pela descoberta da função instituinte do político na relação que entretém com a divisão originária do social. A partir desta descoberta, o horizonte político a partir do qual se faria a crítica do marxismo e da obra marxiana se ampliaria consideravelmente já que ela se faria não mais do ponto de vista de um marxismo crítico, mas do ponto de vista da democracia, ou mais exatamente, da revolução democrática. Incapaz de pensar a dimensão simbólica do poder, escaparia ao marxismo à própria dimensão da política. Nossa avaliação se dará em função de perceber, uma vez assumida por Lefort a noção de indeterminação da sociedade democrática, em que medida ele não perderia a noção do momento ético político na fundação da comunidade política e não resvalaria novamente para uma concepção de neutralidade liberal.

O que confere unidade a estes três capítulos, é preciso reconhecer, é o conceito gramsciano de Estado ético político. Esta releitura do conceito hegeliano de Estado ético, politicamente radicalizado a partir da concepção da política como formação intersubjetiva de vontades coletivas, aparece-nos como conceito fundamental para uma revalorização da política no interior do marxismo e como rico instrumento de possibilidade

de diálogo com a tradição republicana.² Com o conceito de “Estado integral”, o que estamos designando aqui como “Estado ético político”, Gramsci fornece uma alternativa tanto à concepção liberal, segundo a qual Estado e sociedade civil constituiriam simplesmente esferas independentes e com lógicas próprias, quanto à concepções deterministas do Estado que o definem como mero reflexo das relações econômicas. Daí a necessidade de compreender que a dinâmica econômica e política se vinculam intimamente, marcadas por ações recíprocas e pelas lutas e disputas sociais. Neste sentido, Gramsci enfatiza a produção e reprodução das relações sociais na sociedade capitalista através da unidade econômica e política da classe hegemônica processada politicamente através do Estado.

Ao invés de ser concebido como uma esfera divorciada da dinâmica da sociedade civil, o Estado é, aqui, compreendido em seu sentido mais orgânico como o conjunto articulado da sociedade política e da sociedade civil, apresentando-se com as forças morais e intelectuais necessárias para o estabelecimento de uma ordem social. Tal definição de Estado recusa-se à reduzi-lo aos seus aparelhos coercitivos, uma vez que ele está sempre exposto à necessidade da construção de consensos. Neste aspecto, o campo da liberdade é o campo político da construção de vontades coletivas historicamente situadas, resultantes de uma complexa dialética entre particularidade e universalidade, indivíduo e coletividade. Gramsci designa exatamente como “momento ético político” este movimento de passagem da particularidade para a universalidade que abre caminho para a definição de uma hegemonia capaz de articular as diferentes forças sociais em torno de determinados consensos politicamente construídos. Em Gramsci, este momento ético político não é pensado como resultado de um efeito mecânico proveniente de estruturas objetivas, nem se identifica com alguma idéia predeterminada que dirige a história, mas é a expressão mais elevada do projeto hegemônico das classes sociais capazes de construir um novo modelo de sociedade. Gramsci também diferencia seu “momento ético político” tanto das posições tradicionais vinculadas à uma moral cristalizada no tempo quanto das crenças religiosas e princípios metafísicos que fazem derivar a sua eticidade de um mundo transcendente. Isto significa que, na concepção gramsciana, valores como liberdade e justiça nascem da ação consciente e intencional, do ato de liberdade de indivíduos e grupos que procuram imprimir uma determinada direção à sociedade. Deste ponto de vista, a própria esfera da economia deixa de ser

² Para a aproximação entre o pensamento da política de Gramsci e Hegel veja-se Pelczinsk (1984).

vista como campo de atividades mecânicas e passa a ser vista como atividade historicamente determinada e eticamente orientada.

Portanto, o momento ético político é aquele em que se opera uma simbiose entre a política, que se afirmou pelo consenso, e a ética que deriva daí suas consequências para a conduta de vida dos indivíduos. A hegemonia gramsciana se materializa exatamente na criação de uma vontade coletiva que articula, numa totalidade, diferentes grupos sociais capazes de operar o movimento de superação de seus interesses meramente “econômico corporativos”, no sentido da criação de uma consciência “ético político” universalizadora. No entanto, essa passagem do particular ao universal não significaria uma simples repressão das vontades individuais, mas uma superação dialética, na qual o ético político, a vontade coletiva, conserva e ao mesmo tempo eleva a nível superior os interesses particulares. Diferentemente de Hegel, a eticidade não seria fruto do movimento fatalista e impessoal do Espírito, muito menos poderia ser concebido como resultado de leis históricas. Se Gramsci recolhe de Hegel a noção de eticidade, ao mesmo tempo radicalizaria a concepção da política como formação intersubjetiva de vontades coletivas. Dessa forma, o pensamento de Gramsci reposiciona o problema da política no interior da tradição marxista. Ao pensá-la como ato de criação e recriação da sociedade, o pensamento gramsciano nos fornece elementos decisivos para pensar a questão da política no marxismo e, por isto, ele se torna tão relevante para os propósitos do trabalho que agora apresentamos.

Por fim, talvez valha a pena mais uma nota de esclarecimento. Embora, de maneira geral, dedicado a um tema, este trabalho não se debruça sobre um autor especificamente, mas percorre uma multiplicidade de autores em busca de uma narrativa que dê sentido ao problema suscitado inicialmente. Como consequência, este trabalho não constitui a obra de um especialista em um autor específico capaz de esgotar a bibliografia e os temas a ele relacionados. Como trabalho que optou por atravessar uma série de diferentes autores, muito provavelmente questões sobre eles ficaram por ser respondidas e lacunas por ser preenchidas. Este é o risco que assumo pela opção que fizemos. A esperança é a de que, como afirma Lefort, as perguntas que ficaram por ser respondidas ao longo do caminho possam, a seu modo, contribuir para a reflexão e o trabalho do pensamento.

Cap. 1

Republicanism, liberalismo e liberdade: fundamentos da liberdade republicana

Nos últimos anos, a chamada tradição republicana tem sido invocada como forma de enriquecer os debates contemporâneos em torno da liberdade, da cidadania e da democracia nas condições das sociedades plurais atuais. De maneira geral, este esforço de resgate histórico e reconstrução conceitual efetuou-se num contexto de insatisfação com os rumos das democracias e das sociedades liberais contemporâneas, sob fogo cerrado das dimensões mercantis e privatistas da vida. O retorno ao republicanism aparece, assim, como um grande esforço analítico de recuperação de uma linguagem e de uma prática da vida pública soterrada pela hegemonia do pensamento político liberal das últimas décadas.

Neste sentido, inserir a reflexão sobre a obra de Marx no debate republicano significa repensar o estatuto da emancipação social e humana, alicerce desta obra de pensamento, em critérios analíticos de revalorização da vida pública e da própria atividade política. Sabe-se que o pensamento marxiano compartilhou com a tradição socialista ocidental as mais generosas preocupações com o sentido da emancipação humana, das condições de heteronomia e dependência arbitrária nas quais grupos sociais oprimidos foram lançados em virtude da precedência atribuída aos direitos mercantis. Foi contra graves situações de privação da liberdade que as vozes socialistas se levantaram em favor de direitos fundamentais e da necessidade do estabelecimento de princípios ético-políticos de uma sociedade mais justa e solidária. Revisitar a temática da emancipação humana, fundamento da própria obra marxiana, através da questão da

liberdade, apresenta-se como problema decisivo na medida em que só faz sentido aquela emancipação que seja regulada e se dê em função de uma concepção de liberdade plena de significado. Ao mesmo tempo, reler a temática da emancipação em Marx, através do sentido da liberdade republicana, nos permitiria reconhecer as lutas, anseios e fundamentalmente, as tensões e inconclusões deste pensamento político.

Caminhamos, portanto, por terreno instável porque não plenamente elaborado. Ainda mais quando também o campo analítico do recente retorno ao republicanismo se mostra saturado de questões por resolver. Ao se mostrar como possibilidade de reflexão política alternativa ao liberalismo, o chamado neorepublicanismo contemporâneo tem sido colocado diante de questões de não simples resolução suscitadas exatamente pela complexidade dos temas com os quais pretende lidar e pela reação liberal desencadeada em suas versões filosóficas mais sofisticadas. Lidar com as versões contemporâneas do republicanismo resulta, portanto, em procurar estabelecer nexos e preencher lacunas num campo de pensamento fértil de possibilidades, mas ainda em progressivo processo de elaboração.

Por isto mesmo, nosso principal objetivo neste primeiro capítulo é procurar estabelecer uma leitura dos recentes debates sobre a tradição republicana a partir da qual possamos compreender o significado da concepção republicana de liberdade. Uma vez realizada esta tarefa, poderemos delimitar um quadro conceitual através do qual poderíamos reler, do ponto de vista da liberdade republicana, os dilemas constitutivos da questão da emancipação em Marx. Para tanto, procuraremos resgatar o debate que suscitou a renovação dos estudos republicanos no pensamento político contemporâneo e que, de certa forma, culminariam na concepção de liberdade republicana exposta nas obras de Skinner e Pettit. Nosso ponto de vista procurará reconhecer os avanços analíticos de constituição de um conceito de liberdade alternativo ao liberal na obra destes dois neorepublicanos contemporâneos, mas apontará em que medida podem ser notados os limites deste empreendimento.

Neste sentido, defenderemos a idéia de que, embora Skinner e Pettit tenham contribuído decisivamente ao procurar atribuir, histórica e filosoficamente, estatuto próprio à tradição da liberdade republicana, restituindo o valor da vida pública em relação às versões mais privatistas do liberalismo, ainda resta insuficiente a análise de elementos que podem tornar a concepção republicana de liberdade mais claramente alternativa à liberal. Como procuraremos desenvolver, um primeiro limite da elaboração conceitual destes autores estaria no recurso à tomar certas virtudes e ideais da vida pública de

maneira puramente instrumental, sem reconhecer que certos valores têm importância intrínseca à liberdade republicana. Assim procedendo, assumiriam o postulado liberal da neutralidade de fins, reforçando o dogma de que, como aponta Spitz, os homens que romperam com os postulados da ética aristotélica não podem compartilhar nenhuma concepção do bem (Spitz, 1995a, pg. 172). Diferentemente, trata-se de pensar o momento ético-político como organizador de valores que constituem a vida coletiva e articulam noções de bem e de justiça. Em segundo lugar, e em decorrência do anterior, Pettit e Skinner não desenvolveram uma análise da liberdade republicana associada à uma gramática republicana, no sentido de que pensaram a liberdade desarticulada de uma linguagem de direitos e deveres que configuram as relações entre público e privado a partir da lógica do próprio lugar da política. Retomar estas questões nos parecem fundamentais para repensar o próprio sentido da liberdade republicana.

Um de nossos primeiros desafios seria, portanto, compreender o que de fato constitui a tradição republicana distinguindo-a da tradição liberal. Na tentativa de enfrentar esta questão, Habermas (1995), por exemplo, procurou estabelecer critérios de diferenciação em muito tributários de uma análise que opõe os conceitos de “liberdade positiva” e “liberdade negativa”. Assim, enquanto para os liberais a política teria um papel de mediação entre o Estado e os indivíduos, para a tradição republicana a política seria pensada como uma forma constitutiva da sociedade como um todo. Se para os liberais o cidadão seria definido pelos seus direitos diante do Estado, o que acarretaria uma concepção “negativa” da liberdade, para os republicanos os cidadãos seriam considerados responsáveis por uma comunidade de homens livres, o que teria como consequência uma concepção de liberdade “positiva”. Enquanto os liberais conceberiam os direitos como limitadores da ação do Estado, para os republicanos os direitos existiriam a partir da própria comunidade e se legitimariam através dela. Se no modelo político democrático liberal a disputa seria considerada dominada pela ação estratégica, no modelo republicano a política seria considerada diálogo de valores e não de interesses.

O problema desta diferenciação habermasiana, especialmente ao assinalar o conceito de “liberdade negativa” como próprio do liberalismo e o de “liberdade positiva” como do republicanismo, está em não compreender a pluralidade e as divergências existentes no interior do próprio republicanismo. Assim procedendo, importantes diferenças no próprio campo republicano são obscurecidas e a tradição republicana é facilmente transformada em objeto de crítica. Antes disto, reposicionar a importância da

tradição republicana no pensamento político ocidental implica em reconhecer as vicissitudes históricas desta tradição política, sua coerência como cultura política alternativa ao liberalismo, mas também suas divergências internas³.

Na verdade, a retomada dos estudos sobre o republicanismo aconteceu a partir de dois esforços teóricos decisivos. O primeiro se realizou em função de reposicionar a importância da tradição republicana no processo da revolução norte americana, rompendo com o “paradigma” interpretativo segundo o qual este movimento havia se construído com base no pensamento liberal de Locke. Em segundo lugar, este retorno ao republicanismo se deu no contexto de um debate em que o conceito de liberdade como ausência de interferência, exatamente formulado na oposição entre “liberdade positiva” e “liberdade negativa” por Isaiah Berlin, aparecia como única concepção válida de liberdade nas sociedades contemporâneas.

1.1 Retomada dos estudos republicanos: republicanismo, liberalismo e a revolução americana

Em relação à primeira dimensão da retomada do republicanismo, pode-se afirmar que ela constituiu uma verdadeira “mudança de paradigmas” na interpretação das origens da revolução americana (Rodgers: 1992). Tal mudança se deu no quadro de uma reação teórica à interpretação liberal clássica de Hartz (1991) à respeito dos fundamentos teóricos que animaram o processo de independência norte americano, segundo a qual este poderia ser melhor explicado a partir do reconhecimento de um “estável consenso liberal” inspirador da própria revolução e definidor da própria futura constituição. Nesta concepção, “Locke dominou o pensamento político americano como nenhum pensador em nenhum outro lugar dominou o pensamento político de uma nação” (Hartz: 1991, pg. 140). Neste sentido, Locke teria sido a principal referência política dos fundadores da República que, inspirados pelo liberalismo clássico inglês, ergueram-se contra a dominação britânica.

³ Interessante notar que a pluralidade do republicanismo pode ser reconhecida não apenas no pensamento político contemporâneo, mas na própria antiguidade clássica. Tal percepção leva autores como Nederman (2000) a se referir à existência de “republicanismos clássicos”, denotando a idéia de que o republicanismo possui, na verdade, múltiplas fundações, inclusive sendo composto por elementos heterogêneos num mesmo pensador. Ver especialmente NEDERMAN, Cary J. “Rhetoric, reason and republic: republicanism – ancient, medieval and modern”. pg. 248. In: HANKINS, James. *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Em relação à pluralidade do republicanismo, ver também LEFORT, Claude. “Sedes do Republicanismo”. In: LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

A adoção dos ideais liberais lockeanos por parte dos revolucionários se explicaria pela afinidade destas idéias à própria realidade social dos colonos. Desta forma, os fundadores da República teriam abraçado as idéias liberais porque a própria sociedade norte americana já seria lockena em seus fundamentos. Tratava-se de uma sociedade individualista, protocapitalista, promotora da iniciativa individual, de tal forma que as conclusões lockeanas à respeito de uma sociedade fundamentada nos interesses individuais já havia se tornado uma realidade. Elemento importante deste quadro seria a numerosa classe média americana, resultando numa situação de homogeneidade social desconhecida das sociedades européias. Mesmo que se pudesse encontrar vestígios de uma aristocracia, ela não teria ocupado a importância e o tamanho suficiente para inspirar os sentimentos de repulsa que alimentaram os movimentos revolucionários europeus. O liberalismo aparecia, assim, como uma doutrina política plenamente adaptada á uma realidade social em franca ascensão.

Evocar Locke como pai intelectual da revolução americana significava enfatizar também a sobriedade e o caráter moderado, não regicida e não terrorista do processo revolucionário (Rodgers: 1992, pg. 13). A centralidade da noção de um “consenso liberal” na formação da República interditava qualquer interpretação que enfatizasse a preponderância dos conflitos de classe ou regionais como fundamentais nas experiências revolucionárias e pós-revolucionárias. Não se tratava tanto de negar a realidade de uma sociedade marcada por uma “conflituosidade endêmica” em seu período de formação, mas demonstrar que estes conflitos sociais teriam se coberto de significado bastante distinto daquele ocorrido nas experiências clássicas da Europa continental. O fator distintivo da experiência social americana se revelava na ausência do feudalismo típico do Velho Mundo. Diferentemente deste, o Novo Mundo seria resultado da ação daqueles homens que buscavam a liberdade que o feudalismo na Europa não permitia. Como decorrência de sua realidade feudal, as sociedades européias haviam conhecido uma estrutura de dominação de classe em que a nobreza exploraria os demais grupos sociais, situação em que o conflito entre os diferentes grupos resvalaria para a disputa escancarada, para o ódio e a intransigência.

A ausência de uma estrutura feudal na América teria concedido a sua trajetória política um desfecho diferente daquele traçado pelas nações européias. Isto porque “uma das principais características de uma sociedade não feudal é a falta de uma tradição genuinamente revolucionária” (Hartz: 1991, pg. 5). A Revolução Americana não se constituiu como uma “revolução democrática”, com a interferência imoderada das

massas culminando na ascensão de lideranças autoritárias como Robespierre, uma vez que ela não teria buscado a implementação de drásticas mudanças sociais, nem a destituição de determinada classe social do poder. Seu objetivo era basicamente a independência nacional. Na verdade, ela teria se caracterizado pela fraqueza da presença dos estilos conservadores e socialistas próprios da realidade política européia e, conseqüentemente, pela racionalidade e moderação que mantiveram o novo país imune ao contágio das grandes explosões revolucionárias. Desta forma, a relativa moderação da dinâmica revolucionária, associada à transição do novo país para à economia de mercado capitalista sem muitos sobressaltos e à fraca presença de tradições políticas abertamente contrapostas fariam da experiência política norte americana um caso muito singular se comparado às experiências européias. Racionalidade e moderação garantidos por um “consenso liberal” seriam as grandes marcas do processo revolucionário que culminou na elaboração da carta constitucional da nova República. Neste sentido, a sociedade americana teria construído sua liberdade prescindindo da política, o que explicaria a estranheza com que os cidadãos americanos encarariam valores como virtude e bem comum.

A tese de Hartz não deixa de possuir consequências teóricas e políticas das mais importantes. A afirmação da filiação liberal da revolução e do constitucionalismo norte americano, “baseado na concepção fundamental de que o Estado deve ser limitado” (Hartz: 1991, pg. 62), alimentou boa parte da crítica liberal posterior. Ela forneceu fundamentos importantes para as pesquisas históricas e políticas na explicação do desenvolvimento e dos parâmetros comparativos do welfare state norte americano. Na verdade, a fragilidade e o relativo subdesenvolvimento do welfare neste país, se comparado ao das nações da Europa Ocidental, seria explicado e até mesmo justificado pelo desvelamento das origens políticas e sociais da nação norte americana. Na América, a liberdade e a dinâmica social teriam sido forjadas numa profunda concepção de mundo “antiestatista” segundo a qual se considera que “qualquer poder dado ao governo é subtraído da liberdade dos governados”, o que explicaria uma quase natural rejeição social às instituições típicas do welfare (Quadagno; Street: 2005, pg. 52). Prevaleceria uma cultura liberal de desconfiança em relação à autoridade governamental, concebida, muitas vezes, como a mais perigosa forma de incorporação do poder. Em oposição a ela estaria, na própria formação do sentido de liberdade norte americano, o distanciamento e a recusa da autoridade pública e a correspondente sacralização dos direitos individuais e da inviolabilidade dos direitos de propriedade privada.

Neste sentido, a tese de um consenso ideológico liberal em torno de um “antiestatismo” próprio da sociedade norte americana seria frequentemente reapropriada por um discurso político de conotações conservadoras. Na maior parte das vezes, tal discurso mobilizaria a interpretação da origem liberal da Revolução norte americana como forma de se contrapor à medidas políticas de welfare e de direitos sociais. A iniciativa individual e a constituição de uma sociedade moldada sobre os interesses destes indivíduos seriam as principais heranças dos fundadores da República, heranças estas que deveriam ser protegidas da intromissão do poder público.⁴

Neste contexto, o esforço inicial da retomada dos estudos republicanos se deu em função de uma releitura historiográfica da Revolução Americana e dos republicanos ingleses do século XVII, reposicionando a temática das virtudes cívicas, do papel dos deveres e do bem comum na constituição do imaginário dos revolucionários americanos. Desta forma, buscava-se interditar a compreensão da sociedade americana como exclusivamente assentada sobre a tradição lockeana segundo a qual constitui-se a sociedade civil como forma de proteção de indivíduos unidos na defesa de seus direitos naturais. Na perspectiva desta nova historiografia, tal interpretação liberal estaria incorreta por negligenciar os elementos do discurso político dos revolucionários americanos retomados da matriz do republicanismo cívico, tais como o elogio das virtudes e o apego ao bem público.

O passo decisivo nesta direção seria dado pelas obras de Bailyn (2003), Wood (2003) e Pocock (2002)⁵. Bailyn ofereceu uma interpretação contra-lockeana da Revolução Americana ao demonstrar que o espírito dos revolucionários não havia sido predominantemente animado por ideais filosóficos sistematizados do Iluminismo europeu. Na verdade, a influência decisiva teria sido a dos panfletários e publicistas inspirados nos radicais da Inglaterra de oposição à Coroa nos séculos XVII e XVIII. Esta obscura tradição inglesa de oposição, subjugada pela reação monarquista, teria permanecido na vida política inglesa e nas publicações de um conjunto de escritores hoje praticamente esquecidos. À medida em que os colonos americanos foram forçados a enfrentar a crescente pressão do poder britânico eles perceberam a importância desta tradição de

⁴ Sobre esta questão, Quadagno e Street (2005) procuram demonstrar a irreabilidade da tese de um consenso liberal em torno de um Estado mínimo na sociedade americana historicamente. Na verdade, o discurso antiestatista nos EUA, segundo os autores, seria pragmaticamente adotado e abandonado por específicos grupos de interesse em diferentes momentos históricos.

⁵ As datas das edições originais destas obras são Bailyn (1967), Wood (1969) e Pocock (1975). Na historiografia norte americana, portanto, a retomada do republicanismo é um movimento de fins dos anos de 1960, embora esta nova interpretação da Revolução Americana torne-se hegemônica apenas nos anos de 1980. Para a revisão deste debate ver Rodgers (1992) e Appleby (1985).

oposição e passaram a utilizá-la na compreensão de sua própria situação. Nos debates acerca dos direitos e deveres entre colonos e autoridades inglesas, as idéias desta tradição política de oposição teriam sido mobilizadas pela reação americana e influenciariam decisivamente a formação da opinião pública no futuro país. No momento da Revolução, estas idéias já haviam se amalgamado com os ideais do Iluminismo europeu e da tradição clássica antiga, resultando numa forma política nova que redefiniria a concepção do que seria a constituição, do papel da separação de poderes, da questão do federalismo, do papel dos direitos individuais e da necessidade de se evitar o poder arbitrário.

Desta forma, Bailyn contraditava a interpretação corrente sobre as origens liberais da revolução americana, relativizando a importância de Locke na formação do imaginário político dos revolucionários. Apontando em direção à influência dos publicistas da oposição inglesa, revelava-se um processo revolucionário mais rico e ideologicamente muito mais complexo, nuançando o significado do próprio constitucionalismo norte americano. No entanto, restava ainda a identificação mais precisa desta tradição política. Foi na obra de Wood (2003) que o republicanismo apareceu pela primeira vez como um tema distinto. Aí se conectou explicitamente o quadro conceitual mobilizado pelos patriotas americanos à tradição do republicanismo na Inglaterra (Appleby: 1985, pg. 464). Demonstrava-se o lugar central ocupado pelo humanismo cívico neoharringtoniano na linguagem dos revolucionários, como em relação ao tema da “corrupção” da metrópole inglesa. Tal linguagem política, tributária do republicanismo clássico, realizaria uma síntese criativa entre elementos aristotélicos e maquiavelianos a partir da qual a comunidade política seria valorizada por partilhar de uma vida civil.

De acordo com Wood, esta concepção da vida pública exerceu papel decisivo na conformação da nova nação americana. Na época, o republicanismo simbolizava uma ideologia radical que apontava para a possibilidade de transformação dos valores da sociedade americana. Neste sentido, romper com o domínio inglês significava resgatar a virtude dos cidadãos corrompida pela corrupção do regime. A mentalidade revolucionária era, portanto, alimentada por uma dimensão fortemente moral que se inspirava nos autores clássicos da renascença e do republicanismo inglês. Assim, “o republicanismo intensificou o radical da ideologia do campo, que os norte americanos haviam tomado emprestado dos grupos de oposição da sociedade inglesa, associando-o com as correntes do pensamento europeu mais antigas e profundas, correntes que se remontavam à antiguidade” (Wood: 2003, pg. 134). Tais correntes clássicas se

destacavam pela preocupação em compreender as causas do declínio da antiga república de Roma refletindo sobre os ideais e os valores republicanos sobre a vida boa, a cidadania e a moralidade social. Estes ideais se difundiram pela Europa ocidental, transformando-se numa espécie de contracultura para os europeus insatisfeitos com os rumos dos regimes monárquicos. No século XVIII este mundo antigo idealizado como o mundo da virtude política era frequentemente colocado em oposição à realidade das monarquias então existentes, com suas hierarquias, luxúrias e corrupção. Desembarcando na América, “estes valores republicanos clássicos se somaram à imagem que os europeus tinham já dos norte americanos como povo simples, igualitário e amante da liberdade para formar uma das ideologias mais coerentes e vigorosas que o mundo ocidental conheceu até então” (Wood: 2003, pg. 135). Este teria sido o complexo cultural predominante no processo revolucionário americano.

Só mais tarde esta concepção clássica da política, em que os indivíduos são concebidos como cidadãos ativos na res publica, resvalou para um novo paradigma que seria o da democracia liberal representativa. Neste sentido, a Constituição Federalista de 1787 marcaria o fim deste período de predominância da política clássica em que o povo é concebido como comunidade reunida por laços de responsabilidades civis e passa a ser pensado como uma aglomeração de indivíduos que se reúnem em função de seus interesses privados. Neste momento teria desaparecido a insistência sobre a necessidade da virtude pública e do bem comum substituídos pela nova noção de opinião pública. Nesta nova concepção de governo, que poderia ser qualificada como liberal, a política seria entendida como um compromisso entre interesses privados cuja formulação seria exterior a própria ação política. Ela teria se tornado predominante no século XIX ainda que valores e símbolos republicanos tenham sobrevivido e permitido aos americanos preservar um certo sentido de comunidade.

No entanto, concentrando-se na análise dos atos da independência e do processo constitucional, Bailyn e Wood deixaram de examinar a gênese européia da ideologia inglesa que floresceu entre os colonos na Revolução. Explorando o republicanismo como organizador da consciência revolucionária americana, apresentaram-no como um tipo de radicalismo Whig de oposição à monarquia inglesa em torno de noções como o poder, direitos e virtudes deixando de lado a questão de suas raízes européias mais profundas (Appleby: 1985, pg. 465). Coube a Pocock providenciar uma genealogia mais profunda da cultura política norte americana através da identificação das fontes de reflexão política dos próprios republicanos ingleses dos séculos XVII e

XVIII. Desta forma, se Bailyn e Wood já haviam oferecido argumentos suficientes para rebater a tese de que Locke havia sido o pai intelectual do movimento revolucionário, Pocock forneceria uma linha de conexões que esclareceria os fundamentos do processo de constituição da nação norte americana. Assim, se já seria possível identificar a influência dos escritores e publicistas ingleses sobre a geração dos revolucionários norte americanos, por trás destes publicistas ingleses, por sua vez, estaria a influência do pensador republicano inglês James Harrington e, por trás de Harrington, a influência decisiva de Maquiavel e do discurso do humanismo cívico italiano (Rodgers: 1992, pg. 17). Nesta tradição, diferentemente do que ocorreria com o liberalismo, o discurso político não recairia sobre os direitos individuais, a razão, o contrato e o mercado, mas sobre a importância das virtudes e da vida na politeia, da natureza do poder e da liberdade dos cidadãos.

Desta forma, Pocock articularia três diferentes momentos e lugares em que floresceria o discurso e a ação política de inspiração republicana, partindo de Florença no século XV, passando pela Inglaterra no século XVII e chegando até a América do Norte na segunda metade do século XVIII. A característica distintiva do humanismo cívico, do qual Maquiavel seria representante fundamental, estaria na retomada e desenvolvimento do pensamento republicano da antiguidade, em especial das figuras de Aristóteles, Cícero e Políbio. É esta a tradição que reapareceria na Inglaterra do século XVII a partir da leitura maquiaveliana feita por James Harrington e foram os neo-harringtonianos ingleses no século XVIII que permitiriam a chegada do republicanismo na América do Norte. Este o sentido de compreender a Revolução Americana como um momento maquiaveliano, herdeira muito mais do pensamento político florentino que do Iluminismo europeu.

Fundamentalmente, revalorizar o humanismo cívico italiano significava retornar a importância formadora do pensamento de Maquiavel.⁶ Na análise de Pocock, Maquiavel é o homem que pensa a autoridade e o poder distanciando estas noções dos elementos transcendentais típicos do pensamento medieval. A política é, antes de tudo, livre atividade dos homens com suas paixões, virtudes, temperamentos e fraquezas. Tal concepção se revela na oposição entre a fortuna e a virtude. Para os humanistas, de modo geral, a fortuna se identificava com a inevitabilidade dos acontecimentos, normalmente associada à providência divina. Rejeitando a concepção agostiniana da

⁶ Destacamos a figura de Maquiavel, mas é certo que Pocock analisa a importância de outros personagens do humanismo italiano como Guicciardini. Para uma análise deste, ver o próprio Pocock (1975). Sobre este tema ver também Bignotto (2006).

natureza humana segundo a qual se considerava que o triunfo do homem não era resultado de sua virtude, mas sim da providência divina, os humanistas passariam a contestar a inexorabilidade da força da fortuna nos negócios humanos retomando o conceito ciceroniano de virtus. O homem, única criatura capaz de controlar seu próprio destino, pode contornar a força da fortuna por sua ação virtuosa de tal forma que sua própria identidade é resultado de sua escolha e de sua própria criação. “O homem passa a sentir-se em condições de utilizar sua liberdade, de modo a fazer-se arquiteto e explorador de sua própria pessoa” (Skinner: 2003, pg. 119). Desta forma, o destino deixa de ser o puro resultado da providência divina para também ser depositado nas mãos do homem, bastando, para manejá-lo, a virtude das ações.

Na análise de Pocock, Maquiavel vai além dos humanistas ao examinar o conflito entre fortuna e virtude não apenas do ponto de vista do indivíduo, mas também do coletivo, já que a natureza e a conservação dos regimes políticos são sua preocupação central. Assim, “a república somente pode dominar a fortuna integrando os cidadãos em uma universitas autosuficiente, mas, por sua vez, a universitas depende da livre participação e assentimento moral da cidadania” (Pocock: 2002, pg. 241). O chamado *vivere civile* seria a única forma de conter o ímpeto da fortuna e condição primordial da virtude republicana. Isto porque nas repúblicas a inconstância, a mudança e a inovação fazem parte de sua própria realidade, diferentemente do que acontece nas monarquias e principados, marcados pela constância do tempo e onde o costume normalmente é suficiente para garantir a legitimidade do poder. Nas repúblicas, “a ação é mais excitante que o costume” de tal forma que a legitimidade só é conseguida a muito custo e dependendo da ação virtuosa de quem governa (Pocock: 2002, pg. 263). No pensamento de Maquiavel, portanto, se revelariam os elementos principais da tradição do republicanismo cívico na consciência da dinamicidade do tempo e do poder, da secularização da autoridade, da concepção da sociedade não como um aglomerado de interesses privados, mas como uma comunidade política constituindo uma universitas autosuficiente e na necessidade da ação política virtuosa como forma de enfrentar as contingências da fortuna e assegurar a liberdade da própria comunidade política.

Dessas características da tradição humanista, Pocock encontraria um conjunto de elementos no contexto político inglês da Commonwealth do século XVII que permitiriam à compreensão do homem como cidadão que agia na cidade. “Os ingleses podiam haver desenvolvido uma consciência cívica, uma compreensão de si mesmos como atores políticos em uma monarquia pública” (Pocock: 2002, pg. 411). Chegando ao

outro lado do Atlântico, neste processo de “americanização da virtude”, esta consciência cívica nortearia o próprio sentido da Revolução Americana uma vez que ela “proporcionou às elites o ethos e a linguagem retórica de que precisava uma sociedade em mobilidade ascendente” (Pocock: 2002, pg. 608). Tal linguagem popularizou-se na crítica à corrupção dos ministros britânicos de Westminster dominando o imaginário revolucionário em torno da necessidade de recorrer aos antigos postulados da Commonwealth no esforço de reconstrução de uma República virtuosa e bem ordenada ⁷.

Desta forma, a retomada do republicanismo possibilitaria a demonstração de que a Revolução Americana seria resultado da ação política de seus cidadãos, diferentemente do que afirmava o paradigma liberal então hegemônico. Tais cidadãos deflagraram o processo revolucionário animados, não apenas por uma linguagem de direitos individuais pensados como garantias de interesses privados, mas por um forte sentimento moral de dever e de crítica à corrupção. Simultaneamente, esta releitura da história americana permitiria a inserção do constitucionalismo em um novo contexto de justificação a partir de elementos resgatados de sua origem histórica, remetendo à existência de uma comunidade política de cidadãos⁸.

1.2 Republicanismo, liberalismo e liberdade

Para nossos propósitos, o desdobramento mais importante deste resgate republicano das virtudes cívicas se deu em função do debate sobre a concepção de liberdade que deveria governar a vida pública. A partir da concepção dicotômica dos

⁷ Como não poderia deixar de ser, a tese de Pocock alimentou enorme controversia tanto em relação à sua validade histórica quanto em relação à validade do próprio resgate do republicanismo como tradição política. Assim, argumentou-se contra Pocock que a linguagem das virtudes e do combate à corrupção coexistiria, no período pré-moderno, com um discurso protocapitalista e liberal, de tal forma que o republicanismo não constituiria uma tradição ou linguagem política distinta (Issac: 1988). Outro tipo de crítica apontou o inconveniente do resgate da tradição republicana em virtude de seu caráter elitista, hierárquico e até mesmo racista (Herzog: 1986). No entanto, talvez a mais importante dificuldade levantada contra a tese de Pocock tenha sido aquela que apontou, contra aquilo que o “momento maquiaveliano” parece sugerir, as descontinuidades entre textos tão distantes no tempo e lugar como os de Aristóteles, Maquiavel e Harrington (Sullivan: 1992; Nadon: 1996). tal crítica apontaria para a dificuldade em se conceber o republicanismo como uma tradição política homogênea. Para uma apresentação bastante sintética das críticas à Pocock ver a introdução de HANKINS, James. (ed.). *Renaissance civic humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

⁸ Sobre as consequências do republicanismo para o constitucionalismo norte americano ver Michelman (1988), Ackerman (1991) e Sunstein (1990). De maneira geral, estes autores têm investido na percepção do papel histórico da constituição como fundamento de um autogoverno coletivo baseado, menos nos interesses privados e mais na deliberação sobre o bem comum. Uma implicação desta concepção está numa noção do papel mais ativo do judiciário e do papel mais deliberativo das instituições governamentais do que normalmente o modelo de neutralidade liberal é capaz de reconhecer.

conceitos de “liberdade positiva” em oposição a “liberdade negativa”, expressa por Benjamin Constant na oposição entre liberdade dos antigos e dos modernos e atualizada, entre outros, por Isaiah Berlin (2002), o pensamento político contemporâneo havia fixado a idéia de que este último conceito seria a única alternativa para compreender as condições em que se realiza a relação dos indivíduos com a esfera pública na modernidade. No caso de Berlin, trata-se, mais uma vez, da defesa de uma concepção liberal da liberdade entendida como “ausência de impedimento” e centrada nos direitos dos indivíduos contra qualquer concepção de liberdade pensada em relação à filiação do indivíduo a uma comunidade política. Na verdade, a intenção de Berlin é exatamente denunciar o perigo de uma noção de liberdade tributária de um ideal de “bem comum” a partir do qual uma coletividade possa se colocar acima das vontades individuais não reconhecendo a pluralidade da sociedade moderna. Desfazendo a ilusão do apelo antigo à ideais comunitários e unificadores no contexto das sociedades atuais, o liberalismo de Berlin busca pensar a liberdade com a justificativa de salvaguardar o indivíduo de possíveis intromissões da ordem política entendida como campo externo à própria liberdade.

O significado da liberdade como ausência de impedimento à ação individual denota a idéia de que um agente livre é aquele que pode, se assim o desejar, mover-se dentro de sua área de atuação sem sofrer constrangimento ou a interferência deliberada de outros seres humanos (Berlin: 2002, pg. 229). No caso, o impedimento provém sempre de uma fonte externa ao indivíduo, de tal forma que ele não pode reclamar ser coagido por si mesmo ou manifestar a falta de liberdade para aquilo que é realmente incapaz de realizar. Ainda mais, a interferência do outro pode se dar para impedir o agente de realizar o que deseja ou para obrigá-lo a realizar aquilo que não deseja. Outro aspecto importante desta caracterização da liberdade negativa é que a noção de interferência a ela associada se refere à uma situação de coação efetiva e não à uma situação em que há a possibilidade de coação. Nesta concepção de liberdade negativa, até que a coerção não ocorra, o indivíduo é alguém considerado como portador de liberdade que será tanto maior quanto maior for a área de não interferência na sua área de atuação (Berlin: 2002, pg. 231).

Neste sentido, o erro das diversas formulações enquadradas como concepções positivas da liberdade estaria em pensá-la como algo mais que a ausência de impedimento. Tal erro derivaria da tendência de muitos pensadores, influenciados pelos clássicos antigos, em confundir o conceito de liberdade com outros valores considerados

importantes como os de igualdade, equidade, justiça e felicidade. Por trás deste erro, a perigosa crença na “perfectibilidade humana”, ou seja, no desejo de aperfeiçoamento do homem que pode levar à aceitação de que a “verdadeira liberdade” só aparece da realização de determinados fins e que, para tanto, seria necessário a aceitação da limitação do campo de ação livre de impedimento. Desta forma, denuncia-se a perigosa ilusão da crença de que a verdadeira liberdade emerge do sacrifício, da renúncia de um tipo de liberdade para a realização de outra mais perfeita, ou em outros termos, da renúncia à liberdade individual em nome da liberdade como autogoverno ou autorealização. Em última instância, só haveria de fato um tipo de liberdade, a liberdade negativa, uma vez que as concepções de liberdade positiva resvalariam sempre para a possibilidade de um poder arbitrário que imponha aos indivíduos uma forma específica de como viver em nome de um bem maior, terminando por sacrificar a própria liberdade de escolha.

A concepção negativa de liberdade possui consequências lógicas bastante claras quando se trata de pensar a relação entre o indivíduo e o poder público. Nesta perspectiva, a liberdade do indivíduo não se realiza com a comunidade política, como pensado pelo republicanismo clássico, mas se afirma contra ela. A realidade do indivíduo é pensada antecedendo à existência da comunidade política de tal forma que qualquer interferência desta no campo de ação individual significa uma restrição da liberdade. Por isto mesmo, Berlin concebe a lei como uma clara interferência externa na área em que o indivíduo deve ser livre para agir conforme deseja. Desta forma, toda lei, por mais que seja legítima, implicaria sempre uma restrição da liberdade. Em certa medida, isto seria justo e necessário uma vez que a liberdade não é o único valor relevante aos seres humanos e, portanto, com certos limites, torna-se necessária a elaboração de leis que limitem a liberdade em função do benefício de outros valores. Inadmissível, no entanto, seria a identificação da limitação imposta pelas leis ao indivíduo com uma suposta verdadeira liberdade, mesmo que estas leis sejam legitimadas pelo consenso dos indivíduos sujeitos à elas. Denunciando, portanto, a ilusão do ideal de perfectibilidade racionalista, sobre o qual se sustentaria a concepção de que a liberdade está na obediência à lei, Berlin afirmaria que apenas “numa situação ideal a liberdade coincide com a lei, a autonomia com a autoridade. Uma lei que me proíba de fazer o que eu, em pleno juízo, não poderia conceberivelmente desejar fazer não é uma restrição à minha liberdade” (Berlin: 2002, pg. 252). No entanto, tal situação não passaria de um delírio da razão, tão ilógica quanto inconcebível.

Como exposta por Berlin, a concepção de liberdade negativa possui consequências normativas das mais relevantes. Ao limitar o conceito de liberdade à defesa dos direitos atrelados aos indivíduos deslegitima-se a importância da própria noção de lei e de regulação pública. A intromissão reguladora do poder público na atividade privada dos indivíduos e, portanto, na esfera do mercado, por exemplo, é sempre compreendida, deste ponto de vista, como cerceamento da liberdade. A relação entre o cidadão, entendido como portador de direitos negativos, e o poder público se expressa pela oposição: o incremento do campo de atuação do primeiro significa a diminuição da esfera de ação livre do segundo de tal forma que a diminuição das várias atividades do Estado possa ser tomado como modelo ideal. Em última análise, a própria redução de direitos que não aqueles vinculados aos indivíduos se justifica pela noção de que a limitação das atividades do Estado implica em acréscimo de liberdade. Ao mesmo tempo, tal concepção de liberdade negativa investiria também contra a noção de democracia participativa. Denunciando o perigo da ilusão de uma concepção de liberdade positiva atrelada exatamente ao direito de participação, abre-se para o liberalismo a justificação de democracias centradas exclusivamente em sua dimensão procedimental. As concepções do elitismo democrático e a apatia política das democracias contemporâneas se justificariam no fato de que a participação política não seria necessária para que os indivíduos sejam considerados livres. Estes, diferentemente do que afirma o republicanismo clássico, não têm responsabilidades em relação à comunidade política ao qual pertencem e, portanto, não possuem o dever de participar dos negócios públicos, bastando que estejam libertos de impedimentos na busca de seus interesses privados para que sejam considerados livres. Desta forma, a concepção negativa de liberdade permite, ao liberalismo, a abertura de uma agenda política conservadora centrada na primazia do mercado e de uma definição minimalista e procedimental da própria democracia.

Não é gratuito, portanto, o fato de Skinner, aquele considerado um dos grandes expoentes do republicanismo contemporâneo, mostrar-se insatisfeito com a ênfase liberal nos direitos individuais em suas reflexões sobre o republicanismo de Maquiavel (Silva: 2008, pg. 165; Pettit: 2002, pg. 340). Em seus primeiros escritos sobre a temática da liberdade já se expressava seu descontentamento com a ênfase da teoria política contemporânea na primazia dos direitos em detrimento dos deveres dos cidadãos como meio de manutenção da ordem republicana. A insistência nos direitos como elemento de cidadania, afirmava Skinner, “é simplesmente proclamar nossa corrupção

enquanto cidadãos”, o que, do ponto de vista da ordem política, “também envolve uma forma autodestrutiva de irracionalidade”. Por isto, o apelo de que “devemos levar nossos deveres a sério (...) devemos procurar desempenhar nossas obrigações públicas o mais apaixonadamente possível” (Skinner apud Silva: 2008, pg. 166).

O descontentamento com as insuficiências da concepção liberal de liberdade conduziriam toda uma agenda de pesquisa em direção à compreensão da concepção republicana de liberdade. Neste sentido, Dagger (1997), por exemplo, afirmaria que a liberdade republicana poderia ser melhor caracterizada em termos de autonomia, ou seja, pelo fato de que os indivíduos seriam considerados livres na medida em que poderiam viver com base em sua própria independência, realizando escolhas criticamente refletidas. Neste sentido, “autonomia é a habilidade de controlar nossas vidas através de escolhas razoáveis” (Dagger, 1997, pg. 38). Mas esta autonomia não seria pensada em termos puramente individuais, uma vez que a autonomia do indivíduo dependeria da assistência e cooperação com outros indivíduos, ou seja, simplesmente ser livre da interferência de outros é considerado insuficiente para assegurá-la. Decorreria daí a importância da participação política, já que, além de se realizar em nome de deveres cívicos, ela acontece também como forma de preservar a condição de cidadãos que se autogovernam politicamente (Dagger, 1997, pg. 15).

1.3 Republicanismos: para além da dicotomia liberdade positiva versus liberdade negativa

Neste itinerário em busca de uma outra concepção de liberdade que agregasse a importância dos deveres cívicos, um primeiro passo estaria em contraditar o esquematismo da associação feita por Berlin entre liberalismo e liberdade negativa em oposição ao republicanismo e liberdade positiva. Neste sentido, em um primeiro momento, Skinner apontaria para uma maior complexidade desta identificação ao procurar demonstrar que alguns autores republicanos haviam argumentado em favor de uma concepção negativa de liberdade entendida como não coerção ou não interferência, diferentemente do que era de se esperar. O que distinguiria republicanos e liberais não seria, portanto, a concepção de liberdade negativa, mas a crença entre os republicanos de que esta liberdade negativa só poderia ser garantida pela virtude da incorporação e da

participação dos cidadãos numa república política, ou seja, num Estado livre (Pettit: 2002, pg. 340).

Por influência da obra de Pettit (1997), Skinner passou a reconhecer que a tradição neoromana e o liberalismo discordavam á respeito do próprio conceito de liberdade, e não apenas em relação às condições da liberdade, embora as duas tradições políticas pudessem ser reconhecidas como vinculadas à concepção de liberdade negativa (Skinner: 1999, pg. 62). Além da noção de não coerção, existiria uma tradição política que acrescentaria á noção de não dependência ao conceito de liberdade. Esta questão se reveste de significado importante para se compreender o próprio sentido do esforço de retomada republicana empreendido por Skinner e Pettit. Não se trata de simplesmente negar a existência de um republicanismo adepto de uma noção de liberdade positiva, mas de demonstrar que esta tradição política é mais plural do que parece supor liberais como Berlin. Skinner (1999) expressaria esta questão realizando uma diferenciação entre as tradições políticas neoateniense e neoromana, identificando as divergências entre o que Palonen (1999) denominaria como visões “determinista” e “oportunista” da liberdade republicana e Honohan (2002) denominaria como “republicanismo forte” e “republicanismo instrumental”.

Assim, o que se poderia classificar como republicanismo instrumental, do qual Pettit e Skinner seriam destacados representantes contemporâneos, seria aquele identificado com uma concepção de liberdade negativa em que a cidadania é concebida como um meio para se preservar a liberdade individual, antes que uma atividade ou relação que tenha um valor intrínseco. Já o republicanismo forte, identificado contemporaneamente com o chamado “comunitarismo” na filosofia política norte americana e supostamente tributário de uma concepção de liberdade positiva, enfatizaria o valor inerente da participação no auto-governo e a realização de determinados bens comuns entre os cidadãos⁹ (Honohan: 2002, pg. 9). Neste sentido, entre a concepção de liberdade negativa do liberalismo e a concepção de liberdade positiva do republicanismo forte, o neorepublicanismo de Skinner e Pettit se colocaria como uma terceira via (Spitz: 1995b).

⁹ Taylor, ele próprio frequentemente classificado como um pensador comunitarista, identifica sob esta denominação, na filosofia política norte americana, a obra de autores como Michael Sandel, Alasdair McIntyre e Michael Walzer. Ver (Taylor: 2000a, pg. 197). No entanto, a utilização de tal classificação não deixa de ser controversa e renegada por aqueles frequentemente apontados como comunitaristas. É o caso de Sandel (1996, pg. 66).

A diferenciação entre as tradições neoatenienses e neoromanas, como estabelecida por Skinner, implica o reconhecimento das diferentes fontes destes republicanismos. Ambos se inspiram no pensamento clássico antigo, mas, se por um lado, os neoatenienses se ancorariam nas instituições da politeia de Atenas e no pensamento político de Aristóteles, os neoromanos teriam como referência fundamental o constitucionalismo romano e seus principais intérpretes antigos nas figuras de Políbio, Tito Lívio, Sêneca e Cícero. A diferença fundamental entre estas duas formas de conceber a organização política estaria no reconhecimento da diversidade num contexto de cidadania inclusiva por parte dos romanos que não se verificaria nas experiências e no pensamento grego (Buttle: 2001).¹⁰

Esta percepção skinneriana das diferenças entre as tradições grega e romana se assenta numa leitura particular do pensamento de Cícero. De acordo com tal leitura, para Cícero a vida política seria valorizada em dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, a política seria considerada fundamental por se constituir como meio através do qual os cidadãos exercitam sua ação sobre as forças dos acontecimentos e das contingências. A política seria a atividade através da qual os cidadãos se tornam capazes de perseguir objetivos compartilhados direcionando os rumos da comunidade política com base em seus próprios valores e interesses, e não por meio das inconstâncias da fortuna. Neste sentido, a política é percebida como uma atividade heróica envolvendo a capacidade do homem impor sua vontade sobre a marcha dos acontecimentos.

Mas a leitura de Skinner e Pettit acentua também uma dimensão instrumental que poderia ser encontrada no pensamento de Cícero. De acordo com isto, a política seria entendida, pelo pensador antigo, como uma atividade importante porque, uma vez controlada as forças da instabilidade e da contingência, ou seja, uma vez garantida a existência da própria comunidade política, os cidadãos terão as condições de realizar seus interesses pessoais, usufruir de uma “vida segura na riqueza, rica em recursos, honra e caráter moral” (Cícero apud Butle: 2001, pg. 337). Diferentemente de Aristóteles para quem a participação política numa comunidade ética seria a própria razão de ser da cidadania, para Cícero a participação política seria pensada, portanto, também

¹⁰ A este respeito, Pettit (1997) aponta o elitismo como um dos problemas relacionados ao republicanismo clássico. Por isto mesmo, sua definição do neorepublicanismo incorpora a noção de uma cidadania inclusiva. Apesar disto, é interessante notar como autores contemporâneos como McCormick (2003) avaliam o neorepublicanismo de Pettit como democraticamente aquém do republicanismo de Maquiavel.

como meio fundamental através do qual os indivíduos alcançam tranquilidade para desfrutar de sua vida privada, daí a afirmação de que os teóricos neoromanos cultivariam um republicanismo instrumental.

Com Aristóteles, os republicanos romanos compartilhariam a rejeição ao desregramento e a instabilidade, considerados problemas crônicos da democracia. Além dos perigos da violência e da instabilidade popular, Cícero denunciaria, na experiência da democracia de Atenas, o capricho e a crueldade com que os grandes cidadãos haviam sido tratados pelas massas. Há aqui, portanto, uma valorização do papel das lideranças políticas em consonância com a própria concepção romana da natureza heróica da política. A atividade política seria concebida como uma atividade em que indivíduos levam para o espaço público sua experiência e suas virtudes com as quais contribuem para o engrandecimento da própria comunidade política. Acontece que os cidadãos não são concebidos como compartilhando igualmente a posse destas características, uma vez que alguns cidadãos seriam considerados, pelos pensadores romanos, como mais capazes para a deliberação política que outros. Neste sentido, a democracia falharia em não reconhecer a importância dos “melhores”, ou seja, das lideranças, no processo político (Butle: 2001, pg. 338).

A rejeição ao desregramento da democracia enquanto regime político não significaria, no entanto, que ela deveria ser rejeitada como princípio constitucional. O próprio Cícero insistiria na noção de que a soberania do povo seria um elemento chave do regime republicano expresso na máxima *res publica res populi*. Na verdade, este elemento fundamental distinguiria a república, não apenas como uma forma de governo entre outras, mas como a única forma de governo legítima. Mais do que a ausência da monarquia ou a presença de alguma instituição em particular, a república seria uma forma de governo distinta pelo fato de que o povo constitui a autoridade original e o poder é exercido em seu interesse, mesmo quando delegado aos magistrados (Honohan: 2002, pg. 32).

Neste sentido, o problema constitucional central para os romanos passava a ser como inserir o povo nas questões públicas prevenindo o perigo do desregramento das massas e reconhecendo a grandeza da atividade política como exercício de controle sobre as forças da fortuna. Tal preocupação levaria o pensamento político romano, em consonância com o próprio pensamento aristotélico, a apostar numa estrutura constitucional mista, resultado da conjunção de elementos da monarquia, aristocracia e democracia através dos quais se pudesse contrabalançar o poder e proteger a liberdade,

simultaneamente, da arbitrariedade do poder de um, de poucos e de muitos (Cardoso: 2000). Para Políbio, a razão do sucesso da república romana estaria exatamente em ter sido capaz de se atribuir uma constituição mista de tal forma que seu desenho reconhecia o talento individual para lidar com as coisas públicas ao mesmo tempo em que afirmava a soberania do povo.

Em relação à defesa de uma concepção do governo misto, portanto, existe uma clara continuidade entre o pensamento aristotélico e o dos republicanos romanos. O ponto de desacordo principal entre eles, de acordo com a leitura skinneriana, poderia ser encontrado na concepção de cidadania. Para Aristóteles, a cidadania seria identificada com uma capacidade que é a de se autogovernar. Esta capacidade significa que os cidadãos são indivíduos dotados de características particulares através das quais podem ser considerados qualificados para a cidadania. Neste sentido, um indivíduo é qualificado para ser cidadão se possui a virtude intelectual da deliberação racional e a virtude moral da justiça com as quais ele pode contribuir efetivamente para o engrandecimento da cidade. A participação nos afazeres da cidade se reveste de uma significação moral central na medida em que é através dela que se estabelece a arena em que os cidadãos podem exercitar suas virtudes intelectuais e morais.

Diferentemente da concepção grega, a cidadania entre os romanos seria pensada, não como capacidade moral e intelectual, mas como um status do indivíduo reconhecido como cidadão diante de sua comunidade política. O cidadão seria, portanto, o indivíduo que poderia usufruir do status de homem livre e alguém à quem seria garantido um conjunto de direitos civis e políticos reconhecidos pela lei romana. Nesta concepção, a cidadania não requer qualidades morais específicas, diferentemente com o que ocorreria na concepção aristotélica, e, portanto, a cidadania poderia ser estendida à todos aqueles reconhecidos como homens livres diante da lei romana. Para pensadores romanos como Cícero, os critérios morais de cidadania não seriam particularistas como em Aristóteles, mas, ao mesmo tempo, particularistas e universalistas porque estão vinculados aquilo que define a própria humanidade.

A universalidade dos deveres morais, assim pensado, significaria, portanto, que todo ser humano seria capaz de se tornar cidadão porque a própria cidadania não requereria a participação na coisa pública como forma de desenvolvimento de aptidões morais específicas. Neste sentido, a justiça não seria considerada pelos romanos como algo acessível apenas à homens especiais, mas como algo próprio da natureza humana de tal forma que mesmo aqueles nascidos fora do solo da cidade e de diferentes etnias

poderiam alcançar o status de homem livre. Na institucionalidade pública, a justiça seria alcançada através da garantia de que diferentes interesses seriam protegidos e representados no poder público. Por isto, a sociedade romana seria caracterizada pela idéia de inclusividade, antes que de exclusividade, e diversidade, antes que de uniformidade (Butle: 2001, pg. 346).

Portanto, a participação política para os romanos não seria definida em torno de características morais dos cidadãos, mas também não seria vista como a agregação de interesses privados na esfera do Estado. Aliás, uma das explicações para o declínio da república, oferecida por Cícero, estaria exatamente na renúncia dos cidadãos em tomar parte das questões públicas, abrindo mão da participação política em função de seus interesses privados e abandonando as decisões públicas nas mãos de pequenos grupos. Tal erro decorreria do aparente conflito entre a realização individual de interesses privados, tais como a aquisição de propriedade e paz, e o dever cívico de envolvimento na vida pública. Cícero questionaria este aparente conflito entre autointeresse e dever cívico argumentando que o indivíduo não pode usufruir de seu próprio bem estar sem contribuir para o bem estar de outros através do poder público.

Nesta leitura específica da obra de Cícero, a participação nos afazeres do Estado seria considerada condição decisiva para os próprios interesses do indivíduo, em primeiro lugar, porque o indivíduo pode melhor realizar seus interesses se ele vive cooperativamente com outros e, em segundo lugar, porque a propriedade e a segurança do indivíduo só podem ser garantidas por um poder político regulado pela atividade de um corpo de cidadãos participativos. Portanto, longe de serem conflituosos, o cumprimento dos deveres cívicos dos cidadãos na manutenção da comunidade política ao qual pertencem seria condição fundamental para a própria possibilidade dos indivíduos buscarem seus interesses individuais. Para além da manutenção de seus próprios interesses, a participação política seria importante porque os cidadãos também compartilham de uma vida comum baseada na familiaridade e na similaridade (Honohan: 2002, pg. 31 e 32).

Mas a pluralidade da tradição republicana se verifica não apenas quando se trata de assinalar as diferenças entre as fontes. Ela pode ser observada também na heterogeneidade dos elementos contidos até mesmo num único pensador. Nederman (2000), por exemplo, destaca o fato de que o próprio Cícero pode ser apropriado de diferentes maneiras por diferentes versões do republicanismo, uma vez que sua filosofia política seria marcada pela pouca sistematicidade e, muitas vezes, por sua inconsistência

interna¹¹. Desta forma, seria possível identificar, na obra ciceroniana, duas diferentes e alternativas defesas do republicanismo: a primeira seria aquela assentada sobre a importância do discurso, a outra seria aquela que privilegia a faculdade da razão (Nederman: 2000, pg. 250).

No primeiro caso, expresso principalmente nas obras ciceronianas sobre oratória e retórica, o discurso público, tanto entre os cidadãos quanto entre os homens de Estado, ocuparia um lugar central como base do regime republicano, uma vez que a eloquência retórica sobre a vida em comum seria um dos elementos de manutenção da própria República. Desta forma, as lideranças políticas da cidade seriam forjadas no processo de aquisição das habilidades de oratória necessárias para a persuasão dos cidadãos do valor das leis e da condução dos negócios públicos, ao mesmo tempo em que todo ser humano é considerado capaz de discernir e julgar os pronunciamentos dos oradores nas assembléias públicas. Nesta abordagem discursiva, o republicanismo de Cícero denotaria a idéia de que a natureza humana só se realizaria plenamente por meio da oratória articulada e consciente. Assim, se oporia explicitamente à tradição filosófica que glorificaria o pensamento racional em detrimento da linguagem pública, afirmando a necessidade de se pensar o ser humano como simultaneamente capaz da razão e da linguagem, esta última como sua marca distintiva mais importante (Nederman: 2000, pg. 250).

Nesta perspectiva, Cícero reservaria lugar de destaque ao discurso na fundação da associação humana. Todos os seres humanos seriam pensados como dotados de uma sociabilidade potencial por sua razão comum e natureza linguística. No entanto, para que sejam retirados do estado de embrutecimento e alcancem o viver numa comunidade de cidadãos, seria necessária a ação de um fundador que conduza estes homens à uma comunidade pública. Este fundador é o primeiro orador. É aquele que, pelo uso da razão e da eloquência, desperta nos homens a solidariedade da comunidade e realiza o estabelecimento da cidade, da instituição, das leis e do direito. A origem da associação humana coincidiria com a origem da própria oratória, na medida em que a comunidade pública não existiria sem a força deste orador originário e de seu discurso persuasivo que reconhece o poder latente nos homens e os arranca do estado de imobilismo (Nederman: 2000, pg. 252).

¹¹ Para uma análise deste e de outros tipos de ambiguidade na obra de Cícero, ver NICGORSKI, Walter. *Cicero's focus: from the best regime to the model statesmen*. Political Theory 19 (1991): 230-251.

Noutra perspectiva, especialmente nos trabalhos mais influenciados pelo estoicismo, Cícero enfatizaria a centralidade da razão como recurso fundamental para o bem público, ao mesmo tempo em que diminuiria a ênfase na dimensão discursiva da cidadania. Com os estóicos, compartilharia a concepção dos seres humanos como criaturas inerentemente racionais e cuja a razão constitui a condição fundamental para a vida pública e para a própria vida comunitária. A razão, considerada atributo divino dos seres humanos, congregaria os homens porque revelaria a eles as vantagens da cooperação, os benefícios da vida coletiva expressos na proteção, no aumento da capacidade produtiva e nas vantagens das trocas econômicas. No entanto, Cícero reconheceria o fato de que o auto-interesse seria insuficiente para manter a estabilidade de uma sociedade, uma vez que, em tal situação, os homens poderiam simplesmente se negar a cooperar quando não obtivessem nenhum tipo de ganho pessoal, o que inviabilizaria a própria existência da comunidade. A razão natural resolveria este dilema através da descoberta e da determinação das virtudes públicas que cimentam a vida comunitária e pela instituição de governos e leis cujo objetivo seria a realização da justiça na comunidade. Cícero desenvolve, neste ponto, um elemento que nos parece fundamental à tradição republicana. Nesta perspectiva ciceroniana, a organização da sociedade pressupõe o reconhecimento e o respeito, por parte da comunidade, de uma determinada concepção de justiça através da qual a própria comunidade se identifica e fortalece seus laços. Para além do autointeresse e dos benefícios meramente instrumentais da vida coletiva, o viver em comunidade torna-se possível graças a uma noção de justiça partilhada por aqueles que compõem a cidade (Nederman: 2000, pg. 258).

Nesta segunda perspectiva, portanto, o orador e o debate público perdem importância à medida em que ganha destaque o homem de Estado, o “melhor homem”, aquele que utilizaria de seu maior conhecimento e razão em benefício do bem comum. Este homem da razão se opõe à irracionalidade das massas promovendo à estabilidade da República.¹² Portanto, em um mesmo pensador, conviveriam diferentes concepções da República. Por um lado, a noção de que o regime republicano é alimentado pelo debate público, numa via de mão dupla entre os oradores e os cidadãos que confirmam ou contestam publicamente aquilo que foi exposto. De outro lado, uma concepção da

¹² Nederman (2000) mostra-se claramente crítico desta concepção ciceroniana da República da razão, uma vez que ela promoveria uma concepção de cidadania passiva e a exaltação da liderança do homem de Estado.

República como produto da razão, especialmente daqueles que são os mais sábios e capazes de guiar a comunidade em busca do bem comum. Diverso desde sua origem, a tradição republicana atravessaria os séculos divulgando concepções da República não necessariamente coincidentes. Isto explicaria a complexa identidade entre pensadores como Maquiavel e Harrington, próximos em uma série de aspectos e distantes em tantos outros. Daí a idéia de que a tradição republicana constitui-se, na verdade, por republicanismos, diferentes versões muitas vezes concorrentes. Tal diversidade se refletiria também no debate republicano acerca do significado da liberdade.

1.4 Liberdade como não dominação

Em sua recuperação do debate inglês moderno sobre a liberdade, Skinner (1999) identifica a origem do conceito liberal de liberdade negativa, paradoxalmente, na obra de um pensador não liberal: Thomas Hobbes. Em Hobbes se encontraria pela primeira vez, de forma acabada, a doutrina do Estado entendido como sujeito artificial que detém o poder soberano e cujos atos são tornados legítimos pela autorização dos próprios súditos. Simultaneamente, nesta mesma obra ganharia proeminência a concepção de que a liberdade numa associação civil significa estar desimpedido de exercer sua vontade em direção a um objetivo desejado. “De acordo com isto a autonomia de um homem consiste em nada mais do que no fato de que seu corpo não seja impedido de agir de acordo com seus poderes” (Skinner: 1999, pg. 19). Desta forma, um dever básico do Estado seria impedir que um indivíduo invada o direito de ação de outro, missão que ele cumpre através da imposição da força da lei sobre todos. A lei é considerada, na teoria hobbesiana, o elemento fundamental de limitação da liberdade, onde ela termina a outra principia. Quando um indivíduo não está sujeito a um constrangimento coercitivo de ação pelos requisitos da lei, ele permanece capaz de exercer sua vontade e, portanto, permanece de posse de sua liberdade. “Quando, em contraste, dizemos de alguém que ele carece da liberdade para agir de alguma forma específica, isto quer simplesmente dizer que uma ação ao alcance de seus poderes foi tornada impossível pela intervenção de alguma força externa” (Skinner: 1999, pg. 19).

Hobbes insistiria, portanto, na afirmativa de que a efetividade da liberdade civil depende do “silêncio da lei” e, portanto, desde que não exista lei à qual a vontade do indivíduo deva se sujeitar, ele permanece em plena posse de sua liberdade. Em decorrência disto, como observa Skinner, a concepção de liberdade hobbesiana possuiria

ainda outro elemento fundamental. Hobbes tornaria influente a tese de que não existiria conexão entre o estabelecimento de Estados livres e a manutenção da liberdade individual. Uma vez que a lei é considerada impedimento de liberdade, mesmo um regime constitucional poderia ser tão cerceador da liberdade quanto um regime autoritário. Este é o sentido da afirmação hobbesiana de que os cidadãos de uma república não são mais livres do que aqueles que vivem sob o poder do sultão de Constantinopla. Isto porque o que importaria para a definição da liberdade individual não seria a fonte da lei, mas sua extensão, ou seja, o quanto a lei interfere no campo de ação individual. Sob uma monarquia ou uma república, a liberdade seria a mesma (Skinner: 1999, pg. 73).

Na interpretação de Skinner, o objetivo de Hobbes, em seu tempo, seria interditar uma outra tradição de pensamento político, então muito conhecida, aquela que associava o conceito de liberdade civil ao ideal clássico da *civitas* ou do Estado livre. Seria esta a chamada tradição neoromana, porque herdeira da concepção constitucional do Digesto romano, que teria florescido nas experiências republicanas do Renascimento italiano, sobretudo na obra de Maquiavel. Na Inglaterra dos tempos de Hobbes, esta tradição teria sido desenvolvida por nomes como Neville, Sidney e Milton culminando na obra política de Harrington. Uma primeira característica distintiva desta tradição política seria sua compreensão de que a significação da liberdade individual do cidadão estaria relacionada à explicação do significado da liberdade da própria associação civil. Tratar-se-ia, portanto, de compreender a liberdade do indivíduo vinculando-a à noção de “governo livre” entendido através da metáfora do “corpo político”. Assim, “do mesmo modo que os corpos humanos individuais são livres, se e apenas se eles são capazes de agir ou eximir-se de agir à vontade, assim os corpos das nações e Estados são igualmente livres se e apenas se eles são similarmente desimpedidos de usar seus poderes de acordo com suas próprias vontades na busca de seus fins desejados (Skinner: 1999, pg. 32). Da mesma forma que as pessoas livres são definidas por sua capacidade de autogoverno, um Estado livre seria definido pelo fato de que suas ações são determinadas pela vontade dos membros da comunidade política.

Uma das consequências desta concepção neoromana é que, se um Estado é livre, suas leis devem ser estabelecidas através do consentimento de todos os cidadãos. Esta questão seria encarada pelos pensadores neoromanos como a forma mais efetiva de se evitar a arbitrariedade do poder. Consequentemente, um Estado livre seria concebido como aquele que oferece condições a seus cidadãos de exercer igual direito de participação na elaboração das leis que regularão a comunidade política. A questão do

que significa para uma comunidade política perder sua liberdade, por sua vez, mais uma vez seria analisada nos termos de um paralelo entre os corpos naturais e políticos, ou seja, compreender os corpos políticos como pessoas individuais. Seguindo a tradição clássica, para os neoromanos ingleses a questão do significado de um Estado perder a sua liberdade poderia ser analisada nos termos do que significaria cair numa situação de escravidão (Skinner: 1999, pg. 40).

Nesta perspectiva, não se explicaria a condição de escravidão pelo fato de que o escravo é alguém forçado a agir pela força física ou pela ameaça dela. Antes disto, o escravo é alguém cuja ausência de liberdade se definiria pela situação de dependência de um indivíduo em relação à outro. Isto significa que não é necessária a existência de coação para definir a condição de escravidão, bastando, para tanto, que ele esteja sob a dependência da vontade de seus senhores. Por isto, permanece sendo considerado escravo aquele que consegue evitar ser coagido porque, mesmo sendo capaz de agir à vontade, ele permanece o tempo inteiro sob a dependência e a possibilidade da ação arbitrária de seu senhor. “A essência do que significa ser um escravo, e portanto a falta de liberdade pessoal, é assim estar in potestate, dentro do poder de alguém mais” (Skinner: 1999, pg. 43).

De acordo com Skinner, é esta mesma análise da escravidão que sustentaria a explicação dos pensadores neoromanos do que significa uma comunidade política possuir liberdade. Eles apontariam dois diferentes, mas possíveis caminhos para a servidão pública. O primeiro seria o de que, como um corpo natural, o corpo político seria desprovido de liberdade se for privado de sua capacidade de agir à vontade na busca de seus fins. Neste aspecto, Skinner identifica nos pensadores neoromanos a presença de elementos da concepção de liberdade que se tornaria típica do liberalismo. A diferença importante é a de que os pensadores neoromanos acrescentam, a esta idéia, a concepção de que um Estado pode ser privado de sua liberdade se simplesmente estiver sujeito às determinações da vontade de alguém que não sejam os representantes do próprio corpo político. Mesmo que uma comunidade política não seja governada tiranicamente, ela seria considerada como vivendo em escravidão se sua capacidade de ação estivesse sob a dependência da vontade de outro. Desta forma, a servidão pública pode emergir quando um corpo político se encontra sujeito à vontade de outro Estado como consequência de conquista.

Outra forma através da qual a servidão pública pode aparecer, se dá quando a constituição interna de um Estado permite o exercício do poder arbitrário por parte

daqueles que governam. Neste aspecto, os pensadores neoromanos enfatizariam a capacidade dos regimes livres em assegurar e promover a liberdade de seus cidadãos. A grande referência para esta reflexão é mais uma vez Maquiavel, para quem “o benefício comum de viver num Estado livre é o de ser capaz de desfrutar suas próprias posses livremente e sem nenhum temor” (Maquiavel apud Skinner: 1999, pg. 60). Neste sentido, os pensadores neoromanos se comprometeriam com a idéia de que só é possível gozar de plena liberdade vivendo como cidadão de um Estado livre.

Assim, também para os indivíduos, como no caso das comunidades, sempre existiriam duas formas de se perder a liberdade. A liberdade desaparece quando o indivíduo é coagido pelo Estado a realizar alguma ação não prescrita por lei, como no caso do poder tirânico que interfere e ameaça a vida dos cidadãos. Para além disto, no entanto, os teóricos neoromanos insistiriam no fato de que não seria necessário este tipo de coerção direta para caracterizar uma situação de ausência de liberdade. Para tanto, bastaria que os cidadãos caíssem numa situação de sujeição ou dependência política, deixando-se expostos à possibilidade de intervenção arbitrária sobre suas vidas, posses e liberdade. Assim, a simples possibilidade do indivíduo estar sujeito à coerção arbitrária, e não o fato de estar efetivamente coagido, caracterizaria a perda da liberdade e a redução à condição de escravidão.

De acordo com Skinner, pelo menos neste momento de sua produção sobre o tema, portanto, os autores neoromanos acrescentariam à concepção liberal da liberdade como “não interferência” a noção republicana de “não dependência”, ao insistirem em que viver numa condição de dependência é em si uma fonte e uma forma de constrangimento. Quando um indivíduo reconhece estar vivendo neste tipo de condição, isto pode resultar em um constrangimento para que ele deixe de exercer seus direitos civis. Por isto mesmo, para voltar ao argumento hobbesiano, não podem ser considerados igualmente livres o cidadão de uma república e o súdito do sultão de Constantinopla, porque neste último caso, por maior que seja a extensão da liberdade ali oferecida, ela permanecerá sempre na dependência da boa vontade do sultão, que dela pode dispor quando assim o desejar (Skinner: 1999, pg. 72 e 73).

Nesta reconstrução histórica do conceito de liberdade, portanto, Skinner reconheceria na tradição neoromana uma concepção da liberdade compreendida, simultaneamente, como “não interferência”, neste ponto em conformidade com os liberais, e como “não dependência”. O reconhecimento de uma característica distintiva da concepção republicana de liberdade apareceu, como o próprio Skinner admite, da

influência das reflexões desenvolvidas por Pettit (1997). Nas palavras de Pettit, “A afirmação na leitura de Skinner de que os republicanos se preocupavam com a dependência é claramente convergente com minha própria afirmação de que eles se preocupavam com a dominação, e ele é generoso em reconhecer a conexão com meu trabalho” (Pettit, 2002, pg. 341). Apesar desta convergência, Pettit solicitaria à Skinner uma “simplificação” do conceito de liberdade republicano, ou seja, um conceito que focalizasse a noção de “não dependência” como elemento específico do republicanismo em contraste com a noção de “não interferência” liberal (Pettit, 2002, pg. 345)¹³. A preocupação central de Pettit a este respeito estava no vício liberal em conceber, através da noção de “não interferência”, qualquer lei como elemento de limitação da liberdade. Tal solicitação seria depois atendida por Skinner (2006; 2007).

Ainda mais recentemente, Skinner (2010) também aceitaria de Pettit a sugestão de se referir à tradição de pensamento vinculada à concepção neoromana de liberdade como “republicanismo” ao mesmo tempo em que faria notar uma reavaliação da origem e desenvolvimento do conceito de liberdade como não interferência na obra de Hobbes.¹⁴ Diferentemente daquilo que diversos autores e ele próprio haviam afirmado, Skinner passaria a destacar o fato de que o pensamento de Hobbes acerca do significado da liberdade não se encontraria acabado desde seus primeiros escritos, mas teria sido produzido evolutivamente, através de seu confronto com os teóricos republicanos de seu tempo, até alcançar plena maturidade no *Leviatã*.¹⁵ Desta forma, Hobbes é inserido no contexto das disputas políticas que precederam a eclosão da Guerra Civil de 1642, quando escritores humanistas, fundamentados no *Digesto* romano, consideravam que bastaria a sujeição à um poder arbitrário para fazer o homem livre perder a liberdade. No transcorrer da guerra civil, estas posições teriam sido violentamente denunciadas pelos defensores da soberania absoluta, e “por ninguém mais sistematicamente que por Hobbes” (Skinner: 2010, pg. 13).

¹³ Virolli (2002), como Skinner neste momento, também compreende a liberdade republicana como formada simultaneamente pelas noções de “não interferência” e “não dominação”. Tal concepção levaria Virolli a afirmar que não é possível a um republicano não ser liberal. A questão decisiva seria que o republicano não pode ser apenas liberal por ter de acrescentar a noção de “não dominação” ao conceito de liberdade, o que não seria partilhado pelos liberais.

¹⁴ É preciso notar, no entanto, que a aceitação do termo republicanismo parece ocorrer à contragosto do próprio Skinner como decorrência do reconhecimento de sua derrota à respeito da validade de tal termo no debate histórico contemporâneo. Ver Skinner (2010, pg. 9).

¹⁵ Um dos principais trabalhos criticados por Skinner a este respeito é o de Pettit, para quem “não há evidência de qualquer mudança significativa entre *Os elementos* e as obras posteriores de Hobbes” (Pettit: 2005, pg. 141).

A hostilidade hobbesiana ao conceito republicano de liberdade seria já evidente em *Os elementos da lei*, sua obra de filosofia política mais antiga, publicada em 1640. A novidade da reavaliação de Skinner à este respeito está em notar que, embora a crítica hobbesiana ao conceito republicano de liberdade apareça nestes seus primeiros escritos, Hobbes ainda não teria uma teoria da liberdade alternativa à republicana. Ao longo dos anos de 1640, Hobbes progressivamente elaboraria uma abordagem antagônica da liberdade, cuja versão definitiva apareceria no *Leviatã* em 1651, no qual apresentaria uma nova análise do que significaria ser um homem livre em clara oposição à consideração jurídica e republicana.

Neste sentido, Skinner se esforça em demonstrar que, em *Os elementos da lei*, Hobbes não fornece uma definição formal do conceito de liberdade. A inovação hobbesiana maior, neste momento, estaria em sua etiologia da ação e no tema fundamental da vontade. Antes da ação de um indivíduo, explicaria Hobbes, pode-se dizer que ele possui a liberdade de fazer ou não a ação em questão, processo descrito como um ato pelo qual o indivíduo delibera, ou seja, como uma deliberação. Quando um indivíduo delibera sobre efetuar ou não uma determinada ação ele entra em um processo de alternância entre seus apetites que o impulsionam a agir e seus medos que o impedem de prosseguir. Ao finalmente escolher por fazer ou se omitir, o indivíduo chega à uma vontade determinada, uma vez que “na deliberação, o último apetite, como também o último medo, chama-se vontade, ou seja, o último apetite, quer fazer; o último medo não quer fazer, ou quer omitir” (Hobbes apud Skinner: 2010, pg. 39).

Em relação àquelas situações em que os indivíduos se vêem compelidos a agir sob coação, como quando, por medo da morte, um indivíduo se submete ao poder de outro, Hobbes subverte o pensamento de seu tempo ao afirmar que o comportamento do homem que aceita se submeter não é contra sua vontade, uma vez que é derivado de seu desejo de preservar-se. Neste caso, ainda que esteja agindo sob coação, a aceitação da submissão para preservar a vida em uma situação de perigo é considerada produto de sua vontade, podendo, portanto, ser classificada como ato plenamente voluntário. Tal perspectiva deriva da consideração hobbesiana de que a vontade não é nada mais que o último apetite ou último medo que põe fim à deliberação. Desta forma, os antecedentes da ação são sempre constituídos pelas paixões que, ou tomam a forma de apetites que levam o indivíduo a agir, ou tomam a forma de aversões que o impedem de fazê-lo. Ao estabelecer, por medo, uma convenção, o sujeito seguiria exatamente o mesmo processo de deliberação, da mesma forma como faria movido por paixões consideradas mais

positivas como a cobiça. Por medo, o indivíduo agiria movido por sua última aversão, por cobiça, agiria movido por seu último apetite. No entanto, a tese hobbesiana é a de que em ambos os casos o comportamento do sujeito exprimiria sua própria vontade uma vez que esta nada mais é do que a escolha última e determinante. Daí a forte afirmação hobbesiana de que quando alguém é dominado por um assaltante e concorda em obedecer para preservar sua vida estaria este indivíduo estabelecendo um pacto com seu dominador com base em sua expressa vontade (Skinner: 2010, pg. 41, 42 e 64).

Em *Os elementos da lei*, Hobbes também empreenderia uma análise distintiva da temática do Estado de Natureza. Se ao caracterizá-lo como uma situação de igual liberdade, ou seja, de liberdade natural, Hobbes seguia opinião amplamente aceita pelos teóricos de seu tempo, o mesmo não se poderia afirmar em relação à concepção hobbesiana da condição natural humana. Skinner observa uma forte adesão, entre os primeiros juristas da soberania, à idéia de que a condição natural e pré-política do homem teria sido uma condição pacífica e sociável. Diferentemente, Hobbes afirmará a liberdade natural como principal obstáculo à obtenção daquilo que os homens mais desejam da vida: paz e uma existência tranquila. Apontando para o paradoxo de que o maior inimigo do homem é sua própria natureza, a teoria política hobbesiana seria fundada sob o dilema da necessidade do abandono de nossa liberdade natural e de como dar resolução à este problema.

Dado o fato de que a liberdade natural consistiria no direito de agir inteiramente de acordo com nossas próprias vontades e poderes, dois seriam os caminhos pelos quais ela poderia ser retirada. O primeiro seria pela perda da capacidade de agir de acordo com nossas vontades. Neste caso, Hobbes teria em mente a condição de escravidão e, mais precisamente, daqueles escravos fisicamente impedidos de agir, segundo sua vontade, pelas correntes que os aprisionam.¹⁶ A outra forma pela qual os homens perderiam sua liberdade natural seria perdendo, não mais a capacidade, mas o próprio direito de agir de acordo com sua vontade. Seria este o caso quando os homens escolhem limitar sua própria liberdade por meio de um pacto no qual excluem ou proíbem seu exercício à liberdade natural. Neste sentido, Skinner observa nas primeiras teorizações políticas de Hobbes a ausência de uma teoria da liberdade alternativa à republicana. Isto porque, nesta primeira teorização hobbesiana, a situação de todo

¹⁶ Skinner menciona o fato de que Hobbes, aqui, realiza uma diferenciação entre o escravo acorrentado e, portanto, impedido de agir segundo sua vontade, e àqueles que têm a permissão de seu senhor para andar livremente. Estes últimos não seriam mais escravos e sim servos (Skinner: 2010, pg. 58).

homem vivendo em um Estado civil seria pensada como aquela em que, através da convenção de um contrato, os indivíduos deram um sinal reconhecível de sua vontade em viver numa ordem política na qual a liberdade desaparece. Neste momento, a conclusão avassaladora de Hobbes seria, observa Skinner, a de que os homens, ao viverem sob qualquer ordem política, pactuam sua submissão por meio da qual a liberdade simplesmente desaparece. No Estado de sujeição civil, portanto, a perda da liberdade seria a experiência de todos (Skinner: 2010, pg. 66).

Na percepção de Skinner, conclusão tão dramática decorreria do fato de que Hobbes estaria decididamente engajado na luta contra a concepção republicana de liberdade, mas ainda não possuiria uma concepção alternativa à oferecer. Isto se alteraria ao longo dos anos de 1640 quando esta concepção alternativa de liberdade seria elaborada. Em *Do cidadão*, Hobbes apresentaria a concepção de que “a única coisa verdadeira no mundo inteiro é o movimento” de tal forma que a idéia de liberdade humana deveria ser compreendida em relação à idéia mais geral de movimento. Neste contexto apareceria a definição hobbesiana de que “a liberdade nada mais é que a ausência de impedimento ao movimento”. Tais impedimentos à liberdade seriam de dois tipos. Primeiro, os impedimentos físicos, os “exteriores”, que constituem obstáculos ou obstruções externos ao movimento corporal, e os “absolutos” que tornam fisicamente impossível à um corpo se mover em determinadas direções (Skinner: 2010, pg. 111).

O outro tipo de impedimento à liberdade seria a “arbitrária”, ou seja, aquela que não impede absolutamente o movimento, mas o faz por nossa própria escolha. Este é causado pela força das paixões que são capazes de impedir os homens de querer executar uma ação que está em seu poder. Tal seria a condição do indivíduo num Estado civil em que, por causa do medo, se vê impedido arbitrariamente, sendo livre, no entanto, para agir segundo as leis. Em *Do Cidadão*, portanto, Hobbes avançaria substantivamente em relação à seus escritos anteriores. Com seu novo conceito de liberdade, ele poderia, agora, rever sua sombria descrição anterior sobre a ausência de liberdade sob um Estado civil. Ao invés disto, afirmaria que, mesmo depois de efetuado o pacto de submissão, ainda sim sobraria um montante significativo de liberdade para os indivíduos, aquela que ele designaria como “liberdade civil”. “Neste sentido, todos os servidores e súditos que não estão acorrentados e nem encarcerados são livres” (Skinner: 2010, pg. 117).

A versão definitiva da concepção hobbesiana da liberdade, observa Skinner, apareceria nas páginas do *Leviatã*. Ali, ele poderia finalmente responder aos “autores democráticos” apresentando um conceito de liberdade alternativo. Se em *Do cidadão* ele

definira a liberdade como ausência de impedimento, em sua obra madura a liberdade seria definida como ausência de impedimentos externos ao movimento. Eliminando o conceito de impedimento arbitrário, a liberdade passa a ser entendida simplesmente como a liberdade corporal, a liberdade do corpo se mover sem obstáculos externos. Com tal assertiva, Hobbes completava seu trabalho de desacreditar aqueles que insistiam em retomar dos antigos o conceito de liberdade como não dependência.

Por sua vez, ao qualificar o que Skinner chamava de “não dependência” como “não dominação”, Pettit, mais uma vez, apontava para a importância do fato de que na tradição republicana, “liberdade é sempre percebida nos termos da oposição entre *liber* e *servus*, cidadão e escravo” (Pettit, 1997, pg. 8). Também mais uma vez, trata-se de um republicanismo que procura resgatar o conceito de liberdade da dicotomia liberdade negativa/liberdade positiva tornada dominante na teoria política contemporânea por Berlin. Entre estes dois pólos, seria possível pensar numa possibilidade intermediária que “teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa – o foco na ausência, não na presença – e um elemento em comum com a positiva: o foco no domínio, não na interferência” (Pettit, 1997, pg. 22). Esta concepção alternativa seria a concepção de liberdade como “não dominação” ou como “antipoder”, representada na tradição do pensamento político pelo republicanismo de pensadores como Maquiavel. Desta forma, “a condição de liberdade é explicada como o status de alguém que, diferentemente do escravo, não está sujeito ao poder arbitrário de outro, ou seja, alguém que não é dominado por nenhum outro” (Pettit, 1997, pg. 31).

Decisivo nesta compreensão de Pettit é a relação entre interferência e dominação. Interferência é empregada para entender uma situação em que as atividades ou as escolhas de um agente estão sujeitas à alguma forma de intervenção intencional de outro agente, enquanto dominação é entendida como uma situação em que as atividades ou escolhas de um agente estão sujeitas à interferência arbitrária de outros agentes. Isto significa que, ao contrário do que afirmaria a concepção liberal de liberdade negativa, nem toda interferência é arbitrária, e, portanto, nem toda interferência poderia ser considerada limitação da liberdade. Nesta concepção, o interesse dos agentes joga um papel central na determinação ou não de uma situação de domínio, uma vez que, para que um ato seja não arbitrário, é necessário que o agente, antes de agir, leve em consideração a opinião e os interesses de outros a fim de não expor-lhes à uma situação de domínio. Desta forma, muitas vezes, faz-se necessária a interferência na ação de um indivíduo para evitar que ele coloque outros em situação de arbitrariedade. Além disto, em muitas situações, os

interesses de um indivíduo num nível macro, como o desejo de viver à salvo numa ordem jurídica, pode entrar em contradição com algum interesse deste próprio indivíduo num nível micro que envolva burlar alguma lei. Mais uma vez, torna-se necessária a intervenção na ação deste indivíduo com o objetivo de assegurar-lhe seu próprio interesse mais geral.

O ideal de liberdade como “não interferência” sofreria, portanto, de dois limites principais. O primeiro seria o de, ao colocar a interferência como afronta principal à liberdade, não realizar a distinção entre interferência arbitrária e não arbitrária. Trata-se da distinção entre a interferência que é forçada a reconhecer os interesses de quem a sofre e, por outro lado, um tipo de interferência hostil, que não é forçado a reconhecer os interesses de quem a sofre, refletindo apenas os interesses de quem a causa. “O primeiro tipo de interferência é não arbitrário, no sentido de que ela é controlada, de uma forma passiva ou virtual, por meio do que, quem sofre a interferência, pensa ou quer. O segundo tipo é arbitrário, no sentido de que falta tal controle (...)” (Pettit, 2007, pg. 186). Ao não realizar tal distinção, o ideal de não interferência é levado a afirmar que todas as formas de elaboração de leis e da administração pública são limitações, como tais, da liberdade política. Neste sentido, a concepção da liberdade como não interferência é pobre constitucionalmente para reconhecer as diferentes formas em que um Estado pode se organizar. Ela não consegue captar os contrastes que existem entre Estados que diferem no grau de arbitrariedade que as autoridades têm sobre os cidadãos. Neste sentido, a única preocupação do liberalismo adepto desta concepção passaria a ser seu interesse em limitar a interferência do Estado minimizando como um todo o grau de interferência das agências públicas e privadas.

Além de não ser capaz de reconhecer os diferentes tipos de Estado e o grau de arbitrariedade que eles podem impor aos cidadãos, o ideal de não interferência também não seria capaz de compreender a diferença da interferência do Estado em relação à interferência de outras formas de agência privada. Neste aspecto, ele não apontaria para a grande diferença entre o poder relativamente não arbitrário através do qual o Estado, sob a lei e o direito, pode impor aos cidadãos impostos e punições à crimes e o poder absolutamente arbitrário que um indivíduo ou uma corporação assume quando coagem ou manipulam outros indivíduos em benefício próprio. Pettit aponta para o absurdo desta falta de reconhecimento ao anotar que, se a interferência de uma agência pública sobre indivíduos se verifica mediante o reconhecimento dos próprios interesses assumidos por estes indivíduos, “nessa medida, não importa quão limitada ela

seja, a interferência exercida não desafia a posseção do controle discursivo do indivíduo, da mesma forma que o faz a interferência dos criminosos comuns” (Pettit, 2007, pg. 187).¹⁷

Ao apontar a interferência como a primeira afronta à liberdade, a concepção liberal de liberdade como não interferência interditária, ou pelo menos tornaria de difícil justificativa, importantes ações do Estado no sentido de eliminar limitações dos cidadãos associadas à deficiência, pobreza e situações de desigualdade e assimetrias de poder. Na medida em que toda ação do Estado envolve interferência e toda interferência é compreendida como limitação da liberdade, torna-se prejudicada a justificação de um Estado de bem estar redistributivo que possa embasar a busca da autonomia dos cidadãos.

Uma segunda crítica ao ideal de não interferência seria a de que, além dele se mostrar constitucionalmente fraco, também seria sociologicamente insuficiente ao não ser capaz de identificar todas as situações sociais em que os indivíduos estariam expostos à perda da liberdade. O problema aqui é a sugestão liberal de que somente uma interferência pode subtrair liberdade e, portanto, não haveria problema em situações em que a interferência não se efetiva, embora o indivíduo seja colocado em situação de dependência da vontade arbitrária de outro. O exemplo paradigmático desta situação é a do escravo submetido à um mestre benevolente. Nesta situação, a concepção de liberdade como não interferência não identificaria aí nenhum tipo de afronta à liberdade.¹⁸

Neste contexto, o ideal republicano de liberdade como “não dominação” se mostraria duplamente vantajoso. Em primeiro lugar, assim entendida, não se denunciaria todo tipo de interferência como limitação da liberdade, mas tão somente o tipo de interferência arbitrária. Neste sentido, na medida em que a ação do Estado não é arbitrária, ele não representa uma agressão à liberdade dos cidadãos. O mesmo poderia ser afirmado em relação à lei. Na verdade, Pettit insiste na tese republicana do papel

¹⁷ É interessante notar como Pettit se aproxima das reflexões de Hannah Arendt a este respeito. Numa crítica à uma determinada concepção liberal do poder, Arendt se refere ao erro de se conceber poder como sinônimo de violência, o erro, portanto, de fazer crer que a ação de um criminoso sobre sua vítima é da mesma natureza que a ação das instituições públicas sobre os cidadãos. Ver ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Editora da Unb, Brasília: 1998.

¹⁸ Pettit identifica várias situações em que pode se aplicar a mesma reflexão. “Pensemos no filho de um pai emocionalmente instável, a mulher do marido ocasionalmente violento ou o aluno de um professor que decide, de forma arbitrária, de quem gosta e de quem não gosta. Pensemos no empregado cuja segurança requer que ele mantenha o chefe ou o gerente feliz, o devedor cujas chances dependem do humor variável de quem empresta o dinheiro (...). Em todos esses casos cada um vive à mercê dos outros. A pessoa é dominada pelos outros no sentido de que, mesmo que os outros não interfiram na sua vida, eles têm o poder arbitrário de fazê-lo”. (Pettit: 2007, pg. 189 e 190).

constituente da lei no estabelecimento e preservação da liberdade. Desta forma, leis publicamente discutidas e estabelecidas “criam a autoridade de que desfrutam os legisladores, elas também criam a liberdade que os cidadãos compartilham” (Pettit, 1997, pg. 36). Já que a liberdade constitui-se como um status reconhecido publicamente, torna-se necessário que ela seja garantida institucionalmente de tal forma que as leis se coloquem como elemento limitador da arbitrariedade. Esta interpretação da liberdade política deriva do princípio da liberdade da lei romana que definia o status de uma pessoa livre como a não sujeição à arbitrariedade de outra pessoa em contraste com a escravidão que é a dependência em relação à vontade de outro. Ao mesmo tempo, os republicanos clássicos também entendiam que o constrangimento que as leis impõe às escolhas individuais não são uma restrição da liberdade, mas um elemento essencial da liberdade política ela mesma. Rousseau elaboraria esta idéia identificando liberdade com obediência à leis que impõe o mesmo constrangimento para todos, ao mesmo tempo em que igualaria falta de liberdade com privilégio, ou seja, quando alguns indivíduos tem poder de exercer eles mesmos o constrangimento sobre outros (Virolli, 2002, pg. 9).

Em segundo lugar, a concepção de liberdade como não dominação seria sociologicamente mais rica porque ela reconhece que um indivíduo pode ser colocado em situação de dominação mesmo que não esteja exposto à uma condição de interferência direta. Nesta concepção, um indivíduo é considerado como dominado na medida em que, mesmo que não sofra interferência, esteja exposto à possibilidade da interferência arbitrária de outro. Portanto, não é livre aquele cidadão que vive sob condição de dependência. Nesta situação, afirma Pettit, o preço da liberdade não é a eterna vigilância, mas a eterna discricção, uma vez que a possibilidade de censura e punição arbitrária já seria o suficiente para alterar e inibir o comportamento do indivíduo. Desta forma, longe de entender a ação do poder público como um inimigo da liberdade, ele cumpriria um papel fundamental de resolver aqueles problemas que surgem do fato de que existem poderes assimétricos de interferência. Neste sentido, a liberdade republicana possui um poderoso significado que requer salvaguardas institucionais, não apenas para a dominação exercida pelo Estado, mas também em áreas como o trabalho e a família, frequentemente compreendidas como áreas privadas e não políticas.

Na verdade, trata-se de perceber que a liberdade é impossível sem o constrangimento de leis justas. Assim, para emancipar as mulheres da dominação dos homens, uma república deveria impor leis que interfiram na liberdade de escolha dos homens. Para emancipar os trabalhadores da arbitrariedade do poder dos patrões, uma

republica deveria impor leis que restrinjam a liberdade de escolha dos empregadores. Para permitir muitas pessoas de usufruir dos direitos sociais que são indispensáveis para a garantia da prática da cidadania, uma república deveria impor taxas justas e coleta de recursos necessários. Por outro lado, uma pessoa pode ser livre da interferência, mas permanecer dependente, como um escravo de um bom mestre que pode fazer o que gosta mas permanece dependente de seu senhor. Desta forma, a liberdade passa a ser entendida como a ausência da dependência arbitrária de outros indivíduos. Isto significa que não é livre aquele indivíduo que sofre opressão, mas também não é livre aquele indivíduo que está na dependência de outro indivíduo e, portanto, pode vir a sofrer opressão. No pensamento republicano, o oposto da dependência estaria na submissão á leis não arbitrárias que se aplicam á todos e protegem os indivíduos da vontade arbitrária. Neste ponto, o argumento central do republicanismo clássico é de que a dependência constitui uma violação fundamental da liberdade (Virolli, 2002, pg. 12).

Na versão de Pettit, haveria duas modalidades de interferência arbitrária, o imperium do Estado ou poder público e o dominium ou poder privado de interferência que certos agentes podem utilizar contra outros indivíduos. Contra este último, trata-se da tarefa do Estado republicano em promover formas de vida social horizontalizadas em que os indivíduos se percebam como iguais e compartilhem da percepção de não dependerem da boa vontade de ninguém. Neste sentido, o ideal neorepublicano aponta para formas de regulação pública efetivas de tal forma que os indivíduos possam se desenvolver libertos de situações de vulnerabilidade. Ao mesmo tempo, o dominium constitui uma forma de dominação mais facilmente exposta à contestação na medida em que o dominado pode apelar ao poder público em seu socorro.

A questão é mais delicada quando se trata da situação de imperium exatamente porque não é possível apelar ao Estado, uma vez que ele é o próprio agente dominante. Tal problema suscita a questão de como deve ser organizado o Estado a fim de torná-lo compatível com o ideal republicano de liberdade como não dominação. De acordo com Pettit, “um estado será não arbitrário na proporção em que ele é forçado a trilhar os interesses comuns assumidos pelos cidadãos e somente os interesses comuns assumidos pelos cidadãos” (Pettit, 2007, pg. 213). A forma de efetivar esta situação estaria na aposta da defesa do constitucionalismo e do que o autor designaria como “democracia contestatória”.

O regime constitucional seria aquele caracterizado pela instituição do império da lei, em lugar do império dos homens, pela distribuição do poder legal entre

diferentes partidos e por um arcabouço legal relativamente resiliente à vontade da maioria. O primeiro aspecto diz respeito às condições de formulação e estabelecimento das leis, de tal forma que elas sejam universais e aplicáveis a todo e qualquer cidadão e possam disciplinar e coibir abusos de autoridade por parte dos governantes. Em relação à dispersão do poder, advoga-se a efetivação da distribuição do poder em diferentes instâncias do Estado republicano, de acordo com o modelo de regime misto, viabilizando, inclusive, certo grau de autonomia à governos regionais. Em relação ao último aspecto, trata-se de garantir condições institucionais contra-majoritárias destinadas a conter os excessos das mudanças legislativas ao sabor das mudanças de humor das majorias momentâneas. Neste sentido, Pettit reivindica garantias institucionais para evitar o que ele denominaria de “populismo”, ou seja, a fundamentação da legitimidade de uma lei pelo simples fato de que ela possui o apoio da maioria (Pettit, 1997, pg. 177).

No entanto, o caminho mais efetivo para forçar o Estado a trilhar o caminho dos interesses comuns seria o da democratização em direção à formas de democracia contestatória. Neste ponto, Pettit faz a defesa de um arranjo institucional que possibilitasse descobrir e autorizar políticas em consonância com os interesses comuns assumidos, ou seja, instituições bidimensionais capazes de, por um lado, buscar e identificar, e por outro lado, examinar e vetar determinadas propostas políticas. Além disto, tais instituições deveriam dotar indivíduos e grupos de um poder de “quase veto” ou de “desafio” às políticas implementadas pelos governos. Neste sentido, as democracias se tornariam mais efetivas se atribuíssem aos cidadãos este poder de “quase veto” às políticas governamentais, ou seja, se ampliassem o espaço de abertura à contestação de tais políticas. Note-se que esta concepção de democracia prevê a necessidade da participação efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos, mas não aponta para a própria participação política como a realização de um ideal de bem, uma vez que ela se constitui como um meio de se evitar a perda da liberdade. Pettit se esforça, também aqui, no sentido de manter uma concepção de liberdade negativa.

O neorepublicanismo de Pettit tem o mérito de romper com o esquematismo da simples oposição entre liberdade positiva contra liberdade negativa, além de se inserir no debate contemporâneo sobre a democracia a partir de termos diferentes dos quais tal debate é normalmente organizado. No entanto, resta-nos a questão decisiva de avaliar em que medida o empreendimento neorepublicano de Pettit foi capaz de superar os limites do liberalismo ou até que ponto ele permaneceu nos marcos conceituais do próprio liberalismo. De fato, é possível reconhecer que a proposta institucional da democracia

contestatória, como exposta, resulta num arranjo que não é estranho à tradição liberal. Neste sentido, a própria crítica republicana tem chamado atenção para o fato de que a reflexão democrática de Pettit e as ações institucionais que decorrem desta proposta podem ser facilmente compatibilizadas com o próprio liberalismo (Bignotto: 2004; McCormick: 2003)¹⁹. Nestes termos, a crítica poderia incidir, por exemplo, na crença exposta por Pettit de que se poderia expandir e enriquecer o quadro dos direitos públicos e da igualdade abrindo mão de se pensar também formas de democratização da vida política e de uma renovada cultura de participação entre os cidadãos. Em outros termos, poder-se-ia apontar a contradição de se propor um alargamento dos direitos públicos sem uma correspondente expansão qualitativa da vida política ativa por parte dos cidadãos.

Em outro sentido, a crítica liberal tem procurado atacar os próprios fundamentos conceituais a partir dos quais se constituiu a concepção republicana de liberdade como desenvolvida por Skinner e Pettit. Para nossos propósitos, a análise desta reação liberal se reveste de significativa importância na medida em que ela procura inviabilizar a concepção republicana de liberdade e a própria tradição republicana como alternativa de reflexão política ao liberalismo. Poder-se-ia identificar dois tipos desta crítica. A primeira seria aquela formada pelas reflexões que contestam a forma como os pensadores neorepublicanos têm descrito a tradição liberal com a qual pretendem dialogar criticamente (Larmore: 1999; Larmore: 2001; Larmore: 2003; Mitchell: 2004; Rogers: 2008). Nesta perspectiva, o republicanismo contemporâneo de figuras como Pettit teria falhado ao não reconhecer a pluralidade da tradição liberal, acarretando a crítica à um tipo específico de liberalismo a partir do qual se construiriam bases frágeis para realizar a distinção entre as tradições liberais e republicanas. Um segundo tipo de crítica seria aquela que busca bloquear o projeto neorepublicano por identificar em seu interior elementos afins ao próprio projeto liberal (Rawls: 1996; Patten: 1996; Kymlicka: 1998). Na verdade, na concepção destes críticos, as divergências entre liberais e republicanos seriam pouco significativas uma vez que ambas as abordagens afirmariam a neutralidade de valores da organização política e o caráter instrumental de certos ideais e virtudes com o objetivo de fortalecer um sistema de proteção aos indivíduos.

A primeira crítica liberal centra-se na oposição estabelecida por Pettit entre a concepção republicana de liberdade e a tradição moderna liberal compreendida como

¹⁹ McCormick, em especial, acusa o neorepublicanismo de Pettit de subestimar os elementos democráticos da teoria política de Maquiavel. O resultado, seria um certo aristocratismo por parte de Pettit que não encontraria correspondente na obra maquiaveliana. Ver McCormick (2003).

aquela que teria uniformemente aderido ao ideal de liberdade como não interferência. Esta linha de argumentação incorreria no erro de conceber a tradição liberal como monoliticamente associada à este ideal (Larmore: 2003, pg. 234). Aqui, não se trata de negar a existência de uma importante corrente liberal vinculada ao ideal de liberdade como não interferência. De fato, um modelo de sociedade aberta pensada a partir da noção de liberdade como ausência de interferência foi pensada por Bentham e inspirou importantes correntes do pensamento liberal. No século XIX, Stuart Mill assumiria tal concepção ao relacionar a liberdade à “perseguição de seu próprio bem seguindo seu próprio caminho” e ao conceber a lei como sua restrição. Tal concepção encontraria notável acolhida entre liberais já no século XX.

O problema colocado para os neorepublicanos seria pensar que o liberalismo como um todo coincidiria com esta linha de pensamento. Esta dificuldade apareceria já na compreensão de Locke, aquele que poderia ser considerado um dos pais fundadores do liberalismo. Locke, claramente não definiria liberdade como ausência de interferência e insistiria no papel da lei como elemento constituidor da própria liberdade.²⁰ Mas não apenas em Locke poderia ser identificada esta perspectiva. Também Benjamin Constant em sua famosa evocação da liberdade dos modernos indicaria que esta consistiria na sujeição à lei em oposição à sujeição à vontade arbitrária de outro e de que tal arbitrariedade não se referiria meramente à interferência atual, mas a própria possibilidade da ocorrência de tal interferência (Larmore, 2003, pg. 236)²¹. Neste sentido, o liberalismo constituiria uma tradição política plural, podendo tanto ser identificada com o ideal de liberdade como ausência de interferência, isto mais explicitamente em relação ao pensamento utilitarista, quanto com uma grande gama de pensadores que rejeitariam uma oposição essencial entre lei e liberdade.

Ainda em relação à caracterização do liberalismo, à teoria neorepublicana incorreria num erro ainda mais importante. Ela não teria sido capaz de reconhecer a complexidade da própria concepção de liberdade negativa no liberalismo ao estender uma linha de continuidade entre Hobbes e a própria tradição liberal (Mitchell: 2004; Rogers:

²⁰ A reação liberal, com frequência cita o texto de Locke como demonstração da insuficiência caracterização do liberalismo como liberdade como não interferência. O texto de Locke afirma que *“a lei, no seu verdadeiro significado, é não só a limitação, mas a direção de agente livre e inteligente para o seu próprio interesse e não prescreve mais do que importa no bem geral de quantos estão sob esta lei. (...) o objetivo da lei não consiste em abolir ou restringir, mas em preservar e ampliar a liberdade”* (Locke: 1991, pg. 238). Sem resposta para esta questão, Pettit o inclui como pensador republicano.

²¹ Em relação à Benjamin Constant, Larmore (2001, pg. 236) cita a passagem do pensador francês segundo o qual a liberdade *“é o direito de ser sujeito apenas às leis, de tal forma que ninguém possa ser preso, detido, executado ou maltratado em virude da vontade arbitrária de um ou de muitos indivíduos”*.

2008). Tal erro poderia ser observado na argumentação de Pettit à respeito da adesão de Rawls à concepção de liberdade negativa. Pettit observa, com certa razão, que Rawls manifesta uma concepção de liberdade como não interferência ao afirmar a necessidade de leis restritivas apenas na medida em que se trata de salvaguardar a existência da própria liberdade. O problema seria derivar daí uma continuidade entre Hobbes e o liberalismo de Rawls sem compreender toda a complexidade envolvida na concepção de liberdade liberal deste último.

Na crítica neorepublicana, estaria obscurecido o fato de que a concepção negativa de liberdade liberal seria composta na verdade por dois elementos: um descritivo e um normativo (Rogers: 2008, pg. 805). O elemento descritivo seria aquele identificado pelos próprios neorepublicanos, ou seja, a concepção de liberdade como ausência de impedimentos externos derivado da obra de Hobbes. Neste aspecto, de fato, a liberdade negativa seria compatível com diversas formas de dominação desde que a soberania absoluta não interfira diretamente na área de ação humana. Neste elemento descritivo, portanto, a liberdade negativa se refere meramente à descrição das oportunidades de ação humana e as situações de imposição de obstáculos à elas.

O elemento normativo da concepção de liberdade negativa diferenciaria o pensamento liberal de um Rawls em relação ao de Hobbes. A liberdade não consistiria meramente na propriedade de um indivíduo isolado ao qual se pode estender ou limitar o campo de ação, como pensado por este último, mas diria respeito às próprias características de uma forma de vida social e política. Neste sentido, a concepção de liberdade liberal estaria vinculada à uma condição de segurança psicológica e independência pessoal, imparcialidade legal com um sistema de leis aplicado igualmente para todos e autoregulação coletiva através de eleições e livre discussão. Assim, aquilo que o liberalismo demandaria normativamente para assegurar a liberdade o distinguiria da concepção de liberdade negativa hobbesiana (Rogers: 2008, pg. 806).

Desta forma, a liberdade liberal significaria menos do que ser livre de todo e qualquer constrangimento, mas também significaria mais do que estar livre apenas da interferência direta, no sentido de que o liberalismo também estaria atento às condições em que há a possibilidade de sujeição. Para um liberal como Rawls, a liberdade deveria ser compreendida em relação aos próprios princípios de legitimação de um regime político que devem se submeter ao consentimento dos cidadãos. Assim, o regime jurídico e, mais genericamente, as leis, seriam pensadas como legitimadas pelo consentimento dos indivíduos, de tal forma que a preocupação liberal se dirigiria, não apenas em direção à

extensão da área de controle sobre o indivíduo, como afirmariam os republicanos, mas também à própria natureza do controle. Este elemento fundamental do consentimento seria, além disto, conceitualmente atrelado à crença de que os princípios e as leis que ordenam e estruturam a sociedade devem ser objetos de discussão pública. Isto significaria que as leis são sujeitas ao exame e a contestação pública como forma de assegurar uma liberdade que exerça interferência sobre a ação de indivíduos que ameacem a liberdade de outros. Neste sentido, as leis do Estado seriam autorizadas à interferir através de mecanismos de consentimento quando as circunstâncias demandam e na medida em que a interferência está publicamente legitimada. Nestas situações, mesmo havendo interferência sobre a ação de indivíduos, o liberalismo não teria problema em reconhecer a manutenção da integridade da liberdade política (Mitchell: 2004, pg. 597; Rogers: 2008, pg. 814).

Neste sentido, o liberalismo seria capaz de responder ao desafio republicano suscitado pelo dilema do escravo e do senhor benevolente através da vinculação conceitual entre a segurança da liberdade política por um lado e a implicação da relação entre consentimento e publicidade de outro lado. Publicidade demandaria que os princípios em que os cidadãos se propõem governar sejam colocados sob debate público, referindo-se, portanto, ao caráter de convencimento da razão que justifica as decisões políticas ou valida as práticas e as instituições. Os regimes liberais alcançariam legitimidade porque seus princípios seriam sujeitos à reflexão e escrutínio por aqueles sob quais tais princípios seriam aplicados. A publicidade implicaria que as leis e as ações de instituições e agentes sejam julgados à luz dos interesses daqueles que serão afetados por tais ações.

Esta habilidade para examinar e contestar os princípios que são colocados diante da deliberação pública constituiria um elemento fundamental sem o qual liberalismo seria ininteligível. Associado à este elemento, a concepção liberal do poder como um espaço de condicionalidade, no sentido de que qualquer proposta pode potencialmente estar sujeita à futura contestação. Preservar a capacidade de contestação, indicaria que a legitimidade das decisões não se estendem permanentemente, mas podem ser reavaliadas à luz de novas perspectivas e mudanças políticas. Além disto, a noção de publicidade seria importante para ajudar a compreender o processo de justificação de certas interferências consideradas publicamente aceitáveis para a preservação da própria liberdade.

Desta forma, a crítica liberal ao neorepublicanismo de Skinner e Pettit implica na reivindicação clara de que, ao se referir ao liberalismo, a concepção de liberdade não poderia ser divorciada de outros elementos que os liberais procuram discutir quando a questão da liberdade torna-se um objeto de debate. Neste sentido, para além do fato do liberalismo constituir uma tradição política plural, contando inclusive com defensores de uma concepção de liberdade próxima à concepção de não dominação, sua definição da liberdade política deveria ser compreendida num quadro mais amplo de delimitação da própria concepção liberal da vida em sociedade e das condições de organização da vida política (Waldron: 1987; Rogers: 2008).

Se, por um lado, seria injusto acusar Pettit de não reconhecer importantes diferenças internas à tradição liberal, por outro, deve-se reconhecer a insuficiência de sua crítica à liberdade como não interferência como forma de alcançar uma crítica válida para o liberalismo como um todo.²² A razão desta insuficiência deve ser entendida a partir da necessidade do próprio republicanismo contemporâneo estabelecer uma relação apropriada entre a gramática, ou seja, o modo de conceber a articulação entre o mundo público e privado, e o conceito de liberdade como sua matriz de significado. Neste sentido, a dificuldade do neorepublicanismo contemporâneo em responder à crítica liberal denota seu insuficiente desenvolvimento de uma gramática vinculada à um conceito de liberdade distinto e alternativo ao liberal, em grande medida, decorrência de suas descontinuidades históricas e condição não hegemônica no mundo contemporâneo. Por não ter sido capaz de articular um conceito de liberdade à uma gramática mais englobante, a análise neorepublicana centrou-se na discussão da liberdade como formada por diferentes instâncias relativamente autônomas, nas formas das liberdades econômica, religiosa, política, de expressão.

Diferentemente, pretendemos pensar a liberdade a partir de um conceito unitário, mutuamente configurado, englobando aquelas várias dimensões da liberdade. Pensar desta forma significa afirmar que o conceito de liberdade se organiza em relação à um conjunto de conceitos afins que articulam toda uma gramática política. Desta maneira, diferentes conceitos de liberdade articulam diferentes concepções da passagem da dimensão do indivíduo para a da comunidade política, das esferas subjetivas para as esferas comunitárias, da política até as diferentes dimensões da vida em sociedade.

²² De fato, embora Pettit identifique no liberalismo a concepção de liberdade como não interferência, ele próprio admite a diferença entre um liberalismo que toma o componente formal da não interferência como ideal supremo relevante e um outro liberalismo que combina o ideal com a igualdade ou a erradicação da pobreza para constituir o supremo ideal político. Ver Pettit (2007, pg. 185).

Neste aspecto, trata-se de afirmar o caráter instituinte da dimensão ético-política no sentido de que o espaço da política é pensado como o lugar da liberdade para além das determinações e teleologias extrínsecas à própria política. Assim sendo, a reflexão sobre os fundamentos políticos de uma sociedade implica na reflexão sobre a dimensão da práxis histórica, ou seja, da ação das vontades coletivas em conflito num determinado contexto histórico e social. Desta forma, o caráter instituidor da dimensão ético-política se relaciona à afirmação de uma determinada gramática que articula as dimensões sociais e econômicas de uma civilização aos princípios ético-políticos que orientam a organização dos fundamentos do Estado e, por conseguinte, dos princípios de civilização que amparam os acordos sociais em torno do reconhecimento de um conjunto de direitos e deveres formadores das instituições políticas e da vida econômica e social.

A partir desta reflexão podemos reconsiderar a questão da caracterização da tradição liberal e de sua diferenciação em relação à tradição republicana. Como se sabe, a origem do liberalismo pode ser associada aos embates políticos da revolução inglesa do século XVII a partir dos quais foram pensados novos princípios de justificação da soberania e dos lugares da política e da religião num contexto de afirmação dos direitos naturais e da emergência dos interesses mercantis e de propriedade. Num quadro de dissolução da autoridade monárquica, disputava-se um novo princípio de soberania que compusesse sua legitimidade pública reconfigurando a concepção de liberdade em consonância com o rompimento com a noção de soberania absoluta do rei e da prioridade da esfera religiosa. Neste contexto, a doutrina liberal que alcança o centro do sistema político ao derrotar variantes de correntes conservadoras, democráticas radicais e republicanas, já trabalhava em rompimento com a longa tradição do humanismo cívico de concepção da liberdade. Este empreendimento, de fato, fez parte do esforço teórico de Hobbes em seu debate público contra os neorepublicanos ingleses de seu tempo.

No liberalismo de Locke, este rompimento se faria não apenas em relação ao conceito de liberdade, mas em relação à própria gramática, ou seja, à forma como o liberalismo articularia a partir daí uma determinada concepção da relação entre as dimensões pública e privada da vida. Da concepção da liberdade republicana é retirada sua evocação do ser humano como auto-criação, retraduzida para uma visão de mundo já em estreita relação com a visão de mundo iluminista, materialista e mecanicista que faz dos desejos humanos e suas pulsões a expressão mais direta de sua realidade. Neste sentido, o conceito de liberdade é pensado em associação com a realização destes desejos, sem relação com a condição pública da liberdade ou estabelecendo com esta

dimensão uma relação instrumental. A questão da liberdade passaria a ser pensada a partir da dimensão privada da vida em rompimento com a cultura do humanismo cívico, inversão expressa no pensamento político de Locke pela afirmação da lógica dos direitos naturais e, em particular, do direito à propriedade como elemento fundamental de compreensão da relação do indivíduo com outros e com seu próprio corpo. Por definição, os direitos naturais precedem a política e, ao servirem como base para a redefinição da institucionalidade pública, atribuem ao mundo privado prioridade ontológica em relação ao mundo público.

É esta gramática liberal, formada, portanto, em rompimento com o humanismo cívico e reorientando a reflexão sobre a liberdade a partir do campo do mundo privado dos indivíduos e de seus interesses reconhecidos como ontologicamente precedentes à própria comunidade política que constitui a identidade do liberalismo em sua pluralidade. Ao pensar o mundo político fundamentalmente como instrumento de garantia de uma liberdade que lhe é externa e anterior, o liberalismo erigiu uma gramática da liberdade centrada no mundo privado, delimitando e organizando o mundo público em função de suas necessidades e interesses. Desta forma, se em Locke a origem da liberdade é localizada em direitos pré-políticos que devem ser assegurados pelo contrato posterior que funda o Estado, a economia política traduziria esta gramática na fundamentação da lógica do mercado capitalista como o espaço de exercício da liberdade do indivíduo. O utilitarismo reafirmaria esta concepção ao pensar a liberdade vinculada a expansão dos interesses dos indivíduos e delimitando o campo de legitimidade da intervenção do Estado. Como consequência, a organização política, as leis e a opinião pública poderiam ser repensadas como ameaça à plena expansão da liberdade e não como fundamentos da liberdade em si mesmos.

Do nosso ponto de vista, portanto, esta seria uma forma de responder àquele primeiro conjunto de críticas ao neorepublicanismo contemporâneo. Reconhecendo a pluralidade da tradição liberal, trata-se de apontar esta gramática que estabelece o mundo privado como lugar privilegiado da liberdade como princípio de unidade do liberalismo em suas várias vertentes. Neste sentido, diferentes e ricas versões do liberalismo ético, igualitário e democrático seriam aquelas que aceitaram pensar o conceito de liberdade relacionando-o à princípios de justiça, participação e direitos, mesmo ainda inseridos numa gramática que explica a origem da liberdade no mundo privado e na sua salvaguarda. Estas correntes foram aquelas que aceitaram ampliar os limites de intervenção legítima do Estado e das leis na consolidação de direitos como

forma de contornar assimetrias sociais, mas mantendo uma concepção instrumental do espaço público. Por outro lado, aquelas correntes liberais mais conservadoras caminharam na direção inversa ao acentuarem o discurso privado da liberdade e ao deslegitimarem a intervenção da lei e do Estado como garantidores do sentido público mesmo de liberdade.

No sentido inverso ao da tradição liberal, o republicanismo deveria ser pensado a partir de uma gramática política que aponta a dimensão pública como lugar de origem e fundamento da própria liberdade. Aqui, o lugar da liberdade não é o do indivíduo e de seus interesses e nem a comunidade política poderia ser definida como construção puramente artificial contra o qual se afirmam os direitos. A dimensão ético-político republicana articularia os domínios da vida pública e privada pela afirmação da própria dignidade do mundo público e de sua lógica na regulação das assimetrias do mundo privado. É a partir desta outra forma de conceber a articulação entre as dimensões do público e do privado, refletida não mais a partir da idéia de uma precedência ontológica desta última, mas do reconhecimento do primeiro como fundamento e gênese da vida coletiva, é que se poderia repensar a liberdade em termos republicanos.

Esta questão nos conduz ao segundo conjunto de críticas liberais ao neorepublicanismo contemporâneo. Trata-se daqueles críticos que, a despeito de reconhecerem algumas diferenças entre liberais e republicanos, argumentam não existir divergências significativas entre as versões contemporâneas destas tradições na medida em que ambas compartilham de uma concepção instrumental de certos ideais e virtudes que tenham como efeito a manutenção de um sistema de liberdade para os indivíduos (Rawls: 1996; Patten: 1996; Kymlicka: 1998). Para estes críticos, os republicanos acompanham os liberais ao ignorar valores de cidadania e virtude cívica como intrínsecos à liberdade e ao não atribuir importância significativa à promoção destes ideais. Desta maneira, teóricos neorepublicanos estariam incorretos ao argumentar que cidadania e serviços públicos constituiriam bens ao contribuírem para a realização da liberdade negativa porque, na verdade, a chave para compreender a relação entre liberalismo e neorepublicanismo contemporâneo estaria no fato de que ambas as tradições têm uma visão instrumental das instituições políticas e de valores públicos concebidos como meios para o fim das liberdades individuais (Patten: 1996, pg. 25).

De fato, como já o notamos, o neorepublicanismo de figuras como Pettit identificaram-se com um projeto de reflexão sobre a liberdade alternativo àquele que buscava fins comunitários considerado incompatível com a pluralidade de valores das

sociedades contemporâneas. Esta preocupação com a concepção de uma ordem política neutra em relação aos fins aos quais os indivíduos se destinam como forma de garantir o pluralismo conduziria Pettit a “busca de um argumento relativamente neutro para o Estado – um argumento que não seja preso a nenhuma concepção particular do bem (...). No contexto do debate entre liberais e comunitaristas à respeito dos valores políticos, Pettit afirmaria mesmo que “o republicanismo une-se ao liberalismo contra o comunitarismo” na perspectiva de negar a validade de valores últimos (Pettit: 1997, pg. 120). Assim, se o liberalismo se posicionaria a partir de uma “neutralidade de valores”, o republicanismo se posicionaria a partir do que se poderia designar como “neutralidade de valores compartilhada” (shared-value neutralism), no sentido de que a liberdade como não dominação conduziria os próprios cidadãos à universalizar e tomar a neutralidade de valores como um bem importante a ser promovido e garantido pela ação política coletiva (Pettit: 1998, pg. 90 e 91). Esta aproximação permitiria à crítica liberal negar a existência de diferenças significativas entre o liberalismo e o neorepublicanismo contemporâneo. Neste aspecto, acompanhamos a posição daqueles que apontam a insuficiência do republicanismo de Pettit em responder à crítica liberal, afirmando, para tanto, uma maior proximidade entre a concepção republicana de liberdade e a concepção de liberdade positiva do comunitarismo do que aquela que o próprio Pettit normalmente reconheceria (Spitz: 1995b, Maynor: 2002).

Sobre este tema, a grande referência liberal é mais uma vez a obra de Rawls (1996), para quem a sociedade liberal se define pela prioridade do justo sobre o bem. O liberalismo compreenderia, assim, que a sociedade seria composta de uma pluralidade de indivíduos que possuem sua própria concepção do bem, seus próprios desejos e interesses, de tal forma que uma sociedade bem ordenada seria aquela que não supõe a validade de uma destas concepções de bem em detrimento de outras. O princípio de justiça que permite afirmar que uma sociedade é bem ordenada poderia ser derivado de maneira independente, sem que seja necessário uma específica concepção do bem para estabelecê-la. O princípio fundamental da justiça seria aquele que reclama uma liberdade igual para todos e que toma como questão prioritária aquela sobre a qualidade das regras sob as quais os cidadãos vão viver e não a natureza da vida que escolherão a partir daí.

Por isto mesmo, segundo Rawls, uma concepção política de justiça não é formulada em termos de uma doutrina abrangente, mas em termos de certas idéias da cultura política de uma sociedade democrática. Em consonância com isto, “o liberalismo

político apresenta uma concepção política de justiça para as principais instituições da vida política e social, não para a vida como um todo” (Rawls: 1996, pg. 222). É certo que Rawls se apressa em afirmar que a prioridade do justo não implica que o liberalismo político não possa utilizar alguma idéia do bem. A restrição imposta as idéias de bem é a de que elas devem fazer parte de uma concepção política de justiça razoável de modo que possam ser compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais. Nos limites desta restrição, a justiça como equidade reconhece o “bem como racionalidade”, no sentido de que os membros de uma sociedade democrática são considerados dotados de um projeto racional de vida a partir da qual se planejam afim de realizar suas concepções do bem.

A idéia do bem como racionalidade, associada com uma concepção política dos cidadãos como livres e iguais possibilitam o marco conceitual para aquilo que Rawls denomina de “bens primários”. O papel da idéia de bens primários seria possibilitar um entendimento público sobre os tipos de exigências que os cidadãos podem realizar como característica fundamental de uma sociedade bem ordenada. Neste sentido, “o liberalismo político procura uma idéia de benefício racional no interior de uma concepção política que seja independente de qualquer doutrina abrangente específica e que, por isto, pode ser objeto de um consenso sobreposto” (Rawls: 1996, pg. 227). A concepção de bens primários diz respeito, assim, à questão de resolver o problema de como chegar ao entendimento político em relação ao que deve ser considerado como exigência apropriada num contexto de concepções abrangentes e conflitantes do bem. Rawls responde à esta questão baseando-se na identificação de similaridades parciais nas estruturas de concepções permissíveis do bem de cidadãos, ou seja, de doutrinas abrangentes cujos princípios não estejam em conflito com os princípios de justiça. Para que isto se torne possível, duas características seriam suficientes para uma idéia compartilhada de benefício racional: que os cidadãos afirmem a mesma concepção política de pessoas reconhecidas livres e iguais e que suas concepções permissíveis do bem exijam para sua realização os mesmos bens primários, ou seja, os mesmos direitos e oportunidades básicas sustentados por bases sociais de respeito mútuo (Rawls: 1996, pg. 228).

É por preservar a idéia de que os cidadãos livres e iguais devem ter a liberdade de assumir a responsabilidade por suas vidas que o liberalismo político preservaria a idéia de neutralidade associada ao tema liberal de que o Estado não favorece e não deve favorecer nenhuma doutrina abrangente e nenhuma concepção do

bem. No entanto, Rawls qualifica o significado de neutralidade como assumido por seu liberalismo político. Por um lado, a neutralidade poderia ser definida de maneira procedimental, no sentido de que um procedimento neutro é aquele que poderia ser justificado por meio de valores como imparcialidade. A justiça como equidade não assumiria este sentido procedimental da neutralidade uma vez que seus princípios de justiça são substantivos e sua concepção política pretende ser objeto de um consenso sobreposto, que não é proceduralmente neutro, articulando uma base pública de justificação para um regime constitucional. A neutralidade do liberalismo político de Rawls, e do qual, segundo a crítica liberal, o neorepublicanismo compartilharia, seria aquela em termos dos objetivos das instituições básicas em relação às idéias do bem. A neutralidade de objetivo significaria que as instituições e políticas seriam neutras no sentido de que podem ser aceitas por todos os cidadãos no âmbito de uma política pública de tal forma que o Estado garanta igual oportunidade de promoção de qualquer concepção do bem aceita livremente. Ou seja, as instituições não promovem nenhuma concepção do bem em particular, ainda que possa encorajar certas virtudes morais com base na tolerância e no senso de justiça.

Por isto mesmo, “enquanto uma forma de liberalismo político, diz-se que a justiça como equidade considera as instituições políticas puramente instrumentais, para fins individuais ou associativos (...). Como tal, a sociedade política não é um bem, mas, no melhor dos casos, um meio para o bem individual ou associativo” (Rawls: 1996, pg. 249). Como o próprio Rawls reconhece, o ideal de uma comunidade política é abandonada porque considerada incompatível com o fato do pluralismo razoável, ou seja, “ela não é mais uma possibilidade política para aqueles que aceitam as restrições impostas pela liberdade e pela tolerância que são próprias de instituições democráticas” (Rawls: 1996, pg. 250). Se, por um lado, Rawls não vincula a questão da unidade social à da comunidade política, é certo também que seu liberalismo não pensa a sociedade política formada simplesmente por átomos isolados como em outras versões do liberalismo. Na justiça como equidade a unidade social é pensada como derivação de um consenso sobreposto relacionado à uma concepção política de justiça.

Isto implica que uma sociedade bem ordenada não constituiria uma sociedade privada já que nela os cidadãos partilham de fins últimos em comum uma vez que, embora não endossem a mesma doutrina abrangente, afirmam a mesma concepção política de justiça. Estes fins últimos compartilhados constituiriam aquilo que Rawls definiria como a base do bem de uma sociedade bem ordenada. Neste sentido, a

sociedade bem ordenada seria um bem, no que diz respeito aos indivíduos, ao promover o exercício de suas capacidades morais que embasam a capacidade de participação em uma cooperação social e ao garantir o bem da justiça e das bases sociais do autorespeito e do respeito mútuo (Rawls: 1996, pg. 252). Ao privilegiar fins compartilhados que requerem a participação de muitos, como a própria condução de instituições democráticas, o liberalismo de Rawls não reconheceria incompatibilidade entre seus fundamentos com os do neorepublicanismo. Assim, entre o liberalismo político e o republicanismo, “não há uma oposição fundamental, porque o republicanismo clássico não pressupõe uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. Nada no republicanismo clássico é incompatível com o liberalismo como o descrevi (Rawls: 1996, pg. 254). Situação diferente ocorreria em relação às formas de republicanismo que assumiriam dimensões aristotélicas afirmando a participação política como o lugar da vida digna porque isto significaria retornar ao campo das doutrinas abrangentes e seus perigos ao pluralismo²³.

Nossa percepção é a de que, para contornar este bloqueio liberal às razões do republicanismo, a concepção de liberdade republicana deve ser pensada não apenas como uma outra concepção instrumental, mas também como uma forma de compreensão da liberdade política que reconhece certos valores e certas instituições como intrínsecas e constitutivas de um tipo distintivo de tradição política. Em termos mais amplos, trata-se de reafirmar o caráter instituinte da dimensão ético-política a partir do qual o conceito de liberdade não pode ser compreendido como neutro nem passível de se compor indiferentemente com outras gramáticas que reclamam diferentes concepções de justiça e organizações do Estado em sua relação com a sociedade civil. Neste sentido, trata-se de reconhecer uma maior proximidade do republicanismo neoromano com as formas do republicanismo comunitarista.

Como aponta Spitz (1995b), a prioridade do justo sobre o bem, como defendido por Rawls, implica uma concepção do sujeito definido em relação aos seus fins, no sentido de que os indivíduos podem ser compreendidos como seres capazes de realizar escolhas de tal forma que é considerado livre aquele indivíduo que possui as finalidades que ele mesmo escolheu para si. Neste sentido, o indivíduo poderia ser considerado como portador de um “eu” que é distinto dos valores e das finalidades escolhidas por ele. Da mesma forma, a personalidade humana é compreendida sem

²³ Como representante da dimensão aristotélica da vida política, Rawls pensa especialmente em Hannah Arendt.

referência aos fins aos quais ele escolheu, referindo-se à capacidade de escolha situada num “eu” que é anterior aos fins escolhidos. Este “aspecto possessivo” do “eu”, que possui os fins sem ser possuído por eles, significa que este “eu” jamais pode ser constituído por seus atributos, caso contrário, toda mudança de uma situação e, por consequência, toda mudança de determinados atributos seria assim uma mudança de identidade do próprio sujeito. De uma certa maneira, este “eu” não está situado, não está inserido numa situação concreta. A prioridade do justo sobre o bem é solidária desta idéia de que os sujeitos existem de forma independente às escolhas que realizam e anteriormente à elas. Este “eu” liberal não pode ser definido nem pelas finalidades nem pelos valores, mas pelo fato de que faz escolhas. Sua identidade não se constitui pelos valores que escolhe, mas pelo fato de que é um sujeito capaz de realizar escolhas. Desta forma, o liberalismo político rejeita uma definição substancial do homem, ou seja, pela natureza dos fins perseguidos e pelo fato de que certos fins sejam considerados constitutivos. Se os fins perseguidos pelos sujeitos não são objeto de escolha, eles não podem ser considerados autônomos e nem essencialmente plurais (Spitz: 1995b, pg. 2 e 5)²⁴.

A chamada crítica comunitarista explorou a idéia de que o liberalismo político excluiria de sua concepção de sociedade bem ordenada a hipótese segundo a qual a perseguição de fins comuns sejam essenciais à qualidade de agente moral do sujeito, ou seja, de que o sujeito seja engajado em valores comunitários de tal forma que seja impossível compreendê-lo sem fazer referência à eles. Neste sentido, a tese liberal interdiria toda uma compreensão intersubjetiva do “eu” que só poderia ser definido, em parte, por compartilhar com outros certas aspirações (Sandel: 1984, pg. 87; Spitz: 1995b, pg. 10).²⁵ Avançando ainda mais, tal crítica exploraria a hipótese de que agir por fins não egoístas não seria somente uma opção para um sujeito, mas representaria uma dimensão constitutiva mesma do sujeito na medida em que ser um indivíduo significa também ser membro de uma comunidade e, portanto, não ser proprietário exclusivo do que se é já que a comunidade age sobre o indivíduo para constituí-lo. Neste sentido, trata-se de negar o princípio liberal segundo o qual o sujeito é pensado preexistindo à seus fins. Uma sociedade exerce reivindicações legítimas sobre a qualidade dos indivíduos, de tal forma que, para se constituir como indivíduo, faz-se necessário cumprir certas exigências da

²⁴ Não seria o caso aqui de explorar todas as dimensões deste debate. Lembrar posição original de Rawls e contra crítica comunitarista.

²⁵ Em relação à este tipo de crítica ao liberalismo político, ver especialmente SANDEL, Michael. *The procedural Republic and the unencubered self*. Political Theory No. 12, 1984.

comunidade formuladas à seu respeito. Assim, tornar-se-ia necessário admitir que uma concepção do bem, agir em função da demanda da comunidade, e não somente do justo, exerce uma influência sobre a constituição do “eu” .

A tradição republicana, por sua vez, pode ser compreendida, por um lado, como próxima do liberalismo ao compreender um ideal de liberdade negativa e de autonomia e ao não supor que a natureza ou algum tipo de teleologia imponha uma única finalidade aos indivíduos como fundamento de uma específica concepção da vida boa. Por outro lado, podemos aproximar o republicanismo de versões comunitaristas na medida em que a liberdade do indivíduo estaria intrinsecamente associada à dos outros cidadãos que compõe sua comunidade política. A república não é somente um instrumento político de organização da compatibilidade dos fins individuais, mas também de interrogação sobre sua validade na medida em que elas podem ser consideradas legítimas. Desta forma, o republicanismo não aceita a separação do justo e do bem uma vez que, em consonância com o comunitarismo, a adesão de um indivíduo aos fins de sua comunidade é essencial à sua própria identidade enquanto ser livre. Para além do que afirma o republicanismo de Pettit, que concebe a liberdade política puramente como um meio para garantir a liberdade civil, o republicanismo deveria reconhecer a vida política mesma como realidade da liberdade que não pode existir sem instituições justas que requerem uma participação ativa dos cidadãos no estabelecimento de um sistema de direitos recíprocos (Spitz: 1995b, pg. 16).

Desta forma, se para Rawls as virtudes políticas não podem ser defendidas e apresentadas com referência a uma determinada concepção do bem, o mesmo não se poderia afirmar em relação ao republicanismo, uma vez que valores e virtudes que acompanham o ideal de liberdade como não-dominação possuem um valor intrínseco e promovem o cultivo de um tipo de cidadão, interferindo, portanto, em suas escolhas individuais. Na perspectiva republicana, no entanto, como esta interferência não é arbitrária, mas visa promover a liberdade como não dominação entre os indivíduos de uma comunidade, ela não poderia ser vista como restrição da liberdade de escolha individual. Como afirma Maynor (2002), as instituições republicanas devem interferir visando a promoção de um senso de proteção do cidadão contra interferências arbitrárias além da promoção de condições de equidade social próprias ao pleno desenvolvimento da cidadania. De fato, se a liberdade republicana pode ser relacionada a ausência de condições de dominação, isto significa que os indivíduos devem estar livres para buscar seus próprios interesses, mas também devem levar em consideração em que medida

suas ações afetam as condições de liberdade de outros indivíduos. Num regime republicano, portanto, os indivíduos devem avaliar suas ações e confrontá-las com situações em que o resultado de seus atos podem submeter outros indivíduos à condição de dependência. Neste sentido, a possibilidade de escolha dos indivíduos será sempre afetada pela necessária civilidade e respeito mútuo requeridos pela liberdade como não dominação (Maynor: 2002, pg. 80).²⁶

Diferentemente da concepção do Estado neutro liberal, o Estado republicano deve atuar abertamente em favor do desenvolvimento de formas substantivas de virtude cívica e de uma linguagem comum de cidadania que prepare os cidadãos para exercer um papel ativo em defesa da liberdade. Tal compreensão se conecta à ênfase republicana na importância dos fóruns públicos e do exercício da atividade cívica como elementos fundamentais na sustentação de um regime republicano. Numa situação em que os indivíduos devem agir levando em consideração outros interesses e buscando não interferir arbitrariamente nas escolhas de outros indivíduos, torna-se de fundamental importância a demanda por direitos de reciprocidade entre os cidadãos de tal modo que eles sejam capazes de estabelecer suas relações e suas escolhas em conformidade com o ideal de não dominação. A comunicação exerce papel central no exercício deste poder recíproco na medida em que a troca de informação entre os cidadãos articula as respostas às determinadas demandas públicas. Neste nível recíproco de poder, as virtudes delimitam, encorajam ou desestimulam determinadas escolhas e determinados comportamentos dos indivíduos com base no ideal de não dominação. No nível mais formal do poder constitucional, as virtudes sustentam a força e o apoio das instituições públicas que visam a garantia da liberdade.

Portanto, tanto o nível dos direitos de reciprocidade quanto o do poder constitucional de não dominação são acompanhados de um conjunto importante de virtudes que sustentam a liberdade dos indivíduos contra situações de sujeição e interferência arbitrária. Por isto mesmo, como aponta Maynor (2003, pg. 81), do ponto de vista republicano, as virtudes não podem ser compreendidas de forma meramente instrumental, uma vez que elas são decisivas na formação dos indivíduos para que eles possam desempenhar um papel ativo, tanto na manutenção de sua própria liberdade

²⁶ Diferentemente do que Silva (2008) aponta, portanto, a questão colocada por Maynor contra Pettit não se restringe ao fato de que este último “não perceberia” a maior proximidade de sua teoria da liberdade com a das versões comunitaristas. Maynor aponta algo mais substantivo, ou seja, a incompletude da própria teorização de Pettit para aprofundar a concepção de liberdade como não dominação em oposição ao liberalismo.

quanto na sua responsabilidade pela não dominação de outros. Na articulação entre diferentes interesses, as virtudes contribuem decisivamente para o aprofundamento da compreensão e da reflexão sobre como os indivíduos podem publicizar seus interesses e, ao mesmo tempo, em como a realização destes interesses afetarão a liberdade de outros.

Este é, portanto, um elemento distintivo entre o pensamento republicano e liberal. Os liberais podem admitir que algumas escolhas individuais possam ser influenciadas por virtudes liberais, mas isto não é objetivo do Estado liberal que encara tais virtudes do ponto de vista instrumental. Mantém-se, portanto, a concepção de neutralidade do Estado. A concepção republicana viola esta concepção de neutralidade, já que o poder recíproco de não dominação constitui algo a ser promovido pelo Estado através de versões participativas de cidadania e virtude pública. Por meio do poder de reciprocidade, o caráter do agente é modificado e educado à viver numa situação de não dominação. Desta forma, o Estado republicano procura educar o autointeresse dos indivíduos, seus próprios fins são moldados para que possam compartilhar de uma vida com base na não dominação. Por isto mesmo, as virtudes associadas à não dominação e ao poder recíproco têm um valor intrínseco à liberdade republicana e não podem ser encaradas como elementos meramente instrumentais.

Afirmar que o republicanismo não compartilha da concepção da neutralidade liberal não significa, no entanto, que ele seja incompatível com a condição de pluralidade das sociedades contemporâneas. O ideal de liberdade como não dominação é plenamente compatível com a situação de pluralidade, embora a preocupação com a diversidade de interesses e opiniões seja uma presença controversa na longa e diversa trajetória da tradição republicana, normalmente associada aos temas da estabilidade e da liberdade política. É certo que em diversos momentos tal questão comparece entre os clássicos republicanos de forma ambígua e incoerente. Assim, vários dos escritores romanos acreditavam que uma das chaves para a manutenção da República estaria no estabelecimento de uma harmonia interna, aquilo que Cícero denominaria como *concordia ordinum* e que estava na base da crença de que apenas desta forma o bem comum se expressaria acima das dissensões e do faccionismo.²⁷ Nesta mesma linha, Harrington exaltaria a harmonia e a estabilidade da República de Veneza como modelo

²⁷ Sobre este tema ver especialmente MAYNOR, John (2000). *Factions and diversity: a republican dilemma*. Disponível em www.psa.ac.uk/cps/1999/maynor.pdf ; BOCK, G. "Civil discord in Machiavelli's history Florentine". In: BOCK, G.; VIROLI, M.; SKINNER, Quentin. (ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press: 1990; SKINNER, Quentin. "Pre-humanist origins of Republican Ideals". In: SKINNER, Quentin. (ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press: 1990.

republicano ideal contra a instabilidade e a ebulição de Roma. Defendendo a elaboração de mecanismos constitucionais capazes de controlar os apetites humanos da corrupção e da avareza, Harrington advogaria o controle sobre as diferenças particulares como forma de conduzir os cidadãos ao bem comum e a harmonia política (Maynor: 2000, pg. 10).

Por outro lado, Maquiavel é o teórico republicano da diversidade e do conflito. Assim atesta sua clássica passagem do *Discorsi* em que a liberdade de Roma é relacionada às suas dissensões internas e a constante vigilância decorrentes delas. Neste contexto, a vida política em constante ebulição resultaria na criação de boas leis e instituições engenhosamente desenhadas para acomodar a diversidade dos interesses. Fundamental nesta perspectiva de Maquiavel é a noção de que a educação, as virtudes, as leis e as instituições públicas estão intrinsecamente vinculadas, de tal forma que um decréscimo nos níveis de educação e virtude acarretam perda de eficácia das instituições e das leis e, conseqüentemente, decréscimo de liberdade. Portanto, para Maquiavel, os conflitos internos e a forma como eles são administrados têm implicações fundamentais na conservação da liberdade republicana.

Em consonância com o ideal da liberdade como não dominação, poder-se-ia afirmar que os cidadãos, para não dominarem e não serem dominados, precisam dialogar e compreender indivíduos e grupos que possuem diferentes crenças e compartilham de valores diferentes. Cidadãos que vivem numa República livre possuem o dever e a responsabilidade de não dominar outros indivíduos. Isto implica que o conflito e a discórdia podem e devem ser perfeitamente toleráveis no regime republicano desde que isto não leve à dominação. O ideal de não dominação não envolve a dissolução das dissensões na sociedade, mas compreender, como Maquiavel, que elas podem constituir um componente fundamental da própria liberdade.

Mas podemos dar um passo ainda além sobre esta questão e acompanhar a reflexão de Taylor (2000a) à respeito da instrumentalidade da vida política. Segundo Taylor, o pensamento hegemônico sobre este tema seria aquele representado pelos modelos atomistas de pensamento segundo os quais existem indivíduos com metas e planos de vida que estabelecem entre eles vínculos de interesses embora até possam estabelecer vínculos mútuos de afetividade e amizade. Para além destas relações interpessoais, no entanto, todas as estruturas institucionais comuns teriam de ser compreendidas como instrumentos coletivos. Taylor encontra a origem desta concepção atomista das instituições sociais na compreensão de Hobbes, Locke e Bentham que depois seria amplamente compartilhada com o senso comum do século XX (Taylor:

2000a, pg. 204). De acordo com esta concepção, as sociedades políticas seriam estabelecidas por conjuntos de indivíduos em busca de benefícios particulares que eles não poderiam conseguir individualmente, mas podem alcançar por meio da ação comum. Bem comum, aqui, é simplesmente constituído à partir de bens individuais que nada tem a ver com o sentido republicano mais forte de bem comum.

Note-se que Taylor identifica na instrumentalização da vida pública um elemento fundamental da gramática liberal em rompimento com a tradição do humanismo cívico. Ele identifica corretamente o momento deste rompimento em Hobbes, neste sentido, corroborando à aproximação entre este e o liberalismo feita por Skinner e Pettit. Hobbes inaugura, portanto, uma nova gramática política em cisão com o republicanismo repensando a relação entre as dimensões pública e privada da vida, gramática esta que seria relida e readaptada pelo liberalismo numa nova linguagem de direitos e deveres. A implicação mais evidente desta gramática política seria a interdição da noção republicana de bem e ação comuns.

Uma contribuição importante da reflexão de Taylor está exatamente em desbloquear esta via de análise ao elaborar a distinção entre a coordenação de ações de indivíduos diferentes e a ação comum em sentido forte, ou em outros termos, “a passagem do para-mim-e-você ao para nós, a passagem para o espaço público” que constituiria “uma das mais importantes coisas que fazemos vir à existência na linguagem (...) (Taylor: 2000a, pg. 206). Não se trata simplesmente de recusar a existência de ações e bens comuns de tipo instrumental, mas de enriquecer a análise deste tema pelo reconhecimento da existência de outros bens e ações que não se enquadrariam nesta classificação. Assim, seria possível distinguir entre diferentes tipos de bens. Aqueles que assinalam a passagem da dimensão privada para a dimensão pública, da diferença entre a fruição da arte em solidão para a compartilhada, no sentido de que “um Mozart com você é diferente de um Mozart sozinho” poderiam ser denominados de bens “mediatamente comuns”. No entanto, existiriam outras coisas compartilhadas ainda mais valorizadas, “como a própria amizade em que o que nos importa centralmente é precisamente o haver ações e significados comuns” (Taylor: 2000a, pg. 206). Esses bens são aqueles que Taylor designa como “imediatamente comuns”. Tanto os bens “mediatamente comuns” quanto os bens “imediatamente comuns” seriam diferentes dos bens “convergentes”. Estes, seriam aqueles bens proporcionados coletivamente e que não poderiam ser obtidos de outra forma, como serviços públicos. Neste caso, trata-se da ação instrumental como pensada por Hobbes e Locke.

Nesta perspectiva, as Repúblicas seriam baseadas no sentido do bem comum imediato, de tal forma que os vínculos que elas estabelecem estariam mais próximos da amizade. Assim, o vínculo do cidadão com a República não pode ser identificado com o vínculo do indivíduo com um serviço público de uma prefeitura, porque este é baseado no autointeresse esclarecido de quem visa um benefício a ser pessoalmente recebido. Antes, a identificação do cidadão com a República consistiria no reconhecimento de um bem comum, na identificação com os compatriotas de um destino partilhado. Neste sentido, a própria compreensão da natureza de um regime republicano exigiria categorias analíticas estranhas ao pensamento atomista, impondo a necessidade de se pensar, em outro registro, as relações de identidade do sujeito com a comunidade que vão além das identidades simplesmente convergentes. Esta solidariedade fundada sobre bens imediatamente comuns seria a base dos regimes livres por proporcionar que seus membros “façam coisas que meros súditos evitam” (Taylor: 2000a, pg. 209).

A esta proposição que vincula patriotismo e liberdade, Taylor denomina “tese republicana”. Através dela, se afirma a necessidade de um bem partilhado pela comunidade política para que seja garantida sua própria existência, especialmente entre aquelas que são livres. Mas a tese republicana não teria validade apenas para se referir às sociedades republicanas do passado. Também nas sociedades modernas liberais poderia se verificar a ocorrência destes laços de solidariedade em torno de sentimentos comuns típicos do patriotismo. Tais sentimentos partilhados se expressam mais concretamente na reação dos cidadãos a um ultraje público que ameaça ou viola a integridade de uma sociedade de valores liberais. Nestes casos, a reação pública dos cidadãos se dá em função de sentimentos comuns considerados fundamentais para a própria comunidade política e em nome dos quais os indivíduos se mobilizam para defender a liberdade²⁸. Para Taylor, essa capacidade de ultraje não pode ser explicada pelos referenciais do atomismo, uma vez que ela se enquadra em algo próximo da identificação patriótica, de um sentimento de destino partilhado e história comum.

A fórmula liberal procedimentalista exclui esta idéia de concepção de bem ao afirmar a neutralidade no que diz respeito à boa vida. Ainda que certas versões do liberalismo afirmem não se comprometer com uma concepção puramente instrumental da

²⁸ Taylor cita o escândalo de Watergate e a reação pública que se seguiu a ele como caso exemplar da questão ao qual se refere. Nas palavras do próprio Taylor: “No caso dos EUA, há uma ampla identificação com o american way of life, um sentido de que os americanos partilham uma identidade e uma história comuns, definidas por um compromisso com certos ideais, articulados famosamente na Declaração da Independência, no Discurso de Gettysburg, de Lincoln e em outros documentos desse gênero (...). (Taylor: 2000a,pg. 212).

sociedade, elas excluem uma noção de bem comum socialmente partilhado para centrar-se numa compreensão comum do direito. No entanto, o patriotismo não envolve somente princípios morais convergentes, ele expressa o cultivo de metas coletivamente partilhadas, constitui, portanto, algo “mais do que o simples consenso quanto à regra de direito” (Taylor: 2000a, pg. 214). Além de valores convergentes, o patriotismo envolve um apoio à instituições e formas de vida específicas tornadas um fim comum socialmente partilhado.

Tal constatação se aplica também às modernas sociedades liberais. Nestas, um conjunto de valores liberais fundem sentimentos compartilhados e instituições públicas. Neste sentido, o Estado procedimental liberal pode ser neutro em relação à alguns temas, como por exemplo em relação à fé religiosa, mas ele não pode ser neutro quando se trata daqueles temas que definem o patriotismo. Da mesma forma em que a sociedade reage diante de um ultraje público em defesa de seus valores mais fundamentais, também as instituições do Estado agirão em defesa daqueles valores primeiros que nortearam sua fundação. São estes valores fundamentais que articulam uma determinada concepção de bem e de justiça socialmente endossadas e que emprestam às instituições públicas um determinado conteúdo. Neste sentido, como aponta Taylor, a reação pública dos cidadãos norte americanos em relação à determinados temas significa, fundamentalmente, a reação em favor de valores liberais constitutivos desta sociedade. Dito de outra forma, o liberalismo ou uma sociedade liberal só pode professar uma neutralidade axiológica em relação à certas verdades, mas não quando avalia suas próprias verdades e princípios.

Pode-se aproximar o que Taylor designa como “bens imediatamente compartilhados”, do que Hegel chama de eticidade (*sittlichkeit*) e daquilo que Gramsci designaria como momento ético-político. Nos três casos, trata-se de compreender o intrincado processo de passagem da subjetividade para a intersubjetividade, dos valores instrumentais para aqueles socialmente compartilhados. Este complexo caminho que Hegel descobriria no trânsito entre a moralidade subjetiva e a moralidade objetiva e que Gramsci analisaria historicamente partindo das vontades individuais até chegar à formação das vontades coletivas. Se em Hegel valores e costumes de um povo se apresentam na realidade das subjetividades e alcançam expressão mais desenvolvida nas instituições do Estado, em Gramsci, valores hegemônicos conectam vontades individuais e coletivas e emprestam um determinado conteúdo às instituições e formas de vida de uma sociedade. Valores hegemônicos constituem, porque não dizer, verdadeiros

princípios civilizatórios. Por isto mesmo, às instituições do Estado não são neutras ou destituídas de uma concepção de bem. Antes, elas são forjadas com base em valores socialmente partilhados e que estabelecem o elo de ligação entre a sociedade civil e o Estado como dimensões, na verdade, integradas da vida social.

1.5 Para um quadro de análise

Percorrido este caminho, chegamos ao ponto a partir do qual pretendemos reler Marx. Nosso ponto de vista é o de que a temática da liberdade republicana nos permitiria uma releitura das tensões constitutivas da obra marxiana em relação à questão da emancipação humana. Neste sentido, os temas da emancipação e da liberdade são considerados elementos de uma mesma preocupação, ou seja, uma vez que a emancipação humana pretende à realização da plena liberdade, o que significa ou deveria significar esta liberdade? A resposta a esta pergunta é constitutiva dos impasses, não só do pensamento marxista, mas do próprio socialismo de maneira geral. Nosso ponto de vista é o de que o pensamento político marxista deve retornar ao republicanismo como forma de reconstituir uma gramática da liberdade que acolha dimensões decisivas do pensamento republicano numa perspectiva, portanto, alternativa à gramática liberal. Destacamos três destas dimensões da liberdade republicana que guiarão nossa releitura de Marx:

a) Autogoverno: Com frequência a constituição do direito republicano de participar das definições do corpo político foi pensada, pela tradição republicana, a partir do princípio da soberania popular. Fundamental neste ponto é a percepção de que a participação política dos cidadãos é condição primordial para a manutenção da liberdade. Neste sentido, o ponto de vista republicano se distancia da concepção liberal da democracia procedimental que acredita na manutenção de uma comunidade política livre mesmo com a apatia de seus cidadãos. Numa linguagem maquiaveliana, podemos pensar que as contingências e os riscos que a fortuna impõe à manutenção de uma ordem política livre só podem ser contornadas pela ação decidida de seus cidadãos. Sem a participação ativa de cidadãos que desejam preservar suas instituições e suas leis, o regime republicano e a própria manutenção da liberdade são deixadas à mercê da vontade arbitrária da fortuna.

Em outro aspecto, é também Maquiavel quem nos ensina que a liberdade nasce do conflito entre diferentes grupos sociais com diferentes interesses que se articulam na constituição de leis e instituições que lhes garantem voz e existência. Sem a participação política destes diferentes grupos corre-se sempre o risco da constituição de uma ordem política parcial, que atenda aos interesses específicos de determinados grupos em detrimento de outros. Nesta condição, não seria a liberdade garantida, mas sim uma situação de domínio. Por sua vez, o antídoto para esta condição não poderia ser encontrado num regime de participação política restrita nem na mera passividade dos cidadãos. Torna-se necessária a decidida participação política a fim de evitar situações de domínio e heteronomia.

Desta forma, e a partir dos princípios do autogoverno e da soberania popular, pode-se desenvolver a noção de regulação social dos interesses a partir dos critérios da maioria, inclusive em relação ao enquadramento da dinâmica mercantil capitalista. Neste sentido, o estabelecimento da soberania popular democrática pode ser pensada como a forma através da qual se universalizam os interesses e as vontades coletivas numa ordem pública.

b) Identidade do corpo político: a importância da ideia de identidade na constituição das sociedades políticas é um dos temas expressos no pensamento republicano, como na tradição do humanismo renascentista. Para os humanistas, o momento de fundação de um corpo político é vivido como experiência fundamental que produz efeitos históricos de longa duração. Essas ações deixariam um legado imaginário e simbólico que são essenciais para a preservação dos valores que nortearam a constituição do corpo político.²⁹ Neste sentido, uma comunidade política se reconheceria na referência comum a constituição política, às leis e ao modo de viver que delas deriva.

Trata-se, na verdade, do reconhecimento do político como momento instituinte do social contra a pressuposição liberal de indivíduos atomizados. A “tese republicana”, ao qual se refere Taylor, significa fundamentalmente que a comunidade política não pode ser compreendida como um agregado de indivíduos e seus interesses privados. Do ponto de vista republicano, o puro interesse privado é considerado insuficiente para garantir laços de solidariedade social duradouros. Daí a ênfase de Cícero e de outros pensadores clássicos na necessidade do cultivo das virtudes cívicas como cimento das relações sociais numa comunidade política livre. Na realidade, pode-se pensar que a existência social torna-se possível através do momento ético político,

²⁹ Para esta questão ver Bignotto (2000).

pelo compartilhamento daquilo que Hegel denominaria como eticidade que vincula indivíduos a costumes e instituições públicas.

Por isto mesmo, o republicanismo não pode tomar as instituições públicas de maneira meramente instrumental e nem partilhar da concepção de neutralidade do Estado como faz o liberalismo. Diferentemente, pode-se pensar que o momento de fundação do corpo político é marcado por valores socialmente compartilhados que emprestam um conteúdo ao Estado e às instituições públicas. O momento ético político constitui-se, assim, como o momento da universalidade de vontades coletivas politicamente construídas em torno das quais as instituições sociais se erguem. Antes de ser neutro, o Estado visa a construção do cidadão apto a participar de uma determinada comunidade política através do cultivo das virtudes requeridas para tal.

Desta forma, o republicanismo constitui uma gramática política diferente do liberalismo ao não instrumentalizar a vida política em função da vida privada. Se o liberalismo, em diferentes versões, compreende a anterioridade do indivíduo e seus interesses que devem ser realizados por meio das instituições públicas, para os republicanos é a anterioridade do poder político que institui as instituições públicas e a própria condição de cidadania dos indivíduos. Resulta daí uma outra narrativa, por parte dos republicanos, da dinâmica entre direitos e deveres relida a partir de uma valorização anterior da própria vida pública.

c) Autonomia: Em conformidade com o ideal de liberdade como não dominação, a linguagem republicana se posiciona abertamente contra diversas situações sociais de dependência e heteronomia em que indivíduos possam ser colocados sob a vontade arbitrária de outros. Tais situações são aquelas que derivam de graves condições de assimetria de poder e que podem acontecer em diversos âmbitos da convivência social, da família até o ambiente de trabalho. Neste sentido, o republicanismo se opõe à linguagem contratualista de um certo liberalismo jurídico que pressupõe a existência de indivíduos livres e iguais e que estabelecem contratos individuais como forma de regulação social. Em contraste, a tradição política republicana procura apontar a ficção da pressuposição contratualista de indivíduos iguais em condições de contratar livremente denunciando as situações de assimetria entre direitos e deveres na ordem pública. Daí a necessidade de leis justas que, antes de significarem uma limitação da ação, são elas próprias condições de liberdade para indivíduos em condição de heteronomia e dependência que os impeçam de se constituir como cidadãos livres. Neste sentido, trata-se de reconhecer, no plano institucional, uma lógica de direitos e deveres capazes de

gerar formas de regulação pública das assimetrias geradas pela desigualdade de recursos de poder, pelo patriarcalismo e pela dinâmica da economia capitalista.

É certo que nenhum destes grandes temas foi desconhecido de Marx no início mesmo de sua reflexão política. Tal constatação pode ser atestada ainda através de seus primeiros textos como jornalista político, escritos sob o peso de um contexto político bastante conturbado e, principalmente, sob o peso de um contexto intelectual formador de seu pensamento sobre a política. Qual a medida da influência deste contexto intelectual, marcado decisivamente pela centralidade da filosofia política de Hegel, constitui a trilha que percorreremos a seguir.

Cap. 2

Do Estado Ético à crítica da política: Hegel, Marx e o republicanismo

Lidar com o pensamento político de Marx constitui tarefa das mais espinhosas, seja pela intensa atenção já dedicada ao tema por parte de intérpretes de diferentes matrizes teóricas e ideológicas, seja pelas paixões por ele suscitadas, desembocando, não raramente, em polarizações interpretativas muitas vezes pouco esclarecedoras das questões aí envolvidas. Assim, por exemplo, diante do tradicional dilema de entender se Marx teria elaborado uma crítica política do mundo moderno ou se sua economia política não só rejeitaria toda abordagem política como também prometeria o desaparecimento da política ela mesma, os marxistas poderiam apontar, numa suposta rejeição marxiana do problema político, um passo metodológico fundamental de descoberta do movimento da realidade, enquanto o pensamento liberal elaboraria a partir deste mesmo princípio a idéia força da incompatibilidade do marxismo com a democracia.

Fugindo das leituras que buscam na obra de Marx uma coerência formada por respostas prontas e unívocas, nosso trabalho permanece no campo daqueles que compreendem a obra marxiana em sua incompletude, no cruzamento de questões que marcam as virtudes e os limites deste pensamento. Tal postura envolve o reconhecimento dos gigantescos desafios diante dos quais se colocou o pensamento marxiano e a compreensão de que a grandeza desta obra se faz não apenas pelas respostas que oferece, mas também pelas perguntas e problemas que ela suscita.

Nosso retorno á problemática tão complexa neste capítulo se justifica por um motivo específico. Na verdade, faz parte de um esforço de retomada da temática da liberdade no interior do próprio marxismo, movimento considerado fundamental para uma releitura dos impasses vividos pela tradição marxista. Nesta perspectiva, ler Marx pelo viés da liberdade nos permitiria uma chave de leitura para repensar a tradição marxista. Ao mesmo tempo, este empreendimento nos remete ao momento mesmo de fundação do

arcabouço conceitual marxiano decisivamente tensionado pelo diálogo crítico com a filosofia política de Hegel e a partir do qual o próprio Marx estabeleceria sua relação crítica com o liberalismo. Daí a importância do retorno à relação entre Hegel e Marx. Seria a sombra do grande mestre do Idealismo Alemão que Marx elaboraria decisivamente seu pensamento num progressivo afastamento do chamado hegelianismo de esquerda. Neste sentido, diferentemente das interpretações que pretendem fazer uma clara distinção entre o Marx “jovem” e “maduro”, entre uma fase “pré-marxista” e outra mais propriamente “científica”, trata-se de perceber este diálogo crítico como um momento fundamental de delimitação de uma problemática e de um modo de reflexão que teria consequências duradouras não só no pensamento marxiano posterior, mas na própria história do marxismo.

No entanto, deparamo-nos aqui com outra questão das mais complexas. A relação Hegel/Marx também alimentou das mais complicadas polêmicas, mais uma vez, marcadas por uma pluralidade de pontos de vista, algumas delas eivadas de desencontros e incompreensões. Desta pluralidade interpretativa, poderíamos destacar quatro formas diferentes de conceber esta complexa relação que poderíamos classificar como as de “oposição Marx/Hegel”, “oposição Hegel/Marx”, “tradução” e “complementaridade”.

A primeira é aquela que estabelece uma relação de oposição a partir de Marx contra Hegel, ou, em outros termos, opõe o “materialismo” marxista ao “idealismo” hegeliano, construção teórica típica da ortodoxia marxista. Nesta perspectiva, através da metáfora da inversão, Marx teria colocado a dialética hegeliana de ponta cabeça ao apontar as reais bases do movimento do mundo no plano da materialidade da vida, aquilo que Hegel havia figurado no plano metafísico do desenvolvimento da Idéia. Se a dialética hegeliana, para compreender o mundo, havia estabelecido um movimento “do céu à terra” tratar-se-ia de tomar o pensamento marxiano contra Hegel denunciando o caráter especulativo de sua reflexão e fazendo o caminho inverso “da terra ao céu”. Recuperando a categoria da totalidade, tal tipo de leitura culminaria no estabelecimento do “materialismo histórico” e sua metáfora da “estrutura e superestrutura” vista como suficiente resolução dos dilemas deste debate.

Um segundo tipo de leitura seria aquele que também estabelece uma oposição entre Hegel e Marx, só que agora a partir do primeiro contra o segundo, retomando a dignidade dos conceitos hegelianos e apontando as supostas incoerências da crítica marxiana feita a eles. Assim, por exemplo, a aparente harmonia da crítica de Marx às

implicações conservadoras do pensamento político hegeliano conteria, na verdade, diferentes leituras filosóficas de sua metafísica que, além de contraditórias entre elas, não faria justiça a presença de uma “lógica da não acomodação” no pensamento de Hegel. Nesta perspectiva, trata-se de demonstrar o caráter filosoficamente incoerente da crítica marxiana, fundada em leituras equivocadas dos princípios filosóficos hegelianos. Para Mc Carney (2009), por exemplo, Marx procuraria demonstrar que a acomodação conservadora de Hegel derivaria não de sua postura pragmática, mas da inadequação de seus princípios filosóficos. No entanto, neste empreendimento crítico, Marx não teria percebido que, na verdade, teria realizado três diferentes críticas á metafísica hegeliana. Em primeiro lugar, Marx a conceberia como um “panteísmo” em que tudo que existe é considerado como divino ou racional. Neste sentido, Marx definiria o panteísmo hegeliano como não dinâmico, não histórico, enfatizando a alienação da Idéia hegeliana em relação ao mundo empírico e apontando aí a existência de uma lógica imanente em que não há a necessidade de nenhum processo cósmico de autocriação. Contraditoriamente a esta primeira análise, Marx conceberia a metafísica hegeliana também como um “teísmo personalizado”, agora, portanto, não mais imanente, mas transcendente, e que encontraria um paralelismo na figura da soberania do “deus monarca”. Hegel, assim, seria denunciado como um pensador cristão. Finalmente, Marx também conceberia a metafísica de Hegel como um “acosmismo místico” em que a realidade não é mais nem imanente nem transcendente, mas aparente, fenomênica, implicando numa suposta indiferença hegeliana com o mundo visto como “nulidade”.³⁰ Tal movimento implicaria no reconhecimento da complexidade deste debate que, longe de ter sido univocamente resolvido por Marx, constituiria, na verdade, “*um dos maiores imbróglis na história do pensamento*”.³¹

Um terceiro tipo de leitura desta relação seria aquela que repõe a autonomia da reflexão de Hegel, “*restituindo ao discurso hegeliano todo seu direito a ser pensado*” e descobrindo as transposições e traduções de seus conceitos efetuadas por Marx em sua própria teorização.³² Assim, se Hegel conceberia o processo histórico como a história do Espírito dos povos na sua sucessão, Marx a compreenderia como a sucessão dos diferentes modos de produção. Se na concepção histórica hegeliana o Espírito de um

³⁰ MC CARNEY, Joseph. “The Entire Mistery: Marx's Understanding of Hegel”. In: CHITTY, Andrew; MC IVOR, Martin. (eds). *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. New York, Palgrave: 2009.

³¹ MC CARNEY, Joseph. “The Entire Mistery: Marx's Understanding of Hegel”. Op. cit. pg. 34.

³² Para uma reflexão neste sentido ver MERCIER-JOSA, Solange. *Pour lire Hegel et Marx*. Editions Sociales, Paris: 1980. pg. 16.

povo não desaparece enquanto ainda não tenha desenvolvido plenamente sua *eticidade*, inclusive pensando a possibilidade de um desenvolvimento desigual das diferentes esferas num determinado período, na história marxiana um tipo de formação social só é sucedido por outro depois de haver desenvolvido todas as potencialidades de suas forças produtivas. Se o “Espírito do povo” é pensado por Hegel como a determinação exterior que pesa sobre a vida e a vontade deste povo, Marx a traduziria, na *Ideologia Alemã*, como as “circunstâncias”, ou seja, as condições nas quais as diferentes gerações produzem sua vida. Recusando a noção de “Espírito” como transcendência superior às subjetividades, Marx daria uma outra conotação à própria idéia de transcendência com a noção de “necessidade”. A noção de “Espírito do mundo” seria “desmetaforizada” através da idéia do mercado mundial capitalista, assim como a metáfora da luta do Espírito contra ele mesmo poderia ser traduzida como a história das lutas de classe. A metáfora da igualdade concreta do Espírito com ele mesmo poderia ser comparada a noção de uma sociedade sem classes.³³ Neste mesmo tipo de registro, Hyppolite (1965) afirmaria a correspondência entre o Espírito Absoluto, que na Fenomenologia hegeliana, se eleva a consciência de si, com o homem social alienado do Capital que se fenomenaliza e se apresenta como realidade na consciência do proletariado. O proletariado se faz, portanto, Idéia real, de tal forma que a transcendência da Idéia presente em Hegel seria substituída pela dialética revolucionária do proletariado em Marx³⁴. Este é o sentido da afirmação de Weil de que todos os elementos do pensamento de Marx estariam presentes em Hegel, tornando-se conceitos científicos e fatores revolucionários “*a partir do momento em que Marx aplica o conceito de negatividade, tal como foi desenvolvido pela Fenomenologia, aos dados estruturais elaborados na Filosofia do Direito*” (Weil: 2010, pg. 128). Os problemas aos quais Marx responderia não se oporiam às teses hegelianas. Antes, partiriam destas teses, elas mesmas assentadas numa ciência da libertação do homem alienado. Marx é, assim, aproximado à linguagem filosófica hegeliana da qual seria importante tradutor e herdeiro.

Finalmente, a relação entre Hegel e Marx foi pensada também como relação de complementaridade.³⁵ Nesta perspectiva, a análise econômica realizada em *O Capital* poderia ser lida como uma resposta implícita às questões suscitadas por Hegel em sua

³³ MERCIER-JOSA, Solange. *Pour lire Hegel et Marx*. op. Cit. pg. 31.

³⁴ HYPOLITE, Jean. *Étude sur Hegel et Marx*. Éditions Marcel Riviere, Paris: 1965. Especialmente páginas 114 a 118 e 141.

³⁵ Para este ponto de vista ver FINE, Robert. “An Unfinished Project: Marx’s Critique of Hegel’s Philosophy of Right”. In: CHITTY, Andrew; MC IVOR, Martin. (eds). *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. Op. Cit.

Filosofia do Direito. Se Hegel trabalha com as formas “ideais” da modernidade, analisando e relacionando categorias tais como direito abstrato, personalidade, contrato e moralidade, a crítica da economia política marxiana trabalharia com as formas “materiais” da sociedade moderna tais como valor, capital, dinheiro e interesses. As diferenças entre Hegel e Marx não seriam, portanto, metodológicas, mas em relação ao objeto de estudo, o que significaria que a relação entre as obras destes dois pensadores poderia ser melhor estabelecida pela idéia de uma complementaridade crítica entre os elementos “ideais” e “materiais” da sociedade capitalista. Antes de estabelecer uma relação de oposição, seria possível reconstruir uma unidade entre as obras de Marx e Hegel vislumbrando uma relação de complementaridade entre a filosofia do direito hegeliana e a crítica da economia política marxiana.

Sem propriamente negar a validade destas leituras, o retorno ao complexo tema da relação entre Hegel e Marx que propomos pretende, já o antecipamos, reconduzir ao centro deste debate a temática da liberdade. Tal retorno se realiza do ponto de vista de um marxismo crítico que considera a delimitação do tema da liberdade, em contraposição á gramática liberal, como questão fundamental para se repensar o marxismo como teoria política da emancipação. Neste sentido, trata-se de retomar o diálogo marxiano com a filosofia política hegeliana entendendo-o como momento de criação de um campo de análise saturado de contradições e inconclusões para as quais ainda é preciso oferecer tentativas de respostas.

Será o tema da liberdade o que nos conduzirá em busca de uma concepção da política e do Estado que seja compatível com a democracia e alternativo á concepção liberal que concede uma prioridade ontológica da sociedade civil em relação ao Estado. Daí trilhar o caminho de Gramsci, voltando ao diálogo Hegel/Marx de forma a permitir a recomposição da noção de *eticidade* a partir do conceito de hegemonia e redefinindo o conceito de ideologia. Trata-se, então, de retomar o conceito de “Estado Integral” no interior da cultura do marxismo, percebendo na teorização gramsciana o estabelecimento de uma relação renovada entre economia e política através da cultura entendida como princípio de civilização. Desta forma, seria possível superar a oposição entre “materialismo” e “idealismo” a partir de uma concepção do marxismo como “filosofia da práxis”, reconduzindo-o para a linguagem do republicanismo democrático. Uma vez reconstruído a ponte entre o marxismo e a temática republicana da liberdade, uma vez ultrapassado á concepção liberal de Estado, será possível estabelecer uma importante chave de leitura que nos auxilie a compreender os dilemas do próprio marxismo.

No debate com Hegel, Marx se colocaria diante dos conceitos centrais de sociedade civil e Estado, num movimento que visava “acertar as contas” com a filosofia hegeliana, mas que se constituiu também como arcabouço fundamental a partir do qual se estabeleceria seu diálogo crítico com a tradição liberal e a economia política. Neste sentido, sabendo-se que Hegel havia estabelecido sua teoria política fundamentada em vigoroso diálogo com a tradição republicana e decisiva crítica ao liberalismo, nossa primeira questão passa a ser a de saber se Marx, preocupado em desenvolver uma crítica da concepção hegeliana do Estado, não teria sido reconduzido a uma gramática liberal que tensionaria sua crítica da política posterior. Em outros termos, em que medida Marx radicalizaria ou abandonaria os avanços teóricos hegelianos na tentativa de estabelecer uma teoria da política e da liberdade alternativa e crítica ao liberalismo.

2.1 Hegel, republicanismo e o Estado Ético

Hegel construiu sua concepção do Estado num diálogo crítico com o modelo contratualista liberal e tendo como horizonte político a Revolução Francesa, momento dramático considerado como aquele em que se estabeleceria a contradição fundamental entre a autoridade substancial e a liberdade subjetiva. Como se sabe, em certas versões do modelo jusnaturalista o Estado é a antítese do “estado de natureza” constituído por indivíduos hipoteticamente livres e iguais. Neste estado, o homem encontrar-se-ia numa situação regida unicamente por leis naturais, sem autoridade e sem outras normas que não aquelas ditadas pela satisfação das necessidades imediatas. No entanto, o aparecimento de inúmeros conflitos que ameaçariam a paz, a segurança, a liberdade e a propriedade dos indivíduos tornariam necessário o estabelecimento de um pacto pelo qual, alienando cada um à sua liberdade irrestrita, seriam criados um conjunto de instrumentos capazes de impedir a guerra generalizada e garantir de forma mais adequada os interesses de cada um. Surgiria, então, o Estado, com seu aparato jurídico, político e administrativo, decorrente do consenso dos indivíduos e com a finalidade de assegurar o livre exercício dos direitos naturais destes mesmos indivíduos. Desta forma, os homens passariam do estado de natureza para o estado de sociedade. Note-se, portanto, que nestas versões da teoria contratualista, a idéia de sociedade civil se opõe à

sociedade natural, recobrindo o conteúdo da sociedade política, ou seja, um estado regido por normas às quais todos se submetem voluntariamente e no qual existem determinadas instituições encarregadas de velar pelo seu cumprimento.

Em suas versões mais clássicas, portanto, as teorias contratualistas conteriam dois elementos fundamentais: o primeiro é aquele que prescreve um sistema de direitos definidos através da metáfora do estado de natureza; o segundo é aquele que qualifica um procedimento institucional, definido como contrato social, através do qual os indivíduos podem gozar desses direitos que passam a ser publicamente garantidos. Nesta perspectiva, direitos básicos ou naturais são definidos enquanto reivindicações inalienáveis da natureza humana ou da razão cujo respeito constitui condição necessária para a obrigação política. Uma vez que o exercício ilimitado desses direitos é incompatível com a coexistência pacífica e próspera de todos, o contrato do governo civil estipula, em procedimentos, as limitações necessárias para o cumprimento desses direitos.

Nesta perspectiva, portanto, indivíduos e seus interesses antecedem a constituição do corpo político, perdendo-se a noção da própria questão do político como momento instituinte do social. Assim, a doutrina liberal formulou a noção da separação entre Estado e sociedade civil definindo a própria idéia de liberdade a partir da autonomia desta última, de sua prioridade ontológica diante do Estado. Programaticamente, a noção de liberdade ganhou um sentido negativo sendo definido como o espaço livre de constrangimento dos indivíduos diante do poder do Estado. A partir da concepção de “liberdade negativa”, o pensamento político liberal limitou a própria noção de liberdade à defesa dos direitos atrelados aos indivíduos desqualificando as preocupações republicanas e democráticas com a participação política e com as virtudes cívicas. Desta forma, o liberalismo divorciaria do próprio conceito de liberdade às noções republicanas da *identidade do corpo político* como momento de fundação do social, da *autonomia* dos cidadãos em relação às condições de arbitrariedade e heteronomia e da noção de *autogoverno* através da participação política. Ao assimilar o conceito de sociedade civil lockeano retraduzido através da figura do mercado, a economia política estabeleceria a idéia da precedência do mercado em relação ao Estado.

Hegel, por sua vez, redefiniria sua teoria política recusando a capacidade de um simples contrato fundar a sociabilidade e pensando metafisicamente o momento ético-político através de uma razão capaz de realizar a síntese entre liberdade subjetiva e objetiva. Tal recusa expressaria, por um lado, a originalidade do pensamento político hegeliano, por outro lado, poder-se-ia afirmar, seu diálogo com a tradição do

republicanismo. Embora se reconheça a dificuldade em classificar a teoria política hegeliana entre as tradições políticas clássicas, diferentes estudos contemporâneos têm apontado a compatibilidade entre sua teoria da vida ética e os temas e instituições do republicanismo (Ilting: 1984; Patten: 1999; Allen: 2006; Moggach: 2010). Ainda mais, Hegel teria deixado como um de seus principais legados um republicanismo de matriz alemã desenvolvido por seus seguidores de esquerda que, a partir de um entendimento hegeliano da liberdade, compreenderiam a comunidade política como fundamento do próprio desenvolvimento das possibilidades individuais. Este republicanismo alemão, cujo desdobramento mais dramático se daria na Revolução de 1848, englobaria nomes como os de Eduard Gans, Arnold Ruge e Bruno Bauer, grupo em torno do qual Marx formaria sua leitura filosófica hegeliana. Tal republicanismo se caracterizaria por uma teoria da liberdade positiva escolhendo como alvo principal o Estado da Restauração, mas definindo-se também contra o liberalismo e sua defesa do interesse privado e da heteronomia. Também se diferenciariam do nascente socialismo por sua suposta insuficiente percepção da autonomia individual, ao mesmo tempo em que dedicariam atenção à complexa relação entre Estado e economia e aos efeitos do funcionamento do mercado sobre os problemas da pobreza e da alienação. Na versão de Bauer, este republicanismo exigiria dos indivíduos a eliminação de todo tipo de influência heterônoma, requerendo, além da liberdade negativa, uma “autotransformação positiva” (Moggach: 2010, pg. 39). Nesta concepção, o interesse social comum, nas condições do desenvolvimento da sociedade moderna, deveria ser buscado numa situação em que os interesses privados, antes de serem assumidos como fundamento da ação política, poderiam ser reformulados pela crítica consciente e pela participação nas lutas por instituições políticas racionais. Somente nesta “autotranscendência” dos interesses privados limitados poder-se-ia alcançar uma real universalidade.³⁶ Neste ambiente intelectual republicano formou-se, nas décadas de 1830 e 1840, a consciência filosófica do então jovem Marx.

Diferentemente da tradição do direito natural em que o indivíduo singular vem antes do todo, ou seja, do Estado, na totalidade ética hegeliana isto não seria possível uma vez que *“toda a singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significação apenas no todo e, tanto quanto o fundamento da singularidade é pensado, apenas o todo se pensa, e o indivíduo não sabe e não imagina para si nenhum*

³⁶ Para o desenvolvimento deste ponto de vista entre os neohegelianos, ver especialmente Breckman (1999) e Moggach (2010).

outro fundamento (...)” (Hegel: 1991, pg. 54). Neste aspecto, Hegel guarda clara influência da noção aristotélica e republicana antiga baseada na valorização da vida ética e das liberdades públicas como constitutivas do cidadão. Temática das mais importantes dos textos de Tübingen, na juventude hegeliana, que tomava o ideal da polis, a cidade antiga, como meio de vida que permite ao homem realizar seu ser numa totalidade harmônica.³⁷ Na perspectiva do jovem Hegel, este paraíso perdido do Ocidente compreenderia também a Roma republicana, mas teria principalmente na imagem da Grécia clássica o modelo político ideal. A exemplaridade dos antigos republicanos poderia então ser contrastada com a singularidade política moderna, herdeira do individualismo antigo cristão, que Hegel aponta como particularidade dos modernos. Se neste primeiro momento a filosofia hegeliana se ocuparia em negar, em nome da antiguidade clássica, esta especificidade dos modernos, por outro lado, o desenvolvimento do pensamento hegeliano significaria mais a tomada de consciência da irreducibilidade do mundo moderno ao antigo, consciência esta que seria decisivamente delineada nas suas considerações, já nos textos de Berna, sobre as diferenças entre as religiões antiga e moderna e que envolve a idéia de perda da liberdade antiga com a cristianização do mundo.³⁸

2.2 O ideal da Cidade antiga

Em Berna, portanto, Hegel definiria a religião dos antigos como uma religião de povos livres, com a perda da liberdade, ainda entre os romanos, perdeu-se também o sentido e a força desta religião. Tal liberdade consistia numa idéia orgânica de pátria e de Estado diante da qual a individualidade desaparecia e foi perdida exatamente quando pereceu o ideal da virtude republicana segundo o qual o indivíduo poderia se sacrificar diante de uma idéia realizada em sua pátria. Desta forma, a figura do Estado, pensada como um produto de sua própria atividade, desapareceu da consciência dos cidadãos e, por isto, a morte tornou-se algo terrível para as consciências individuais. Neste pensamento de formação da teoria política hegeliana, a religião antiga é pensada como um complemento da vida civil, parte integrante da vida pública por ela constantemente celebrada. Para o antigo republicano, a própria República era concebida como algo que sobrevivia dele, algo de eterno, parte de sua própria alma. Aniquilada a República e o

³⁷ Adotamos aqui uma cronologia clássica dos textos de Hegel classificados entre os textos de Tübingen, Berna, Frankfurt e Jena. Tal classificação é utilizada por, entre outros, Rosenzweig (2008), Hyppolite (1971) e Bourgeois (1999).

³⁸ Ver ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008, pg. 108.

absoluto do querer humano configurado na vontade de obedecer a leis que se autodetermina, oferece-se ao homem a nova religião cristã que redireciona o absoluto antes configurado na liberdade para o novo ideal de divindade.³⁹

Por sua vez, a religiosidade cristã desvaloriza o político e o público encerrando o homem numa vida privada dominada pela preocupação com o particular. O homem cristão entrega-se a um poder alheio realizado num ser transcendente diante do qual se torna sem essência e sem valor. Neste momento de formação do pensamento hegeliano, a substituição do paganismo antigo pelo cristianismo é encarado como uma importante regressão do mundo Ocidental. Intimamente ligado ao Estado e as manifestações da vida pública, o paganismo antigo penetrava a totalidade do espírito antigo e pereceu quando a totalidade deste espírito havia mudado. A Idéia de pátria representava o ser superior para o qual o cidadão dedicava sua vida e diante do qual sua individualidade desaparecia. Essa concepção de liberdade penetrava a religião fazendo dos deuses senhores da natureza enquanto os homens eram deixados livres e podiam opor-lhes sua liberdade. Foi esta religião de homens livres que desapareceu junto com a liberdade antiga. Tal processo teria ocorrido com a degeneração política de Roma, fruto de sua glória militar e acumulação de riqueza. O direito de cada um passou a ser o direito á segurança da propriedade privada. A perda da liberdade forçou o ser humano a confiar à divindade o que tinha de eterno, seu absoluto, deslocado de uma pátria, de um Estado livre, entrando a idéia de Igreja na qual nenhuma idéia de liberdade pode ter lugar e que está desde sempre ligado ao céu enquanto o Estado é um projeto terreno. O homem ativo da Cidade antiga dava lugar ao homem contemplativo que esperava sua realização num Deus exterior através da Cidade celeste. A doutrina cristã da queda exprimiria a realidade empírica da corrupção justificando-a através do ideal de uma felicidade futura transcendente (Bourgeois: 2000, pg. 45).

Para os homens da Antiguidade, a construção efetiva de seu Estado se constituía na coroação de sua vida porque o indivíduo mesmo o constrói, porque ele colabora para sua manutenção enquanto o Estado se torna sua eternidade. Nesta perspectiva, liberdade do Estado significa liberdade republicana de seus cidadãos e de se obedecer a leis autoconcedidas, participação na construção do todo do Estado. Enquanto no mundo antigo o cidadão se reconhecia totalmente na Cidade, no mundo romano-cristão

³⁹ Rosenzweig situa estas reflexões políticas e teológicas de Hegel entre os textos de Tübingen e Berna no momento de sua formação. Tal temática será constantemente retomada pelo pensador alemão e constituirá ponto chave de sua reflexão madura que será objeto crítico de Marx. Ver ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. op. Cit.

acontece a dissolução desta Cidade. No entanto, Hegel não pretende realizar um ataque direto ao cristianismo, consciente que se torna da ineficácia deste tipo de método. Antes, a verdadeira refutação do cristianismo consistiria em apresentar a sua verdade, ou seja, o próprio Cristo. É assim que, nos textos de Berna, Hegel realiza o retorno à Cristo como sendo a verdade oposta ao erro que é o cristianismo existente. Desta forma, a releitura da vida de Jesus realizada por Hegel faz com que o Cristo seja colocado contra a crítica de Kant e o cristianismo apareça como a forma do conteúdo kantiano.⁴⁰

Nos textos de Frankfurt aconteceria o encontro de Hegel com a história, entendendo os momentos do tempo como um processo criador. Na verdade, a história passa a ser entendida teleologicamente, com a finalidade de realizar o Espírito (*Geist*). Ela está de acordo com a providência e se evidencia na marcha histórica em que comunidades se sucedem, as primeiras caracterizadas por expressarem ainda de forma rudimentar aquilo que as comunidades seguintes corporificarão de maneira cada vez mais acabada. Essas comunidades históricas concretas constituem corporificações do Espírito, ou seja, o Espírito de um povo (*Volksgeist*), sujeitos da história que realizam a Idéia através de diferentes estágios de civilização. O Espírito de um povo se expressa em suas instituições comuns que definem sua identidade e seu próprio lugar enquanto forma específica de civilização. Como nota Hyppolite (1971; pg. 17), a noção de Espírito de um povo já constitui uma reação hegeliana às concepções atomísticas típicas do século XVIII na medida em que o povo não é concebido como formado por átomos isolados. Antes, o Espírito de um povo preexiste aos seus membros, embora não se oponha aos indivíduos, uma vez que estes se realizam plenamente como participantes daquilo que está além deles próprios. Esta sucessão de estágios acontece conforme o Conceito, tornando-se necessário, para sua realização, que o Espírito avance da maior exterioridade para a consciência de si. Os estágios da história, portanto, corporificam-se num determinado povo que produz a Idéia de forma particular. O motor deste movimento é a contradição entre a realidade externa e o que está predeterminado pela providência a acontecer, processo que leva toda forma de civilização à dissolução. Desta maneira, Hegel explica

⁴⁰ Kant havia aberto uma nova crítica do cristianismo apresentando uma filosofia da autonomia e mostrando que ela é a afirmação mesma do cristianismo em sua verdade, ou seja, o Cristo. Separando o núcleo natural, racional sob o revestimento eclesial do cristianismo, Kant tentaria salvar o cristianismo como tal apresentando o Cristo como o esquema sensível da razão prática. Neste trabalho não seria possível desenvolver a ampla dimensão do pensamento hegeliano acerca do cristianismo. Vale ressaltar, no entanto, que em suas obras de maturidade será abandonada a concepção da religião cristã como segunda idade do mundo marcada pela corrupção em favor de uma na qual o cristianismo constituirá a terceira idade definitiva da história da religião que afirmou a subjetividade reconhecida na sua forma mais individualista que é o protestantismo. Ver ROSENZWEIG, Franz. op. Cit. pg. 152 e BOURGEOIS, Bernard. op. Cit. pg. 80.

as grandes transformações da humanidade, desde o fim da polis grega, passando pelo surgimento dos Estados nacionais e o fim do Antigo Regime.

Em particular, poderíamos destacar duas implicações importantes das reflexões hegelianas deste período frankfurtiano e que serão fundamentais em seu pensamento da maturidade. Em primeiro lugar, trata-se do desenvolvimento da questão religiosa e, por consequência, da relação entre Estado e religião. No cristianismo original Hegel teria encontrado a religião do amor que concilia toda cisão. Assim, o espírito do cristianismo seria diferente da proposição kantiana do universal oposto ao particular que fragmenta o homem, indicando a noção hegeliana de que a religião cristã que não religa os diferentes momentos da existência humana não seria verdadeiramente religião. Em termos políticos, o exemplo clássico dos antigos havia demonstrado que a felicidade na polis tornou-se possível pela unicidade religião/política através da qual a primeira se tornara importante esteio da segunda. Ao querer se diferenciar do Estado, unidade diferenciada e impura, como seu oposto, o amor cristão se fixa, ele próprio, na impureza da condição de se objetivar na existência privada da propriedade. Neste sentido, contrariando a visão iluminista e, mais especificamente, a concepção kantiana da relação Estado e religião segundo a qual “cada um deve deixar o outro em paz e não deve se ocupar senão de si mesmo”, Hegel afirmará que uma tal estrita separação não é possível. O motivo disto estaria no fato de que o Estado postula incompletamente o homem enquanto possuidor de algo enquanto a religião o postula como um todo a quem o sentimento desta totalidade deve ser dado e mantido. Assim, afirmaria Hegel já na sua fase de maturidade em Jena, *“a religião é a verdade absoluta e, portanto, ao seu domínio pertence o grau mais elevado do sentimento”*.

Desta forma, manifesta-se uma concepção do homem como uma totalidade indivisível que recusa tanto a divisão interna quanto externa, sua desintegração em um homem particular para o Estado e outro particular para a religião. Por outro lado, afirmaria Hegel já em sua filosofia madura, a religião garante *“a consciência do imutável, da liberdade e da soberana satisfação”* base sobre a qual o Estado e as leis obtêm *“a soberana garantia e a mais elevada obrigação para a consciência”*. Ela é, portanto, *“o elemento que melhor assegura a integridade do Estado na profundidade da consciência”*, o que não significa que seja seu fundamento. Isto porque o Estado não é a vontade divina transcendente, mas é a vontade divina *“como espírito presente que se desenvolve na*

formação e organização do mundo".⁴¹ A filosofia política hegeliana assume a unidade entre Estado e religião como um ideal supremo, *"unidade essencial que é a da verdade dos princípios e dos sentimentos"*. Simultaneamente, no entanto, esta unidade deve permitir a existência particular da diferença a fim de evitar o que ocorre no despotismo oriental onde a unidade entre Igreja e Estado acaba por destruir o próprio Estado já que *"não há encarnação consciente no direito, não há moralidade nem livre evolução orgânica, única digna do Espírito"* (Hegel: 1991, pg. 246).

A meditação hegeliana sobre o cristianismo permitiu também a tomada de consciência sobre a irredutibilidade do mundo moderno ao mundo antigo em virtude do individualismo deste último. Esta consciência permanecerá na passagem dos textos de Frankfurt para os textos de maturidade de Hegel em *Iena*. A marca da modernidade seria *"o direito da particularidade do sujeito em ver-se satisfeita, ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o ponto crítico e central na diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos"* (Hegel: 1991, pg. 246). O homem moderno é aquele que adquiriu com o cristianismo o valor da particularidade e do Eu puro fixado na garantia da propriedade privada pelo direito romano. *"Este direito, na sua infinitude é expresso pelo cristianismo e torna-se o princípio universal real de uma nova forma do mundo"*. Tal processo é irreversível, o que significa a impossibilidade, para este homem, absorvido pela esfera da propriedade privada, integrar-se a um todo do Estado como fazia o cidadão grego alheio a sua própria subjetividade. Nos Estados antigos, a virtude comparecia como a própria forma da vida coletiva, *"porque neles a eticidade ainda não havia se manifestado neste livre sistema de desenvolvimento autônomo da objetividade"* (Hegel: 1991, pg. 246). Nesta situação, *"não se reconhece o princípio da pessoa autônoma e infinita em si mesma, do indivíduo, da liberdade subjetiva, que interiormente só apareceu com a religião cristã e exteriormente com o mundo romano, onde está ligado a universalidade abstrata"* (Hegel: 1991, pg. 170). No Estado moderno, por sua vez, o indivíduo não pode mais se identificar de forma imediata ao universal, mas apenas através de mediações que enfraquecem a identidade do cidadão com o todo coletivo do Estado.⁴²

⁴¹ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. Edited by Allen Wood, New York: Cambridge University Press, 1991. pg. 232 e 233.

⁴² Inwood (1984) aponta uma complexificação do entendimento hegeliano da Grécia antiga em sua obra de maturidade. Segundo este autor, Hegel faria uma distinção entre as visões éticas de Sócrates e Platão, apontando um elemento de individualismo na própria cidade antiga. Sócrates seria uma auto-consciência individualista cuja moral constituiria um elemento disruptivo da vida grega. Este seria o problema que Platão tentaria resolver através da restauração da harmonia da totalidade grega.

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel descreveria esta trajetória da civilização Ocidental que parte das formas de consciência da unidade indiferenciada da polis antiga e chega até as formas modernas. Isto porque os diferentes períodos históricos se caracterizam por tipos prevalentes de formas de consciência e de personalidade, expressões de determinadas compreensões compartilhadas do significado da liberdade. Desta forma, a polis antiga seria caracterizada pela consciência da virtude para a qual *“a lei é o essencial, enquanto a individualidade é o que deve ser suprasumido, tanto na sua consciência mesma quanto no curso do mundo”*.⁴³ Não gratuitamente, a representação que o mundo antigo faz de si mesmo é o da harmonia entre o Eu e o mundo retratando os membros da comunidade como depositários de uma substância de valores éticos partilhados. No entanto, esta unidade torna-se incompatível com uma plena significação da autonomia moral do indivíduo. Diante de suas próprias limitações esta unidade indiferenciada da polis não poderia se sustentar e, por isto, seria substituída por outras formas de vida social. Desta forma, a consciência da virtude antiga *“é vencida pelo curso-do-mundo, pois seu fim de fato é a essência inefetiva abstrata, e porque, com vistas à efetividade, seu agir repousa em diferenças que só residem nas palavras”*. Seu grande limite, nos diz Hegel, estava exatamente em *“levar o bem à efetividade por meio do sacrifício da individualidade; ora, o lado da efetividade não é outro que o lado da individualidade”* (Hegel: 2008, pg. 273). Hyppolite (1965) destaca a mudança de postura dos textos de Hegel a partir do final do período de Frankfurt e início do período de Jena. Neste momento, a filosofia hegeliana abandona sua pretensão de reformar o mundo e passa a se dedicar à compreender e reconhecer seu destino necessário. Diferentemente do que afirmava em seus textos de juventude, a dissolução da unidade antiga é compreendida aqui como produto necessário do movimento do Espírito rumo ao universal.⁴⁴ *“Com essa experiência se descarta o meio de produzir o bem através do sacrifício da individualidade; pois a individualidade é precisamente à efetivação do em-si-essente”*. Antes de lamentar a perda da unidade da polis antiga, trata-se agora de reconhecer a experiência da emergência da individualidade moderna como momento fundamental do desenvolvimento do mundo. *“A perversão deixa de ser vista como uma perversão do bem*

⁴³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Editora Vozes/São Francisco: São Paulo, 2008. pg. 268.

⁴⁴ Hyppolite cita as palavras do próprio Hegel que marcam sua nova postura filosófica. Nesta nova concepção hegeliana, *“fatigada das agitações, das paixões imediatas da realidade, a filosofia deve ser deixada livre à contemplação”* (Hyppolite: 1965, pg. 52).

porque é, antes, a conversão do bem, entendido como um mero fim, em efetividade; o momento da individualidade é a realidade do universal" (Hegel: 2008, pg. 274).

No entanto, a narrativa que Hegel nos fornece desta transição do mundo antigo para o mundo moderno, na *Fenomenologia do Espírito*, revela que ela não se deu sem sobressaltos. O desaparecimento de uma certa relação harmoniosa entre o indivíduo e sua Cidade e a concomitante separação entre os mundos do *aquém* e do *além* engendrada pelo cristianismo caracterizariam aquilo que Hegel denominaria como a "consciência infeliz". Esta separação em dois mundos representa a dissolução da religião antiga concebida como pura imanência. Neste sentido, uma das principais questões postas pela filosofia hegeliana seria exatamente como reencontrar esta imanência uma vez experienciada a cisão cristã ou, em outros termos, como repensar a totalidade ética antiga em condições propriamente modernas.

Em termos abstratos, a consciência infeliz significa o reconhecimento da contradição entre a vida humana finita e sua reflexão sobre o infinito, essa "*consciência de si como essência duplicada e somente contraditória*". No pensamento, o homem se eleva ao absoluto ultrapassando o finito, tornando-se, portanto, consciência infinita, mas, ao mesmo tempo, o homem é também consciência finita de si mesmo. "*Essa consciência infeliz, cindida dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra*" (Hegel: 2008, pg. 159). Historicamente manifesta no judaísmo e no cristianismo medieval, a consciência infeliz constitui-se como consciência da infelicidade da vida. Elevando-se acima de sua condição mortal, o homem torna-se o conflito do finito e do infinito, do absoluto e de sua vida cotidiana. Não casualmente, portanto, Hegel identifica a primeira manifestação da consciência infeliz num momento de grande crise histórica, ou seja, na passagem do mundo antigo ao mundo moderno exatamente quando ocorre o desaparecimento da Cidade antiga à medida em que o Império Romano abandona os indivíduos à sua própria particularidade não oferecendo-lhes nada mais que a mera aparência de universalidade através do direito.

A grande marca do mundo moderno seria, portanto, o desenvolvimento da individualidade, fonte da especificidade, mas também dos dramas experienciados pelo homem moderno resultado da consciência cristã que desperta o princípio da subjetividade absoluta. Seu paradoxo encontra-se no fato de que aquilo que lhe é inescapável, ou seja, a sociedade e as instituições políticas, manifestam-se e são percebidas como pura exterioridade, coações contra a qual os indivíduos opõe sua vontade. O Estado constitui-

se como realidade objetiva oposta ao valor absoluto que o indivíduo tem de si mesmo, oposição dramática que a beleza da liberdade da cidade antiga não conheceu. O aparecimento do princípio da subjetividade, deste saber que o indivíduo tem do absoluto de si mesmo, foi o legado do cristianismo ao homem moderno. O desafio, a partir daí, passa a ser o da instituição de uma comunidade política em condições diferentes daquela da polis grega.

2.3 A Revolução Francesa e a liberdade absoluta

É a partir do reconhecimento desta condição trágica da vida moderna que Hegel procura compreender a Revolução Francesa, ou seja, aquele acontecimento histórico que assombrou sua geração e marcou profundamente o próprio pensamento hegeliano. Aliás, o movimento revolucionário francês é considerado o acontecimento histórico moderno por excelência, daí a importância atribuída à sua compreensão, tanto no desvelamento de suas causas na dinâmica do curso do mundo quanto no significado mais profundo do terror revolucionário. Se o mundo moderno se caracteriza pelo individualismo em todas as suas formas, se esta realidade, ainda não plenamente compreendida e experienciada, manifesta-se na angústia do homem moderno a partir da separação entre o Estado e o indivíduo que faz de si mesmo o valor absoluto, a Revolução Francesa, na *Fenomenologia*, seria considerada a tentativa de superar esta cisão na tentativa de retomar o Estado como expressão imediata da vontade dos homens. Empreendimento vão esta tentativa de recompor a Cidade antiga em condições sociais completamente distintas. O resultado não poderia ser outro que a recaída do movimento revolucionário na anarquia e no terror.

O terror revolucionário, portanto, manifesta-se, na leitura hegeliana, como uma tentativa de superação da cisão do mundo cristão em nome de uma ordem política que pudesse se constituir novamente como expressão imediata de cada um. No entanto, tal empreendimento se mostraria incompatível com a existência do individualismo burguês, o que significou, durante o processo revolucionário, que a identidade da vontade particular e da vontade geral, do indivíduo e do Estado, não pôde mais estabelecer-se de forma imediata como no mundo antigo. Permanece na perspectiva hegeliana a concepção de que a liberdade do indivíduo significa elevar-se à vontade geral, participar de uma organização política que o ultrapassa em sua particularidade. Tanto que em sua filosofia do direito essa vontade, que é determinada por si mesma, e, portanto, pela racionalidade,

é tomada como critério fundamental do que é o direito ou como próprio fundamento do direito, da mesma forma que, como o próprio Hegel afirma, Rousseau havia descoberto. Diferentemente da Cidade antiga, no entanto, a identidade entre a particularidade e a universalidade só pode se realizar por meio de mediações que se expressarão na figura do Estado moderno como momento da reconciliação entre o indivíduo e a vontade geral.

Em realidade, Hegel identificaria a prefiguração dos excessos revolucionários na doutrina da autonomia radical principiada por Rousseau e decisivamente elaborada por Kant. Tal doutrina constitui-se como reação à identificação utilitarista do bem com o interesse e da razão com o cálculo pretendendo fundamentar a obrigação e o dever na vontade autônoma. Numa concepção utilitarista, certos fatos naturais em relação aos indivíduos cumprem papel determinante nas decisões destes indivíduos e em relação às obrigações com as quais se responsabilizarão. Em Hobbes, por exemplo, a obrigação política se fundamenta numa decisão de submissão a um soberano ditada pela prudência da preservação da vida, ou seja, no desejo universal de evitar a morte. A pretensão da doutrina da autonomia moral kantiana, por sua vez, seria fugir à esta fundamentação ancorada na natureza e derivar a obrigação exclusivamente da vontade, ou seja, da capacidade da vontade de não ser determinada por qualquer causa que ela mesma não admita.

Como se sabe, Kant havia realizado a distinção entre razão empírica e razão prática pura. Enquanto a primeira constitui o domínio da satisfação das necessidades, a segunda é o domínio da moralidade em que se pratica a autonomia pelo teste de máximas que devem ser universalizáveis, ou seja, a ação racional implica na sujeição dos desejos ao controle da razão devendo poder ser justificada racionalmente. O oposto da autonomia é a heteronomia, ou seja, o caso em que o indivíduo permite ser determinado por um objeto externo ou por um desejo oposto ao dever. Somente uma vontade que opera isenta de qualquer determinação da natureza pode ser considerada como verdadeiramente livre. Neste sentido, a liberdade residiria não apenas na satisfação das necessidades, quaisquer que sejam, mas na ação moral que implica esta sujeição dos desejos ao controle racional e à necessidade de justificá-los sem contradição.

De acordo com Hegel, o drama da degeneração da Revolução Francesa em terror e anarquia se deu exatamente por que ela tentou realizar o princípio da “liberdade absoluta” expressado filosoficamente por Rousseau e Kant. Ao procurar organizar o mundo segundo tal princípio, a revolução pensou o homem como pura vontade, não como vontade particular perseguindo fins privados, mas como vontade geral capaz de se despir

de toda particularidade. Para a liberdade absoluta, *“o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é a vontade universal. E, sem dúvida, não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas é a vontade realmente universal (...)* (Hegel: 2008, pg. 356). Ser livre implicaria a adesão do cidadão, por ele mesmo, à força indivisível da vontade geral configurada na instituição política, no Estado, de tal forma que os homens poderiam ser capazes de substituir seus impulsos particulares e apetites à obediência às leis prescritas por eles mesmos. O povo seria então alçado à condição de Deus que se reconhece imediatamente nas leis e que se constitui como força contra a qual não há medida possível de resistência. Daí porque os democratas e os jacobinos reclamavam a aplicação dos princípios rousseauianos: eles desejavam sancionar eles mesmos a Constituição e as leis, impunham a necessidade da aplicação de referendos e mandatos imperativos, não aceitavam governar através de intermediários ou representantes, reivindicavam o que pensavam constituir governar verdadeiramente (Hyppolite: 1965, pg. 71).

Para Hegel, no entanto, este reencontro imediato entre o universal e o particular pretendido pelos revolucionários franceses não passaria de pura abstração uma vez que ela não considera que o cidadão pensado abstratamente é, na sua realidade, o burguês, ou seja, o homem privado enquanto tal. Ao negligenciar o mundo concreto em que os indivíduos estão absorvidos por seus interesses particulares, às obras de Rousseau e Kant conduziram a Revolução Francesa à um impasse. Com base nelas, a revolução pretendia restabelecer a identidade imediata entre a vontade singular e a vontade geral que só era possível na cidade antiga uma vez que a vontade geral não pode se realizar num todo organizado abstratamente e em realidade cindido em esferas concretas e particulares. Hegel reconhece a importância do processo revolucionário na luta contra toda alienação da vontade, contra toda alienação da consciência de si, mas sua tentativa de conciliar abstratamente particularidade e universalidade conduziria aos excessos revolucionários.⁴⁵

Neste contexto inscreve-se a crítica hegeliana ao Iluminismo de maneira geral. O desastre do terror jacobino deveria ser compreendido, nesta perspectiva, na inadequação essencial do Iluminismo ao pensar o mundo e a sociedade. Ao desenvolvimento do homem como indivíduo racional o Iluminismo acrescenta a certeza de que a racionalidade

⁴⁵ Pode-se inquirir se esta leitura hegeliana faz justiça à Rousseau e Kant. Na verdade, a acusação de que Rousseau e Kant pecariam pela “vacuidade da vontade”, ou seja, por expressar uma concepção de liberdade absoluta parece não fazer justiça a estes dois pensadores. Para uma observação neste sentido ver Taylor (2005, pg. 102).

governa o mundo e de que o pensamento redescobre-se no ser. Ele expressa, portanto, uma nova crença na capacidade quase ilimitada da razão humana em refazer as condições de vida do homem afim de garantir-lhe felicidade e satisfação. A consequência desta percepção inabalável na soberania da razão humana estaria no fato de que ela permanece puramente formal e incapaz de estabelecer conteúdo positivo. Desta forma, o homem coloca-se à missão de reformular o mundo de acordo com a razão, mas se vê incapaz de oferecer um conteúdo positivo à este empreendimento, ou seja, instituir um plano específico como plano realmente determinado pela razão. Esta seria a crítica hegeliana à engenharia social utilitarista e sua pretensão de produzir uma ordem da felicidade a partir daquilo que os homens desejam. Na verdade, o critério do desejo não se mostra suficiente para desenvolver um plano de ação social racional uma vez que são intensamente variados e contraditórios entre as pessoas e em cada pessoa. Como consequência, o conflito moral pode sempre irromper tornando necessário o estabelecimento de algum critério de valor que torne bom um determinado desejo (Taylor: 2005, pg. 130).

Em relação à ética da utilidade, a doutrina da vontade geral avança ao perceber que os desejos dos homens precisam atingir objetivos comuns para se tornarem reais no mundo. Isto significa que eles devem ser integrados mediante os critérios de uma comunidade entendida como realidade autosubsistente de tal forma que os desejos a serem perseguidos se mostrem como verdadeiramente gerais (Taylor: 2005, pg. 132). Nesta perspectiva, assim analisa Hegel, o homem molda sua sociedade de acordo com a razão ao fundá-la na vontade geral, naquilo que se aplica a todos e que é imperativo a todos. No entanto, também a ética da vontade geral, como até então concebida por Rousseau e Kant, seria incapaz de desenvolver um conteúdo, um conjunto de objetivos com base na razão uma vez que ela permaneceria centrada na vontade livre e racional do homem sem situá-la corretamente na realidade do mundo. Neste sentido, a ética da vontade geral, da universalidade formal, permaneceria vazia.

O significado mais profundo da Revolução Francesa estaria no fato de que ela procurou realizar esta vontade geral vazia na realidade histórica. Ela representou uma tentativa de refazer a sociedade em consonância com os ditames da razão sem qualquer fundamento na autoridade ou no desenvolvimento do Espírito do mundo, pretendeu que os homens reformulassem as coisas com base numa noção de liberdade irrestrita e incondicionada que constituiria o que se poderia chamar de “liberdade absoluta”. O grande problema é que esta noção de liberdade vazia de sentido se torna incapaz de

reconstruir, ela pode destruir o antigo regime sem propor algo novo em seu lugar. Ela está, portanto, permanentemente presa ao seu momento negativo e destrutivo, fúria destruidora que com o tempo se volta contra suas próprias criações desembocando então no terror.

O destino trágico da revolução estaria inscrito no fato de que a liberdade absoluta rejeita todo tipo de articulação que não seja fruto da vontade autônoma e da soberania do povo liberta de toda noção de autoridade em que os homens pudessem novamente se vincular ao universal. *“Essa substância indivisa da liberdade absoluta se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa opor resistência”* (Hegel: 2008, pg. 347). As noções abstratas de igualdade e soberania popular tornariam ilegítimas e artificiais as instituições políticas e a própria sociedade. Toda representação política dos corpos intermediários, das mediações entre a instituição política e a realidade do lugar social dos indivíduos foi varrida pelo ímpeto revolucionário que visava estabelecer a plena igualdade. *“Nessa liberdade absoluta são assim eliminados todos os 'estados' que são a potência espiritual em que o todo se organiza”* (Hegel: 2008, pg. 347). Na leitura hegeliana, a concepção da liberdade absoluta requereria uma noção de unanimidade da vontade real dos indivíduos de tal forma que a única forma de reconciliar tal exigência com a vida em sociedade seria por meio da participação total em que todas as formas de representação se tornariam ilegítimas.

Neste sentido, a fúria destruidora liberada durante a revolução decorreria de uma concepção de liberdade absoluta que rejeita toda estrutura que não esteja fundada numa vontade abstratamente concebida. *“A vontade universal se adentra em si, e é a vontade singular, a que se contrapõe a lei e obra universal. Mas essa consciência singular é, por igual, imediatamente cônica de si mesma como vontade universal”* (Hegel: 2008, pg. 349). Ela não aceita, portanto, se conciliar com qualquer diferenciação articulada da sociedade. Tomando o princípio da plena igualdade, o trabalho da revolução, assim analisa Hegel, foi estabelecer a máxima homogeneidade como forma de forjar a absoluta identidade entre os cidadãos. Diante da necessidade de realizar a soberania do povo, tornava-se necessária a exclusão de qualquer diferenciação que pudesse acarretar diferentes relações com o processo decisório. Daí o estabelecimento de uma abstração do cidadão universal em contraste com a realidade do homem moderno absorvido por seu lugar social e pelos interesses privados do grupo ao qual pertence especificamente na sociedade. *“Todas essas determinações estão perdidas na perda que o Si experimenta na liberdade absoluta: sua negação é a morte, carente de sentido, o puro terror do negativo,*

que nele nada tem de positivo, nada que dê conteúdo” (Hegel: 2008, pg. 359). Em outros termos, isto significa a rejeição, por parte do princípio da liberdade absoluta, de toda diferenciação política da sociedade em estamentos ou de grupos sociais identificados por suas maneiras de viver que pudessem se relacionar de modo diferente com a estrutura política da sociedade.

Essa busca vã de uma homogeneidade incompatível com a realidade da sociedade moderna seria alimentada por uma busca igualmente vã do estabelecimento daquilo que poderia ser identificado com uma plena democracia. Na perspectiva hegeliana, a democracia era possível no mundo antigo porque a vida pública e a vida privada não se opunham verdadeiramente de tal forma que os cidadãos poderiam constituir a liberdade imediata através da vontade geral. Diferentemente, na sociedade moderna o indivíduo é livre para buscar seu interesse privado tornando a democracia incompatível com os novos tempos uma vez que ela corre sempre o risco de dissolver o Estado no turbilhão dos interesses privados. Esta teria sido uma das lições deixadas pela Revolução Francesa. Ao eliminar politicamente todos os corpos intermediários só restou à sociedade francesa a presença da vontade particular e da vontade geral. O domínio do particularismo intrínseco à modernidade gerou a anarquia enquanto a tentativa do governo de forjar a democracia levou ao terror.

É por se mostrar hostil à todo tipo de articulação entre os indivíduos que a revolução será incapaz de erguer uma nova sociedade a partir das ruínas daquela que ela destruiu. Presa em seu momento negativo, a liberdade absoluta canaliza todas as suas energias para a contínua destruição. *“Assim, a liberdade absoluta não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o agir negativo; é apenas a fúria do desvanecer”*. (Hegel: 2008, pg. 348). Neste sentido, o terror não é produto casual das aspirações dos revolucionários radicais. A demanda por uma liberdade absoluta, vazia de conteúdo, predominante no evento revolucionário, se expressa politicamente na recusa de qualquer estrutura diferenciada de autoridade que não permite o estabelecimento de uma nova ordem. Uma vez destruído o regime anterior, a lógica destrutiva revolucionária se volta contra o que ela própria criou. O desejo de efetivar a participação total e completa, mesmo se mostrando impossível nas condições modernas, alimenta a perseguição contra aqueles grupos acusados de facciosos, de atentar contra a vontade geral. *“O que se chama governo é apenas a facção vitoriosa, e no fato mesmo de ser facção, reside a necessidade de sua queda”* (Hegel: 2008, pg. 351). O grupo no poder, ele próprio facção,

afirma-se como personificação da vontade geral que deve se impor contra a particularidade.

De acordo com a análise hegeliana, portanto, a Revolução Francesa se configura como momento culminante do Iluminismo, a realização histórica de seus méritos e contradições. O mérito do Iluminismo foi ter descortinado o fato de que o homem é o portador da vontade racional que precisa se efetivar na história. Neste sentido, ele esvaziou de legitimidade todas as fontes transcendentais e tradicionais de poder uma vez que qualquer ordem política a partir de então precisa ter nos sujeitos conscientes o seu princípio fundante. Esta perspectiva possui implicações importantes para a compreensão da política e da atividade dos homens de maneira geral. A partir do Iluminismo, os fins da ação política só alcançam legitimidade se podem ser entendidos como expressão da vontade dos sujeitos que devem enxergar a eles próprios como fonte da própria autoridade. Neste sentido, o Iluminismo desmistifica não apenas a natureza como a própria autoridade política tradicional. Os padrões ético-políticos que sustentam as novas estruturas políticas não podem mais derivar da suposição de uma ordem natural fixa, mas da concepção do sujeito racional e de seus propósitos de tal forma que a liberdade se torna o principal fundamento. Seu drama, no entanto, foi não ter sido capaz de oferecer um conteúdo concreto à esta vontade e, portanto, ter se restringido ao momento da pura negatividade.

2.4 Vontade e liberdade situada

Hegel apontaria este tipo de problema na concepção da autonomia radical de Kant. Seu erro teria sido considerar os padrões do querer como atemporais quando, na verdade, eles estão inseridos numa dinâmica histórica do desenvolvimento da razão. Como consequência, a filosofia kantiana não conseguiria articular a moralidade interior do sujeito racional com as práticas exteriores e nem articular as instituições e os efeitos da liberdade na vida ética em que a autonomia encontra concretude. Em lugar desta suposta concepção atemporal, Hegel destacaria a historicidade do querer no momento de sua particularidade. Na concepção hegeliana, o momento da particularidade da vontade se insere num determinado contexto que disponibiliza fontes possíveis do querer à

consciência que quer e termina por constituir uma identidade historicamente estruturada dos sujeitos (Moggach: 2010, pg. 26). Desta maneira, afirma-se que nos contextos históricos específicos certas concepções do eu e do mundo estão disponíveis aos indivíduos e os capacitam para determinadas experiências ao mesmo tempo em que impedem outras.

Afirmar o caráter histórico do querer implica, portanto, em conceber que a universalidade da vontade não é absoluta, uma vez que ela se relaciona à um conjunto de objetos disponíveis num determinado contexto e época. O indivíduo não pode querer qualquer coisa já que o conteúdo possível do seu querer está determinado num horizonte histórico específico. No entanto, Hegel não quer dizer com isto que os sujeitos são pura determinação de sua particularidade. Pelo contrário, os sujeitos podem abstrair-se de sua particularidade e julgá-la criticamente. A particularidade restringe o indivíduo mas não os força a agir de determinada maneira, caso contrário configuraria uma violação da autonomia. Os indivíduos não são, portanto, determinados pela particularidade embora possam permitir que ela os determinem. Neste último caso, no entanto, agirão de modo heterônomo, ou seja, sob a influência de uma causa alheia à sua própria vontade.

De acordo com Hegel, a partir desta perspectiva poder-se-ia compreender o problema de Hobbes e do liberalismo posterior que o seguirá na concepção da liberdade negativa como ausência de interferência. Conceber a liberdade como ausência de impedimento entre o sujeito e o objeto de seu desejo é insuficiente para determinar a autonomia deste sujeito já que se torna necessário compreender a partir de que princípios tais desejos se justificam racionalmente. Isto significa que a liberdade hobbesiana não se pauta pela autonomia. Na verdade, ela permanece circunscrita à condição de heteronomia já que a vontade hobbesiana é percebida como determinada por um objeto empírico externo à própria vontade.

Em complemento à esta crítica da heteronomia, Hegel rejeitaria o princípio atomístico segundo o qual a liberdade consiste na indeterminação do indivíduo ou no fato de que ele possa fazer escolhas. De acordo com esta concepção, o indivíduo é considerado livre mesmo antes de se decidir comprometer com um determinado fim ou ação. Na concepção hegeliana, por sua vez, a dimensão da individualidade consiste num momento de decisão, num investimento consciente da vontade numa particularidade e na exclusão de outras possibilidades, em outros termos, “numa relação ativa e voluntária entre a autoconsciência e o mundo” (Moggach: 2010, pg. 27). A universalidade adquire concretude na escolha e representação de si mesmo num conteúdo particular que, desta

forma, deixa de ser simplesmente dado e é aceito conscientemente. Desta forma, antes de poder ser concebida como a possibilidade de escolha, a liberdade consiste na resolução, na autolimitação escolhida que situa o indivíduo no mundo.

Liberdade para Hegel é, portanto, liberdade situada.⁴⁶ Neste ponto, podemos nos recordar das críticas feitas por Sandel (1984) e Spitz (1995) à concepção do sujeito do liberalismo político.⁴⁷ A prioridade do justo sobre o bem implicaria numa concepção de um sujeito distinto e anterior aos valores e finalidades escolhidos por ele, ou seja, pressupõe a existência de um “eu” que não está situado, inserido numa situação concreta. Desta forma, o liberalismo político seria solidário da idéia de que a liberdade dos sujeitos existe anteriormente às escolhas feitas por ele, de que sua identidade não depende dos valores por ele escolhido e compartilhado com outros. Neste sentido, a percepção liberal não alcançaria toda uma compreensão intersubjetiva do “eu” que deveria ser compreendido também a partir do fato de que ele escolhe compartilhar determinadas aspirações com outros. Diferentemente, seria necessário admitir que uma determinada concepção do bem, partilhada com outros, exerce influência decisiva na constituição do sujeito. É a partir desta concepção do sujeito que a tradição republicana pode elaborar a questão da identidade do corpo político, uma vez que os indivíduos podem ser pensados como compartilhando livremente um conjunto de valores e princípios civilizatórios que forjam o próprio corpo político e seu mundo social. A liberdade republicana, portanto, também tem que ser situada na medida em que a liberdade do indivíduo está intrinsecamente vinculada à liberdade de outros cidadãos que compõe sua comunidade política.

Este é, portanto, um elemento republicano fundamental da teoria da liberdade hegeliana. O indivíduo é livre ao se situar no mundo concreto, ao se particularizar. A liberdade não se define pela faculdade de poder fazer escolhas, mas as próprias escolhas feitas constituem elementos definidores das identidades dos sujeitos que se constroem no mundo ao externalizar sua vontade. Recusando toda determinação exterior e interior, tomando consciência de si mesmo como da negatividade livre e da liberdade negadora, ou seja, tomando consciência de sua capacidade para recusar determinadas opções em benefício de outras, o indivíduo encontra, na própria negatividade, uma nova positividade. Ele nega para pôr, ele é liberdade absoluta para se determinar a algo em particular,

⁴⁶ Segundo Weil (2011) a idéia da “liberdade situada” tem origens remotas na filosofia, mas só foi plenamente elaborada e redescoberta por Hegel em virtude da formulação de uma liberdade fora de uma situação concreta a partir do acosmismo de fundo moral de Kant.

⁴⁷ A aproximação entre Hegel e pensadores identificados com o “comunitarismo” na filosofia norte americana não é gratuita. Kaufman (1997, pg. 69), por exemplo, aponta o trabalho de Hegel como inspiração para muitos teóricos comunitaristas contemporâneos.

recusa algo para escolher outro sempre certo de poder negar o que acaba de escolher, mas também sempre se determinando por esse novo ato de liberdade (Weil: 2011, pg. 39). A vontade livre é aquela que necessariamente dá a si um conteúdo, só quando se dá seu conteúdo é que a vontade realiza a liberdade. Enquanto este conteúdo não for determinado pela vontade, enquanto for simplesmente aceito ao acaso das preferências individuais arbitrárias, a vontade permanecerá na imediatividade de buscar seu objeto de forma natural. Para se tornar realmente livre, é necessário que ela se mediatize pela razão que age, em outros termos, que ela seja mediatizada pela organização consciente da vida em comum.

Desta maneira, a concepção hegeliana afirma a noção de que a vontade livre só pode se satisfazer no entendimento de que ela busca a liberdade numa organização racional e universal da liberdade. A vontade que é livre não é livre somente para si mesma, o que significa que a liberdade concreta não é o arbitrário do indivíduo impossível de ser realizado. O indivíduo é livre na medida em que quer a liberdade do homem numa comunidade livre e possa, por meio dela, reconhecer o que é o justo e o bem. Em outros termos, Hegel só concebe uma moral concreta numa situação concreta uma vez que é preciso que a vontade compreenda o que o bem é, que a liberdade exista objetivamente no mundo, enfim, que a vontade e o bem se reconheçam de fato realizados no mundo, naquilo que Hegel chamaria de *eticidade* (*sittlichkeit*) que compreende “*a vida moral histórica, o costume, esse totum de regras, de valores, de atitudes, de reações típicas que forma o que para nós leva os nomes de tradição e civilização*” (Weil: 2011, pg. 48).⁴⁸

A eticidade, portanto, diz respeito às obrigações morais que um indivíduo possui em relação a uma comunidade da qual faz parte. Estas obrigações baseiam-se em normas e usos estabelecidos que impelem os indivíduos a realizar o que existe na sua vida em comunidade de tal forma que se poderia afirmar que os indivíduos são o que são por seu pertencimento a uma determinada comunidade. A eticidade se expressa no mundo da cultura, esta que molda a experiência privada do indivíduo e constitui sua experiência pública que, por sua vez, interage profundamente com sua vida privada. Neste sentido, a eticidade envolve uma determinada concepção do homem e de sua relação com a sociedade, a expressão de um conjunto de idéias compartilhadas que se

⁴⁸ Com a descoberta da eticidade Hegel pretende superar o dilema da vacuidade da vontade que ele atribui a Kant. É interessante notar, no entanto, que sua metafísica pretende resolver este dilema afirmando que se a substância da vontade é a razão e se a vontade só é livre quando segue sua própria razão, então a razão revela-se como sendo não apenas do homem, mas do *Geist*, do espírito cósmico que põe o mundo. Isto significaria reconhecer que o mundo não está simplesmente sujeito à pura criação da vontade humana.

tornam princípios civilizatórios. Tais idéias são comuns aos membros de uma sociedade por se apresentarem como amplamente inseridas em sua vida coletiva, por aparecerem nas práticas e instituições que pertencem à sociedade de maneira mais geral. Interessante que estas práticas e instituições são sustentadas por meio da ação dos próprios indivíduos, eles as produzem através de sua atividade de tal forma que compõem a vida pública de uma determinada sociedade.

Notemos que a noção hegeliana de que os homens alcançam sua mais completa existência moral como membros de uma comunidade recusa a teoria contratualista do direito natural bem como a concepção utilitarista da sociedade como instrumento da felicidade geral. Situar a eticidade no mais alto grau da vida moral implica uma noção da sociedade como uma vida em comunidade mais ampla em que esta é vista também como meta dos indivíduos. Da mesma forma, Hegel nega que o Estado exista somente para os indivíduos, ou seja, rejeita a concepção utilitarista de que o Estado possua apenas uma função instrumental uma vez que o Estado não é algo abstrato e nem contrário aos cidadãos. Antes, os cidadãos são momentos dele, como num organismo vivo no qual nenhum membro pode ser definido como fim ou meio.

2.5 A eticidade e o Jusnaturalismo

Nos textos de Iena Hegel desenvolveria, portanto, sua doutrina da eticidade e sua crítica ao método e à estrutura do jusnaturalismo, contaminada que seria pelas inconsistências do princípio atomístico e da determinação arbitrária da natureza humana. Tal desenvolvimento partiria de seu artigo intitulado *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1803) e culminaria em *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), obra que será o principal objeto crítico de Marx. No primeiro artigo, Hegel já apresenta seu método especulativo, embora ainda não tenha elaborado sua filosofia do Espírito (Muller: 2002, pg. 119). Em consonância com seu sentido especulativo, o texto hegeliano pretende a suprassunção do direito natural, ou seja, dissolver as teses apresentadas nesta doutrina enfatizando suas inconsistências mas, ao mesmo tempo, realizando aqueles princípios que devem ser preservados como conteúdo. Desta forma, a crítica especulativa não pretende a pura negação de seu objeto uma vez que a crítica exterior preserva aquilo que deve ser negado positivamente. Ao invés disto, a crítica especulativa objetiva apresentar a verdade de seu objeto a partir da qual seu erro possa ser desvelado.

Neste sentido, o trabalho proposto por Hegel no ensaio sobre o direito natural é o de fazer com que a filosofia assuma a missão de oferecer unidade lógica ao sistema da ciência jurídica. Isto diante das insuficiências apresentadas pela ciência do direito natural em realizá-la nas suas duas doutrinas constitutivas, o empirismo e o formalismo. Hegel identifica o empirismo no contratualismo de Hobbes e o formalismo na filosofia moral de Kant. A tese hegeliana é a de que tanto o empirismo hobbesiano quanto o formalismo kantiano incorreriam no erro de pressupor categoricamente a existência do indivíduo como elemento fundamental de sua doutrina do direito. Em outros termos, ambas as doutrinas partiriam de pressupostos atomísticos para conceber a vida em sociedade. Assim procedendo, nenhuma delas teria conseguido dotar as ciências jurídicas de uma unidade racional capaz de alcançar o verdadeiro conceito do direito.

O empirismo ou a maneira empírica de tratar cientificamente o direito, identificado, portanto, no contratualismo de Hobbes, Locke e Rousseau, tomaria as coisas observáveis como objeto de estudo, descobrindo nelas uma multiplicidade de fatos. Uma vez que a observação empírica não seria capaz de distinguir o acidental do necessário e, a partir daí, tomar um critério universal que fundamente e unifique a multiplicidade destes fatos, o empirismo elege arbitrariamente, em cada momento, um fato que lhe parece mais relevante, portanto, *“falta, em primeiro lugar ao empirismo, todo critério a respeito do lugar onde passaria o limite entre o contingente e o necessário (...)”* (Hegel: 2007, pg. 46). O empirismo opera por *“separar uma determinidade qualquer, e olhá-la como a essência da relação; mas, precisamente por aí, a totalidade do orgânico não é alcançada, e o resto deste, excluído desta determinidade escolhida (...)”*. Assim, por exemplo, *“para conhecer a relação constitutiva do matrimônio, põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens, e é a partir de tal determinidade que, enquanto o essencial, é erigido em lei, que a relação orgânica toda inteira é manchada”* (Hegel: 2007, pg. 41). É este método inconsistente e arbitrário que Hegel recusa no empirismo, ainda mais porque este método não compreende o direito numa totalidade orgânica. As determinantes de um fato, ao invés de serem tomadas num todo orgânico, são isoladas de tal forma que uma delas é alçada à condição de essência do todo.

É o caso da noção de estado de natureza, da qual o jusnaturalismo fez amplo uso. Tomado como aquele elemento que poderia unificar as diferentes determinidades do direito, não foi possível à noção de estado de natureza cumprir tal papel, uma vez que ele próprio é definido de diferentes formas por aqueles que lançaram mão de seu uso. Desta forma, o próprio elemento racional que deveria estabilizar numa unidade os diferentes

elementos do fenômeno jurídico é, ele mesmo, exposto a instabilidade e variação. Mais uma vez, a crítica hegeliana à maneira empírica de tratar o direito natural vislumbra a perspectiva de desenvolvimento de uma filosofia política capaz de entender o fenômeno jurídico inserido numa totalidade orgânica, ou seja, numa concepção de uma sociedade integrada eticamente por cidadãos livres.

A crítica hegeliana à doutrina formalista, por sua vez, aponta o fato de que este método partiria da pura abstração, da infinitude pura e vazia de experiência para depois ter de tomar uma determinação empírica arbitrariamente como fundamento. Neste sentido, a ciência formalista do direito natural, identificada principalmente em Kant e Ficht, não parte de fatos jurídicos como um conjunto de leis, por exemplo. *“Kant – este que expôs esta abstração do conceito na sua pureza absoluta – reconhece muito bem que toda a matéria da lei falta à razão prática e que esta não pode erigir em lei suprema nada mais que a aptidão da máxima do livre arbítrio”* (Hegel: 2007, pg. 61). Seu ponto de partida é a vontade pura, não situada no mundo, não determinada, *“a essência da vontade pura e da razão prática pura é que seja feita abstração de todo conteúdo”* e que buscará na coerção seu fundamento empírico escolhido arbitrariamente (Hegel: 2007, pg. 62). O formalismo, portanto, posiciona o imperativo categórico como lei, mas como a lei precisa se materializar como força que obriga a algo concretamente, ela precisa preencher com conteúdo empírico aquela lei universal, *“é necessário que seja posta uma matéria qualquer, uma determinidade, que constitua o conteúdo da lei (...)”*. Acontece que *“esta lei fundamental da razão prática pura expressa uma determinidade qualquer, que constitui o conteúdo da máxima da vontade particular, deve ser posta como um conceito, como um universal* (Hegel: 2007, pg. 63). Desta maneira, o formalismo sofre do mesmo mal da arbitrariedade encontrada no empirismo.

Na leitura hegeliana o formalismo estabeleceria uma oposição entre a autoconsciência pura e a consciência real, entre a liberdade universal de todos e a liberdade singular. Tais oposições se resolveriam com o recurso à coerção que termina também por estabelecer arbitrariamente em cada situação o que é o direito. Como consequência, o atributo fundamental requerido para toda norma, para que ela se torne direito, será que ela inclua o recurso à coação com a garantia da ordem política. Para Hegel, a concepção do direito enquanto coerção permanece incapaz de estabelecer uma ligação orgânica entre os indivíduos que está na base da verdadeira unidade social e política e que permite a elevação da singularidade à universalidade ética. O direito natural formalista configuraria, portanto, uma universalização abstrata da realidade ao

reduzir o conteúdo do direito ao conteúdo da moral para depois pensar o sujeito atomizado que determinará o conteúdo moralizado do direito. Assim procedendo, aponta Hegel, ao escolher um conteúdo empírico na pura contingência, a normatividade é exposta mais uma vez à arbitrariedade da vontade individual.

Neste sentido, interessa a Hegel demonstrar que a noção da coerção como base do direito e da própria sociabilidade não tem realidade última, em relação à totalidade ética ela é uma determinação derivada, incapaz de explicar a unidade orgânica da comunidade ética em seu fundamento (Muller: 2002, pg. 125). Como ela só estabelece uma relação formal e exterior entre a liberdade universal e a liberdade singular, não se torna possível compreender a verdadeira unidade da vida ética ou, em outros termos, a coerção não é suficiente para explicar o fundamento da sociabilidade. Se a coerção é universal e se toda vontade singular depende de ser coagida e se todo poder de coerção é sempre passível de ulterior poder de coerção, numa contínua progressão, então torna-se impossível explicar como a vontade da comunidade se torna real no poder executivo que é a fonte da coerção, ou seja, *“como fazer para que, necessariamente, esta vontade universal seja real nos sujeitos que são os órgãos e seus administradores?”*. Isto significa que, se a organização e atuação eficiente do Estado baseia-se na universalização da coerção recíproca entre os indivíduos, restam duas alternativas: ou ela incide num progresso ao infinito de relações coercitivas ou ela implica um ponto inicial e supremo de coerção que não é, ele mesmo, coagido. *“É preciso que haja um ponto positivo supremo, a partir do qual começa a coerção, segundo o conceito da liberdade universal; mas este ponto deve ser necessariamente, como todos, coagido a isto que coage”*. Isto porque qualquer ponto neste sistema que não fosse coagido *“colocar-se-ia fora do princípio e seria transcendente”* (Hegel: 2007, pg. 74). Em ambas as situações, como aponta Hegel, sobram problemas lógicos a serem resolvidos.

Em outro sentido pleno de significado, a crítica hegeliana pretende denunciar a chamada privatização do direito dos modernos expressa tanto pela doutrina empirista quanto pela formalista. Tal privatização, de consequências políticas das mais importantes, se manifesta, em primeiro lugar, pela subordinação do direito público ao direito privado em que o direito público passa à condição de instrumento para a realização do direito privado dos indivíduos. Outra manifestação desta sobreposição do direito privado sobre o público evidencia-se na própria idéia do contrato como instrumento de fundação do Estado. *“A forma de uma relação subordinada tal como o contrato introduziu-se à força na majestade absoluta da totalidade ética (...) como uma relação de prestação recíproca, e através de*

tais relações, que estão inteiramente no finito, a Idéia e a majestade absoluta têm sido imediatamente aniquiladas” (Hegel: 2007, pg. 123). Acontece que o contrato é um instituto eminentemente privado. Uma ordem política que se percebe como fruto de um contrato privado pensa a esfera pública instrumentalmente aos interesses dos indivíduos, como se estes fossem a única base legítima para o Estado e como se os interesses constituíssem fundamento suficiente para explicar e gerar sociabilidade.

Hegel não pretende simplesmente negar o direito privado. Na verdade, sua reação se dá contra aquelas posturas doutrinárias que pretendem fazer do direito privado a categoria fundamental do sistema jurídico e, por consequência, não alcançam a compreensão da realidade numa totalidade que precede suas partes. Como consequência, as doutrinas modernas do direito natural elaboram o conceito do direito externamente à racionalidade concreta e histórica do próprio direito. Diferentemente, Hegel pretende conceber a doutrina do direito natural em íntima relação com a eticidade de um povo, ou seja, enfatizando como a dinâmica dos direitos e dos deveres são condicionadas historicamente pelos costumes e tradições típicas da vida ética de um povo. Esta nova forma de compreensão dos direitos naturais chega a ser associada ao pensamento político dos gregos. Isto exatamente pelo fato de que Hegel estabelece a conexão entre o direito natural e a comunidade ética, no sentido aristotélico. Assim, um princípio básico formal se articula a um sistema de direitos e deveres historicamente concreto que constitui o conteúdo objetivo racional do direito natural.

Para o direito, portanto, a eticidade constitui o conceito e sua efetivação, desenvolvido na lógica da própria história. A eticidade desenvolve-se e consolida-se paulatinamente, a cada momento histórico, nas figuras concretas dos povos. Em cada povo que se sucede historicamente estão contidas a multiplicidade dos fatos jurídicos, e é o conceito de povo enquanto comunidade ética que atribui sentido e unidade a estes fatos. Por isto, o verdadeiro caráter do direito positivo revela-se também na vida da comunidade ética já que as leis positivas constituem o aspecto formal da vida desta comunidade.

As necessidades físicas dos indivíduos engendram a economia de um povo, o sistema das necessidades que se constitui como um sistema de dependências recíprocas onde aparece a questão da propriedade e do comércio. O desenvolvimento deste sistema, no entanto, também não desconsidera sua relação com o todo, não se estabelece como é sozinho. Neste artigo sobre o direito natural, Hegel afirma a diferenciação da totalidade ética em eticidade absoluta e eticidade relativa. A primeira

constituiria a interdependência universal dos indivíduos que abrange todas as relações no interior do todo ético político, ou seja, a esfera público-política. A eticidade relativa abrangeria a esfera da economia política e da legitimação jurídica da sua base que é a propriedade privada.

Pensado em sua totalidade ética, cada indivíduo, por sua vez, constitui uma realidade que congrega a realidade de seu povo. A vida ética é imediatamente a vida do indivíduo singular ao mesmo tempo em que o indivíduo e suas particularidades contribuem para a construção da cultura de seu próprio povo, ou seja, *“a singularidade pura é imediatamente vida ética do indivíduo singular, e, inversamente, a essência da vida ética do indivíduo singular é, sem reserva, a vida ética absoluta real (...) a vida ética do indivíduo singular é uma pulsação do sistema inteiro, e o próprio sistema inteiro* (Hegel: 2007, pg. 107). Por um lado, as particularidades pertencem à esfera subjetiva do sujeito e compõem o domínio da moral. Por outro lado, as normas objetivas que todo indivíduo encontra como dadas em sua comunidade e às quais se submete compõem o direito natural. Um direito é natural, portanto, porque encontra-se previamente estabelecido, antes mesmo que o indivíduo participe de sua criação. Desta forma, a moralidade subjetiva e o direito natural objetivo, ou seja, a vida privada e a vida pública dos indivíduos são entendidas por Hegel como estabelecendo uma relação dialética. A vida moral de cada indivíduo nutre a vida de sua comunidade ao mesmo tempo em que a eticidade de seu povo, que possui no direito um dos seus elementos constitutivos, alimenta a moralidade dos indivíduos.

Na análise hegeliana, este processo dialético se realiza por meio da educação. Pela educação a moral individual é incorporada à vida da comunidade ética e as normas do direito, por sua vez, se incorporam ao cotidiano do indivíduo transformando-se em direito positivo. Daí a compreensão de que o direito de um povo é um amálgama da moralidade e do direito natural efetivamente vivido que se consubstancia num direito real, aquele que Hegel afirma constituir a substância ética de um povo. Neste sentido, a expressão máxima da eticidade de um povo é seu sistema de legislação já que suas leis refletem a realidade ética deste povo, ou seja, os costumes e os hábitos desta sociedade específica. Nas palavras do próprio Hegel, *“(...) na identidade que foi tratada, é preciso representar-se também na forma da universalidade e do conhecimento enquanto sistema da legislação de tal sorte que este sistema expresse, plenamente, a realidade ou os costumes éticos vivos* (Hegel: 2007, pg. 111).

2.6 Liberdade expressiva, liberdade republicana: para além da sociedade civil liberal na filosofia do direito

Neste artigo sobre o direito natural estariam lançadas, portanto, as bases do pensamento hegeliano sobre a vida ética. Esta culminaria na sua obra de plena maturidade: *Princípios de Filosofia do direito*, obra contra a qual Marx, ainda em sua juventude, direcionaria sua crítica ainda num momento de formação de seu pensamento. Assim como para os contratualistas, também para Hegel o direito dos indivíduos aceitarem livre e consensualmente a obrigação política realiza-se por meio da institucionalização do Estado de direito moderno entendido como a regulação da vida social por normas gerais instituídas publicamente. Neste sentido, “as normas da personalidade” constituem o ponto de partida de sua filosofia do direito, já que a reivindicação universal e inalienável de cada indivíduo ser reconhecido enquanto pessoa constitui um dos fundamentos do sistema legal moderno, enfim, “*é a personalidade principalmente que contém a capacidade do direito e constitui o fundamento do direito abstrato, por conseguinte, formal. O imperativo do direito formal é: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas*”.⁴⁹

No entanto, diferentemente dos contratualistas, a filosofia política hegeliana não define o direito inalienável da personalidade como naturalmente dado nem como *a priori* da racionalidade humana. Surgido do curso de um processo histórico universal, o direito do indivíduo de ser reconhecido enquanto pessoa não define a propriedade privada dos indivíduos autônomos. O homem enquanto espécie detém o direito universal de “*situar a sua vontade em qualquer coisa*”, o que determina “*o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas*”.⁵⁰ No entanto, os indivíduos estão sempre envolvidos em relações sociais com outros indivíduos e são estas relações recíprocas que legitimam o direito das pessoas de se apropriar das coisas. Por isto o direito á propriedade não é natural, pensado como algo fora do processo histórico, mas é algo recente, fruto do desenvolvimento da liberdade subjetiva “*numa parte, aliás, pequena da humanidade*”. “*Só desde ontem, e pode dizer-se esporadicamente, é que a liberdade da propriedade é*

⁴⁹ HEGEL, G. W. F. *Elements of philosophy of right*. Cambridge, Cambridge University press: 1991.. § 36, pg. 40.

⁵⁰ HEGEL, G.W.F. Op. Cit. § 44, pg. 46.

reconhecida como um princípio".⁵¹ Trabalhar constitui uma forma de apropriação, ou seja, uma maneira do sujeito se relacionar com a objetividade, mas, tomar posse efetiva confere o título de propriedade apenas ao indivíduo inserido em relações sociais capazes de legitimar este ato. Desta forma, analisando-se as relações de propriedade enquanto comportamento dos indivíduos em um contexto social, o mito contratualista da relação primordial entre o sujeito e o objeto deve ser substituído por indivíduos interagindo por meio de uma forma de apropriação constituído desde sempre por significados políticos. Para indivíduos que constituem uma comunidade, o objeto da propriedade serve como meio no qual e pelo qual tal reconhecimento adquire significado público.

A relação contratual moderna é composta de três elementos principais: a livre iniciativa das partes contratantes, seu consenso e acordo mútuo e o objeto externo em torno do qual a transferência ocorre. O contrato não pode gerar as condições de sua própria validade e pressupõe normas e regras cujo cumprimento confere validade à transação contratual. Em primeiro lugar as transações contratuais pressupõem a capacidade dos indivíduos serem reconhecidos como seres portadores de direitos. Apenas quando os indivíduos são reconhecidos como pessoas pode a sua livre iniciativa resultar em transações mútuas. Em segundo lugar, transações contratuais envolvem a transferência dos direitos sobre a propriedade, o que significa que o contrato não pode, portanto, ser a base da sociabilidade humana. Antes, o próprio contrato pressupõe relações sociais de reconhecimento mútuo. A própria possibilidade do contrato resulta da livre iniciativa de partes, cada qual reconhecida como pessoa legal, capaz, portanto, de transferir direitos de propriedade de acordo com procedimentos formais. Para tanto, valores referentes a segurança da propriedade e ao gozo de mercadorias devem ser universalizados e as relações no interior da comunidade ética devem ser definidas pelas normas legais da igualdade entre os indivíduos. Cada indivíduo deve esperar do outro o que o outro espera dele, ou seja, a mútua transferência de direitos de propriedade.⁵² A igualdade entre indivíduos proprietários, como já se observou, fruto de um determinado processo histórico, é assim pressuposta. *"O contrato supõe que os contratantes se reconheçam como pessoas e proprietários; como se trata de uma relação do espírito objetivo, nela está já contido e suposto o fator de validade"*.⁵³

⁵¹ HEGEL, G.W.F. Op. Cit. pg. 61.

⁵² Esta discussão encontra-se em BENHABIB, Seyla. *Obligations, contracts and exchanges*. In: PELCZYNSKI, Z.A. *The State and Civil Society. Studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

⁵³ HEGEL, G.W.F. Op. Cit. pg. 70.

Com este movimento Hegel atinge o cerne da concepção atomística da sociedade associada ao liberalismo. Desnuda a incoerência de uma noção do indivíduo que não o situe em determinadas condições sociais e políticas recolocando a necessidade de se pensar o poder político como momento instituinte do social. O indivíduo juridicamente configurado como portador de direitos e apto a contratar só possui existência real depois de estabelecido uma determinada ordem política que o reconheça como tal. Somente após a fundação de determinadas relações políticas se estipulam regulações específicas que tornam possível se referir a um indivíduo como sujeito de direitos e deveres.

Portanto, Hegel não desconhece a categoria do contrato, mas revela que ele só é possível no interior de determinadas relações sociais e políticas que lhe antecedem e só lhe reconhece validade na esfera do direito privado. Neste último aspecto, de acordo com Hegel, a teoria do contrato social seria uma indébita transposição de um instituto próprio do direito privado para a esfera do direito público. Tal polêmica é motivada pela defesa e celebração de bens universais, inalienáveis que não podem ser objeto de compra e venda e, portanto, de um contrato. *“São objetos de contrato, assemelháveis a objetos de compra e venda, qualidades do espírito, ciência, arte, até poderes religiosos (prédicas, missas, orações) e descobertas”*. Em suma, seriam objetos de contrato as coisas exteriores e tudo aquilo que o espírito livre *“pode dar-lhes uma existência exterior mediante a expressão e assim aliená-los”*.⁵⁴ Para além destes, existiriam, pois, direitos inalienáveis e imprescritíveis, como a liberdade, não existindo ordenamento jurídico que possa anulá-los.

Do ponto de vista hegeliano, o nascimento do mundo moderno é marcado pela progressiva separação entre a esfera do direito público e a esfera do direito privado e a restrição do âmbito de aplicação e de validade do instituto do contrato. A primeira e fundamental restrição da esfera do contrato no mundo moderno consiste no fato de que as obrigações legais e a proteção da lei têm um caráter universal, não são objeto de troca no âmbito de um contrato entre particulares. *“São portanto, inalienáveis e imprescritíveis, as determinações substanciais que constituem a minha própria pessoa e a essência universal da minha consciência de mim, como sejam a minha personalidade em geral, a liberdade universal do meu querer(...)”*⁵⁵. Desta forma, o âmbito de aplicação do instituto do contrato é limitado á dimensões da vida privada, á objetividades externas que podem ser compradas e vendidas. Não é este o caso da dimensão da vida pública formada por

⁵⁴ HEGEL, G.W.F. Op. cit. pg. 45.

⁵⁵ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 66, pg. 63.

elementos que em caso algum podem ser objeto de compra e venda e que, portanto, o Estado é obrigado a garantir mesmo contra eventuais contratos estipulados “livremente”. Daí procede a condenação hegeliana da escravidão. Um contrato que sanciona a escravidão seria nulo em si mesmo porque a liberdade escapa ao limitado âmbito de aplicação daquilo que pode ser contratado e o escravo teria ao seu lado o direito “divino, imprescritível” para recobrar a sua liberdade.

A crítica de Hegel ao contratualismo centra-se, neste ponto, na percepção de que a liberdade da pessoa, os direitos do homem são inalienáveis, mas não eternos já que, antes de serem sancionados por contrato originário, são o resultado de um longo processo histórico. É preciso entender, portanto, os direitos naturais não como remetidos a um mítico “estado de natureza”, mas como expressão da determinação própria do homem que só é verdadeiramente livre em si depois de um longo e penoso processo histórico. Aliás, não apenas os “direitos naturais” seriam resultado deste processo histórico, mas os próprios sujeitos destes direitos também o seriam. Isto porque o próprio conceito de homem enquanto homem seria resultado de enormes disputas históricas. Na Antiguidade, os escravos não estavam incluídos na categoria de “homem”, assim como mulheres e crianças.⁵⁶ A liberdade é sim um direito natural e inalienável, mas de uma natureza produzida pela história, por isso, uma “segunda natureza”. A liberdade e os direitos inalienáveis são o resultado do progresso, da luta do homem para estabelecer um mundo no qual possa realizar-se, *“o domínio do direito é o espírito em geral; o seu ponto de partida está na vontade livre de tal forma que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza”*.⁵⁷

A recuperação do patrimônio de liberdade da tradição jusnaturalista realizada por Hegel acontece simultaneamente à crítica da idéia do estado de natureza e de contrato originário como momento da passagem ao estado social. *“A natureza do Estado não consiste em relações de contrato, quer de um contrato de todos com todos, quer de todos com o príncipe ou o governo. A inserção destas relações contratuais ou da propriedade privada nas relações políticas teve por resultado as mais graves confusões no direito público e na realidade”*.⁵⁸ A origem do Estado, analisa Hegel, deve ser encontrada na história universal, ou seja, não se trata nem de uma criação da imaginação e nem de uma

⁵⁶ LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998. pg. 92.

⁵⁷ HEGEL, GWF. *Princípios da filosofia do direito*. Op. Cit. § 4, pg. 12.

⁵⁸ HEGEL, GWF. *Princípios da filosofia do direito*. Op. Cit. pg. 72.

construção do intelecto. Enquanto os jusnaturalistas utilizaram a hipótese do estado de natureza como ponto de partida para se chegar ao estado civilizado, na concepção hegeliana “*nada se pode dizer sobre o estado de natureza além de que dele é necessário sair*”. Como estado de violência, o estado de natureza é a ausência de qualquer forma de direito já que mesmo o direito privado não é um fato individual, o direito é sempre o produto de relações políticas. A natureza é o reino da opressão, do domínio do mais forte ao qual Hegel contrapõe a “liberdade do espírito” e a “igual dignidade” dos homens e dos cidadãos. Desta forma, a inalienabilidade dos direitos remete não á natureza, mas a história universal que elaborou e acumulou um patrimônio comum para o homem enquanto tal (Bobbio: 1989, pg. 37).⁵⁹

Desta forma, a filosofia política hegeliana procurou reunir a concepção antiga do *ethos* com a realidade da liberdade subjetiva do homem moderno. Para tanto, assumiu da tradição clássica republicana a valorização da vida ética e das liberdades públicas, associando-as a concepção dos poderes intermediários derivada de Montesquieu. Assumiu, de maneira renovada, a definição universalista do indivíduo como fonte de direitos derivada da tradição jusnaturalista e ainda generalizou a diferenciação entre Estado e sociedade civil acrescentando o problema da interpenetração entre as duas esferas e analisando esta última a partir dos avanços teóricos da então recente economia política.

O princípio do qual Hegel parte é o da totalidade ética realizada no povo, cuja vontade vem antes da vontade dos indivíduos e é absoluta porque é para eles. A *eticidade* (*sittlichkeit*) é, portanto, o termo que especifica a concepção hegeliana de mediar e integrar, por meio de uma concepção da autonomia, da razão que se realiza como liberdade e se objetiva como direito, o moderno jusnaturalismo e a ética kantiana iluminista da autonomia num novo princípio que não pretende partir nem de um todo coletivo nem de indivíduos isolados.⁶⁰ Desta forma, a dissolução do atomismo

⁵⁹ Para autores como o próprio Bobbio, a recusa hegeliana da noção de contrato foi interpretada como sinal de sua suposta vinculação ideológica á reação monárquica absolutista. Por não partilhar do argumento liberal contratualista em favor da monarquia constitucional, Hegel poderia ser considerado como conservador e absolutista. Autores como Arato (1994) e Benhabib (1984), por razões diferentes das de Bobbio, se referem á “virada conservadora” no pensamento hegeliano. Losurdo (1998) rebate o argumento de Bobbio demonstrando como no contexto alemão vivido por Hegel eram os conservadores que evocavam a natureza e reivindicavam a legitimidade de antigas relações patrimoniais consideradas intocáveis porque derivadas de um “contrato fundamental”, na linha da argumentação jurídica germânica medieval. Wood (1991) por sua vez, situa Hegel não entre os conservadores, mas entre os grandes reformadores prussianos do início do século XIX como von Humboldt, von Stein e Hardenberg.

⁶⁰ A tradução inglesa de *sittlichkeit* utiliza a expressão “ethical life” enquanto a versão portuguesa de *System der Sittlichkeit* é traduzida como “O sistema da vida ética”. Me apoiando nestas duas últimas

jusnaturalista começa quando Hegel estabelece que *“a intuição desta idéia de eticidade, a forma em que ela aparece do lado da sua particularidade, é o povo”*.⁶¹ Com a figura da comunidade popular, entendida como totalidade viva e histórica, cujo sujeito não é mais o indivíduo ou uma soma de indivíduos, mas uma coletividade, um todo orgânico, determina-se o momento da vida prática configurada nos costumes já que *“na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a eticidade aparece como o seu comportamento geral, como costume”*.⁶²

Este é um momento fundamental do desenvolvimento da teoria política hegeliana. Ao estabelecer teoricamente as diferentes dinâmicas das esferas da sociedade civil e do Estado, Hegel não as concebe simplesmente como instâncias opostas pressupondo a anterioridade da sociedade civil e das relações sociais em relação ao Estado e as relações políticas como o faz a doutrina liberal. Na verdade, Estado e sociedade possuem uma existência integrada através da *eticidade* de um povo, não sendo possível compreender as relações políticas sem referência à realidade da sociedade civil, assim como não seria possível compreender esta última sem referência ao momento político que estabelece institucionalmente a própria configuração a partir da qual a sociedade civil se realiza.

Assim, a eticidade perpassaria diversos momentos como o da unidade irreflexiva consubstanciada na família, o de um desenvolvimento parcial na sociedade civil e de um desenvolvimento pleno no Estado. A família é a esfera da intimidade burguesa baseada na união do amor e nas relações afetivas de confiança e que pela educação forma os filhos para a sua independência como pessoas. *“Como substancialidade imediata do espírito, a família determina-se pela sensibilidade de que é una, pelo amor, de tal modo que a disposição do espírito correspondente é a consciência em si e para si e de nela existir como membro, não como pessoa para si”*.⁶³

A sociedade civil, mais especificamente, trata das relações entre os indivíduos fora da família, relações que não são imediatas no sentido de depender de vínculos emocionais ou de parentesco, mas em relações que se baseiam nas necessidades mútuas dos indivíduos mediadas pelo intercâmbio. Esta esfera se constitui como cisão da substancialidade imediata existente na unidade da família que se desintegra através do

traduções e na tradução das expressões hegelianas feitas em MULLER, Marcos. *A gênese conceitual do Estado ético*. Revista de Filosofia Política, no. 2, abril de 1998, também utilizo a expressão “eticidade”.

⁶¹ HEGEL, G.W.F. *O sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991, pg. 54.

⁶² HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. §151, pg. 195.

⁶³ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. §158, pg. 199.

princípio da personalidade. Desta forma, a realidade da sociedade civil *“quebra estes laços, aliena uns dos outros os membros da família e reconhece-os como pessoas independentes”*.⁶⁴ A sociedade civil representaria, então, vontades concretas, ou seja, indivíduos com um repertório dado de desejos e de preferências e com percepções morais compartilhadas. No interior da sociedade civil Hegel observa duas tendências opostas. A primeira representaria o individualismo, a particularidade que, numa versão extremada, ameaça dissolver a coletividade social. Esfera do atomismo social, a sociedade civil realiza-se fundada sobre o princípio cristão da personalidade espiritual e reconhecendo os direitos da particularidade em si. *“A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunto de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui um dos princípios da sociedade civil”*.⁶⁵

A segunda tendência é a da unidade que atua sem a intenção dos atores. Hegel analisa como uma espécie de contradição dialética o paradoxo de que os fins egoístas dos indivíduos em relação uns aos outros geram um “sistema de dependência multilateral”. *“A pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio”*. A variedade com que os seres humanos satisfazem suas necessidades acabaria por gerar uma interdependência, idéia esta compatível com a noção hegeliana segundo a qual a sociedade, assim como outros aspectos do Espírito, tende a se unificar através da diferença e não através da homogeneização. *“Na sua realização assim determinada pela universalidade, o fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à subsistência, ao bem estar e a existência de todos (...)”*.⁶⁶ Na lógica dialética da sociedade civil há, portanto, o aparecimento do elemento ético.

Esta última afirmação nos introduz em uma questão das mais importantes para os objetivos deste trabalho. Tal questão diz respeito à análise hegeliana do significado da sociedade civil na modernidade e sua relação com a concepção liberal, derivada da economia política. Hegel deixa claro sua dívida em relação à economia política clássica na análise dos fundamentos econômicos da sociedade moderna, mencionando explicitamente as figuras de Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David

⁶⁴ HEGEL, G.W.F. Op. Cit. § 238, pg. 206.

⁶⁵ HEGEL, G.W.F. Op. Cit. § 182, pg. 168.

⁶⁶ HEGEL, G.W.F. Op. Cit., §183, pg. 168.

Ricardo.⁶⁷Tais menções poderiam induzir, no entanto, à equivocada conclusão de que Hegel compartilharia com os economistas clássicos uma concepção da sociedade civil como espaço do puro interesse autocentrado. Este nos parece ser o caso de Marx, engano à partir do qual ele apontará uma contradição irreconciliável, no pensamento hegeliano, na pretensa tentativa de Hegel conectar a realidade de uma sociedade civil marcada pelos interesses e o Estado fundamentado na universalidade dos cidadãos.

Como aponta Wallace (1999), não se pode afirmar que Hegel retome meramente o modelo do comportamento autocentrado do mercado na sua própria concepção da sociedade civil. Na verdade, ele introduz a sociedade civil como um momento da “vida ética” dominada por dois princípios, o da “pessoa concreta como totalidade de necessidades” e na “forma da universalidade”. No primeiro caso, de fato, trata-se da dimensão da satisfação das necessidades naturais pelo comportamento que objetiva seu próprio fim, o *homo economicus* da economia política. Diante disto, o segundo princípio poderia ser lido de um ponto de vista puramente econômico, ou seja, pela afirmação de que a concepção hegeliana entenderia a interdependência dos indivíduos pela mera satisfação de suas necessidades no mercado. Contrariamente a esta perspectiva, Hegel enfatiza a questão de que a interdependência econômica entre os indivíduos possui uma dimensão “educativa” e “formativa” que os prepara para a universalidade formal.

Em outros termos, Hegel destaca o fato de que o modo como os indivíduos concebem suas necessidades e o modo como desenvolvem seu entendimento e suas habilidades para a satisfação destas necessidades são condicionadas pela forma como participam de um determinado sistema econômico. Por isto mesmo, este processo de formação, esta verdadeira *Bildung*, experienciada como operação das necessidades econômicas sobre o indivíduo constitui para ele próprio também um processo de liberação uma vez que as experiências e as necessidades individuais de fato refletem atitudes e experiências sociais compartilhadas. Neste sentido, a satisfação das necessidades não poderia ser pensada como pura natureza bruta, mas como possibilidade reflexiva a partir do qual o indivíduo se capacita a participar concretamente no mundo se integrando no todo ético. Tal processo corresponderia à formação dos momentos primários da liberdade como analisado por Hegel em sua obra de filosofia política madura.

A teoria hegeliana da sociedade civil reveste-se, portanto, de maior complexidade do que o mero apontamento de sua similaridade com a concepção liberal.

⁶⁷ Ver especialmente o § 189 de *Elements of Philosophy of Right*. op. Cit.

Sua teoria da sociedade civil parte da identificação de seu primeiro momento no “sistema das necessidades”, centrado na divisão social do trabalho e na busca dos meios para a satisfação das necessidades e objeto de estudo da economia política. Hegel analisa o processo de multiplicação e diferenciação indefinida das necessidades humanas e, por conseguinte, do trabalho que permite sua satisfação, essa abstração crescente da divisão e universalização do trabalho que leva ao crescimento da produção, mas também a uma dependência crescente dos homens. Neste reino de indivíduos buscando a satisfação de suas carências, *“a universalidade, que é aqui o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento em sua abstração, algo concreto enquanto social”*.⁶⁸

Além do chamado “sistema de necessidades”, a sociedade civil seria composta também pelo sistema de lei e justiça, pela polícia. Assim, a particularidade da sociedade civil que ameaça dissolver a associação humana num egoísmo competitivo é contornada, em parte, pelas leis e pelo que Hegel chama de administração da justiça, que impõe o direito formal e realiza a universalidade abstrata da particularidade restaurando o direito da pessoa e da propriedade. A polícia, por sua vez, tem como trabalho mitigar as piores consequências da livre atividade econômica dos indivíduos. Ela se constitui na ação do Estado intervindo na sociedade civil para servir aos interesses da justiça de forma a compensar as consequências anômicas atribuídas ao funcionamento do sistema das necessidades. Através da polícia, tais consequências são reduzidas, mas não eliminadas.⁶⁹

Contudo, existe ainda outra instituição no interior da sociedade civil, além da administração pública, que se contrapõe à divisão e leva o espírito dos homens a uma consciência da unidade: a corporação. Assim, ainda que na autoridade pública os homens vejam algo imposto e externo, as corporações são organizações em que os homens conscientemente buscam fins comuns. Uma corporação se forma com membros que ganham a vida de maneira similar o suficiente para que tenham não só interesses comuns, mas também percepções de mundo comuns. A função da corporação segundo a teoria hegeliana consiste principalmente na educação e na socialização ética dos indivíduos. *“Quando, segundo a Idéia, a particularidade adquire, como fim e objeto da sua*

⁶⁸ HEGEL, G.W.F. Op. Cit., §192, pg. 175.

⁶⁹ Arato (1994) observa que o significado do que Hegel chama de Polícia, diferentemente do que se poderia pensar contemporaneamente, está relacionado a “autoridade geral” que tem como principais funções: a vigilância ligada ao crime e a punição; intervenção na economia sob a forma de controle de preços e regulamentação dos segmentos industriais; bem estar público na forma de educação, caridade, trabalhos públicos e formações de colônias. .

vontade e atividade, o universal nela imanente, então a eticidade reintegra-se na sociedade civil; é esta a missão da corporação".⁷⁰

Trata-se, na verdade, do célebre problema rousseauiano de se saber como realizar a passagem do particularismo para o universalismo dada à realidade da propensão moderna ao individualismo. Em Hegel, este problema é pensado tendo como base a perspectiva de que o Estado não pode ou não deve ser deixado de lado nesta questão e com base na idéia de que indivíduos inteiramente egoístas na vida privada não são capazes de instituir a universalidade na esfera política como pensado pelo liberalismo. Antes, a generalidade só poderia ser alcançada por uma série de estágios que incorporem algo do espírito público na esfera juridicamente privada. A corporação representa, então, a transformação do egoísmo em universalismo, ainda que de maneira limitada. Ela é, depois da família, a segunda raiz ética do Estado. *"Contém a primeira os elementos de particularidade subjetiva e de universalidade objetiva numa unidade substancial; mas a segunda une interiormente esses momentos que tinham começado por ser divididos, na sociedade civil, em particularidades, refletidas sobre si, de carência e de prazer e em universalidade jurídica abstrata"*.⁷¹ A corporação constitui então a antecipação imperfeita da identidade relativa entre o universal e o particular. Desta forma, da própria lógica da sociedade civil emerge um princípio de unificação e de universalização.

No entanto, a sociedade civil não é pensada por Hegel, ao contrário do liberalismo, como uma instância autônoma que se deva proteger de toda intrusão perturbadora no mecanismo autorregulado. A assimilação hegeliana do arcabouço teórico da economia política de Adam Smith e David Ricardo, como forma de compreensão da realidade da dinâmica do "sistema das necessidades" na sociedade civil não é acompanhada pela crença liberal nas forças autorreguladoras do mercado. Antes disso, a sociedade civil prepara a instauração de um Estado racional apto a organizar a situação de dissociação e conflito. A sociedade civil é concebida então como um momento subordinado que não deve ser abandonado à sua lógica imatura. Daí porque esta análise se pretende como uma crítica do liberalismo sem pretender o desaparecimento da sociedade civil e da sua lógica própria. A uma teoria do equilíbrio quase mecânica das necessidades e da produção ele opõe a idéia de uma dinâmica histórica que não se satisfaz com o advento de um mercado ideal livre. Trata-se de negar a idéia de que o mercado livre é

⁷⁰ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 249, pg. 270.

⁷¹ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 255, pg. 272.

autorregulado. Neste sentido, Hegel insiste em mostrar os fatores de desequilíbrio e rupturas específicos da ordem mercantil. Longe da sociedade civil se constituir como realidade própria e autônoma que se deva proteger da intromissão arbitrária do Estado, trata-se de desvendar o fato de que ela, sociedade civil, é também criação política integrada ao Estado pela *eticidade* a partir da qual ganha substância e se configura.

Negando a precedência da sociedade civil e do automatismo do mercado, a filosofia política hegeliana aponta para um grande dilema moderno que é a coexistência entre riqueza e pobreza extrema fruto da dinâmica do funcionamento da sociedade civil. Tal contexto suscita aquele que é considerado um dos grandes dilemas éticos da modernidade: como garantir a subsistência dos desempregados e dos pobres? Contra a percepção que apontava como meio mais eficaz de combate à pobreza o simples *“abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los a mendicância pública”*, Hegel preconiza a necessidade da intervenção pública como forma de contornar os efeitos mais negativos do livre funcionamento da lógica da sociedade civil. Às consequências patológicas do livre desenvolvimento do sistema das necessidades, geradoras dos extremos da riqueza e da pobreza e da constante ameaça à própria sobrevivência dos mais pobres, deveria ser combatida por medidas públicas que reconheçam os efeitos perversos da ordem mercantil.⁷² Contrariando os defensores da caridade privada como forma de solucionar este problema, a teoria política hegeliana afirmará que *“engana-se esta sempre que pretende que os remédios da miséria sejam reservados à particularidade do sentimento”*. Antes, quando se trata desta temática, *“o Estado deve ser considerado mais perfeito, quanto menor, em comparação com o que está assegurado de modo universal, for a parte que se abandona à iniciativa do indivíduo (...)”*. Hegel, portanto, aposta na força da lei pública como forma de contornar situações de dependência que impedem os indivíduos de se tornarem cidadãos livres incorporados à ordem pública.⁷³

Neste sentido, a análise hegeliana sobre a dinâmica da sociedade civil moderna se reveste de uma concepção da liberdade como não dominação. Ela sugere, no entanto, que as condições da economia moderna e seu rápido e constante incremento de novas necessidades transformaram o elemento primordial da dependência que ameaça a liberdade deslocando-o de pessoas para coisas. Neste novo contexto, a situação de

⁷² Para uma análise do pensamento político de Hegel como precursor do sistema de *welfare state* ver AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the modern State*. London: Cambridge University Press, 1972. Allen (2006) também faz este tipo de aproximação ao apontar na perspectiva hegeliana de incorporação dos pobres à comunidade política algo semelhante às “falhas de capacidade” da lógica da economia como recentemente desenvolvido por Amartya Sen.

⁷³ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. PG. 265 e 266.

dependência é complexificada. Diferentemente da dependência pessoal à um senhor que prescreve deveres ao seu escravo, a sociedade moderna engendra situações de dependência impessoalizadas, portanto, menos identificáveis e contra às quais não há formas mais visíveis de emancipação. A produção para o mercado engendra instabilidade para um grande conjunto de indivíduos, resultado das disfunções do funcionamento da economia moderna, excluindo-os da participação no todo da comunidade ética.

Já fizemos notar o fato de que a liberdade, na concepção hegeliana, se realiza com a inserção do indivíduo numa comunidade livre, uma noção de liberdade que Taylor (2005) denomina “liberdade expressiva”. Com isto, procura-se destacar o fato de que à concepção kantiana de liberdade como autonomia e obediência à leis universalizáveis dadas a si mesmo Hegel acrescenta um significado expressivo supostamente não encontrado em Kant. A liberdade é, portanto, concebida num contexto em que se considera os homens como seres expressivos porque eles pertencem a uma cultura que é laboriosamente sustentada numa comunidade. A comunidade, por sua vez, expressa, ela própria, uma unidade expressiva. Daí o absurdo de buscar encontrar na comunidade um simples instrumento que os indivíduos constroem para satisfazer seus interesses. Neste sentido, a noção de liberdade expressiva denota a idéia de liberdade como não alienação, ou seja, de que os indivíduos só alcançam plena liberdade quanto são integrados à sua comunidade ao invés de não encontrar nela seu lugar.

Este é o problema da plebe despossuída criada pela sociedade moderna. Como párias sociais estes grupos não têm como se expressar politicamente. Daí a necessidade de que o Estado atue para integrá-los no todo da vida social e política através de leis protetoras. Hegel insiste, portanto, no fato de que a liberdade do cidadão, utilizando uma linguagem familiar ao republicanismo, só encontra seu verdadeiro lugar numa comunidade de homens livres. Em termos mais significativos, isto implica que o marco legal de mútuo reconhecimento estabelecido numa república política é uma condição para o desenvolvimento dos indivíduos, ainda mais destes indivíduos transformados em plebe despossuída. Num Estado livre os cidadãos alcançam condições para o desenvolvimento de certas capacidades éticas, de reflexão sobre a liberdade e a humanidade que são fundamentais para o exercício da própria liberdade. O desenvolvimento de tais capacidades, portanto, só é tornada possível sob a segurança e proteção da interferência de leis republicanas.

Neste sentido, a concepção hegeliana englobaria elementos de liberdade como não dominação e de liberdade expressiva apostando na produção de novos tipos de

capacidades e novas formas de poder. Na interpretação de Taylor (2005), no entanto, esta produção de novas capacidades e poderes por parte dos indivíduos numa comunidade livre, como pensado por Hegel, não significaria o desenvolvimento de habilidades para o engajamento em mudanças ou transformações sociais. Antes, Hegel enfatizaria o desenvolvimento de habilidades para a conformação dos indivíduos em estruturas sociais e num mundo político previamente existente realizando, então, sua liberdade como não alienação. Desta forma, o desenvolvimento das capacidades individuais numa república através de leis justas somente contribuiria para realizar a relação integral do indivíduo com os arranjos sociais e políticos pré-existentes em sua comunidade ética.

No entanto, interpretações contemporâneas têm enfatizado dimensões mais propriamente intersubjetivas e com potencial de inovação das relações sociais presente na liberdade expressiva hegeliana (Brandt: 2000; Allen: 2006). Nesta perspectiva, a liberdade expressiva hegeliana não significaria apenas o reconhecimento autoritativo do todo em relação às partes. Na verdade, esta liberdade se realizaria exatamente através da interação de perspectivas limitadas e parciais de uma multiplicidade de participantes no discurso sobre o qual nenhum teria autoridade especial. Esta interação de múltiplos participantes nas práticas sociais possuiria desde sempre um potencial de enriquecer as possibilidades de auto-desenvolvimento individual a partir do qual a estrutura de normas estabelecidas poderia ser desafiada. Desta forma, procurando distinguir seu próprio ponto de vista de uma noção de auto legislação em que os indivíduos seriam pensados como autores da lei agindo sem o constrangimento da *accountability* de outros, Hegel pensaria a liberdade republicana numa concepção intersubjetiva em que as leis que asseguram a liberdade seriam concebidas em termos da igual autoridade e competência dos diferentes discursos na determinação de sua legitimidade. As leis republicanas, além de assegurar a liberdade dos participantes de uma comunidade política, capacitaria os cidadãos ao desenvolvimento de suas particularidades através do enriquecimento da habilidade para cooperar com outros de forma isonômica em processos de negociação normativa (Allen: 2006, pg. 498).

2.7 Dos fundamentos republicanos do Estado ético aos dilemas do republicanismo hegeliano

“O domínio da sociedade civil conduz, pois, ao Estado”. Hegel pensa as contradições internas à sociedade civil no quadro de uma filosofia da história e da política ao nível da realização do Espírito Objetivo. Assim, a realização plena se daria no Estado. *“Através da divisão da sociedade civil, a eticidade evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento”.*⁷⁴ Como já procurou se observar, as teorias políticas modernas tenderam a explicar a constituição do Estado tomando como ponto de partida a suposição de indivíduos livres e o artifício do contrato para explicar seu surgimento. Hegel reconhece e aprova a base subjetiva do direito individual moderno erguido a partir das teorias contratualistas liberais. No entanto, reconhece também sua insuficiência como base para um Estado em que possa haver lealdade duradoura e não motivada egoisticamente. Por isso, o direito abstrato e egoísta teria que ser suprido por uma lealdade consumada na comunidade política. Desta forma, trata-se de relacionar a discussão sobre a natureza dos direitos individuais com os princípios de moralidade. Hegel vê no Estado moderno uma síntese única da liberdade individual com a comunidade que existe na sociedade civil e na família, numa tentativa de iluminar a relação entre estes diferentes princípios.

O Estado é a verdade da vida ética na medida em que é o fundamento concreto das determinações abstratas da família e da sociedade civil. Neste sentido, ele é a objetivação da vontade consciente do universal, vontade que tem o universal por objeto, *“o Estado é a realização da liberdade concreta, a efetivação objetiva do homem no cidadão”.*⁷⁵ Desta forma, se a família e a corporação são apresentadas como as raízes éticas do Estado isto não significa que elas são seu fundamento primeiro. Da mesma forma, a filosofia política hegeliana recusa conceber o Estado como um simples servidor do indivíduo e da família. Antes, trata-se de demonstrar que é na família e nas corporações que se desenvolve o sentimento ético de pertencimento a uma comunidade sem o qual não existiria vida coletiva e é este sentimento que se consuma com o momento do Estado.

O Estado moderno constituiria a realização da liberdade social humana em dois sentidos. Em primeiro lugar, porque permite institucionalmente às pessoas grande liberdade subjetiva, muito mais que em outras formas sociais na história. Em segundo lugar, porque compreende aquelas instituições que permitem aos indivíduos exteriorizar suas vontades sem contrapô-los uns aos outros. O Estado seria essencialmente uma

⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. pg. 273.

⁷⁵ BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. op. Cit. pg. 126

idéia nas mentes dos cidadãos. Trata-se de uma idéia que unifica os indivíduos e permite subordinar seus interesses particulares ao todo mais amplo livre e voluntariamente. A unidade do Estado seria resultado de uma certeza consciente, concebido não como uma entidade externa que afeta a liberdade individual, mas como uma entidade em que o indivíduo é parte real. De acordo com Hegel, só pensando o Estado desta forma se poderia superar os problemas resultantes de se fundamentar o Estado no direito individual.

Hegel discute esta forma política sob a tutela da Constituição. Por Constituição ele entende, além das disposições legais da norma, a totalidade das atitudes, crenças, disposições e comportamentos que possibilitam que o Estado seja uma unidade. Desta forma, seria ilusão pensar que se poderia simplesmente impor um conjunto de leis a uma aglomeração de indivíduos atomizados. Na verdade, um povo teria que compartilhar um modelo de conduta, um modo de vida, de interação em termos de relações contratuais, sociais e familiares, como também em sua vida política. Assim, a existência do Estado no sentido político limitado pressupõe a existência de uma eticidade que compreenderia a família, a moralidade social e a sociedade civil, o conjunto dos quais constituem o Estado num sentido mais amplo. Tal percepção indica que mesmo a esfera privada da vida já seria permeada pelas instituições e leis da esfera pública. Desta forma, observa-se que Hegel interdita o pensamento liberal negando tanto o automatismo do mercado quanto à prioridade da sociedade civil em relação ao Estado, destacando a unidade entre Estado, família e sociedade civil através da eticidade.

Hegel guarda em seu *Princípios da Filosofia do Direito* uma concepção republicana do Estado fundamentada na percepção da institucionalidade política como fruto da atividade dos próprios cidadãos. É assim que devemos entender a afirmação de que “o Estado tem a sua existência imediata na consciência de si, no saber e, na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto de sua própria atividade”.⁷⁶ Os cidadãos são momentos no Espírito do povo e como tal eles produzem o Espírito do seu povo. Os interesses privados dos cidadãos são absorvidos pela universalidade e pelo interesse público porque é desejável, para a realização da liberdade, que Estado e cidadãos reconheçam o universal conscientemente. No entanto, a celebração do universal por Hegel não significa o desmerecimento da esfera privada. É a existência desta que distingue o Estado moderno do antigo, por isto, a liberdade do

⁷⁶ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 257, pg. 275.

Estado somente é atualizada e substancializada quando realiza-se através dos desejos particulares.

O poder legislativo ocupa uma posição mediadora fundamental, a partir do interior do próprio Estado, entre este e a sociedade civil. Na legislatura, a sociedade civil está representada, mas não enquanto formada por indivíduos em condição atomizada e sim como comunidades organizadas a partir de seus interesses. Neste sentido, Hegel relaciona as corporações da sociedade civil com o legislativo de tal modo que, ao eleger seus representantes, a sociedade civil não se dispersa em unidades atomizadas para desempenhar um ato isolado já que os indivíduos estão, desde o início, identificados com a corporação a qual pertencem. Assim, o processo de escolha de representantes significa que as associações civis adquirem uma vida política da mesma forma como as instituições políticas fincam raízes na sociedade organizada. Neste ponto de interpenetração entre sociedade civil e Estado, através da eticidade de um povo, Hegel vai além da perspectiva liberal sobre este tema.

Desta forma, a legislatura complementa o trabalho das corporações num nível social diferente e num grau de generalidade maior. *“A missão que cabe às assembleias é trazer até a existência o interesse geral, não apenas em si, mas também para si, quer dizer, de fazer que exista o elemento e liberdade subjetiva formal, a consciência pública como universalidade empírica das opiniões e pensamentos da massa”*.⁷⁷ Ela estabelece uma coisa pública, uma identidade pública, cumprindo um papel de mediação entre o governo e o povo organizado em associações já que *“é apenas pela função mediadora que o elemento representativo revela a sua necessidade”*. Como resultado deste papel de mediação, evita-se a tirania no governo e, na sociedade, a formação de uma massa atomizada, mero agregado de opiniões fragmentárias e perigosas. *“Graças a essa mediação, os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa informe, uma opinião e uma vontade inorgânica, poderes maciços em face de um Estado orgânico”*.⁷⁸

Se Hegel adota uma concepção republicana do Estado, definindo-o como produto da atividade de seus cidadãos, as contradições de seu pensamento político se tornam evidentes quando se trata do tema republicano do autogoverno. Situando a reflexão política hegeliana em seu contexto político e histórico, a análise de Ilting (1984) aponta o abandono, por parte de Hegel, das consequências políticas de sua própria concepção

⁷⁷ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 301, pg. 340.

⁷⁸ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 302. pg. 342.

republicana de Estado nos *Princípios da Filosofia do Direito*.⁷⁹ A questão se torna evidente no confronto do § 257 com os subsequentes. Ora, se o Estado é uma instituição desejada e criada pelos cidadãos, seria de se esperar que Hegel estendesse este princípio rousseauiano afirmando o direito dos cidadãos determinarem a constituição de seu Estado por eles mesmos. No entanto, não seria este o passo seguinte dado pela teoria política hegeliana.

Segundo Ilting, *Princípios da Filosofia do Direito* pode ser compreendido como uma ampliação dos manuscritos de *Lei Natural e Ciência do Estado* de 1818-1819, adaptando-se o texto ao contexto político alemão. Tal período seria decisivamente marcado pela Restauração conservadora e pelo violento controle e censura imposto às publicações e universidades alemãs. A adaptação a este contexto operada pelo pensamento político hegeliano teria sido o principal responsável pelas contradições do texto resultante desta revisão⁸⁰.

A partir desta informação poder-se-ia compreender o conflito entre a teoria republicana do Estado presente na grande obra política da maturidade hegeliana e a doutrina do princípio monárquico da restauração que Hegel passa a justificar. Quando entra em conformidade com os princípios políticos da reação conservadora, sua própria concepção do Estado como fim e produto da atividade dos cidadãos é implicitamente contraditada por sua posterior rejeição à idéia do princípio da soberania popular em função da dignidade do poder monárquico. Ele afirmará que a idéia da soberania popular oposta à soberania do monarca “faz parte das doutrinas confusas, alicerçadas numa bárbara concepção de povo”. Isto porque “sem o seu monarca e sem a articulação que necessariamente dele provém, o povo é uma massa sem forma, deixa de ser um Estado e não possui qualquer das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade”. A conclusão radical de Hegel afirmará que “a soberania como personalidade do todo e na realidade conforme ao seu conceito existe como pessoa no monarca”.⁸¹ Da mesma forma, a idéia republicana da associação política como algo instituidor e transcendente passa a ser substituída por uma intuição da figura do monarca como algo divino de tal forma que, se “o conceito do monarca é o conceito mais difícil

⁷⁹ ILTING, K-H. “Hegel's concept of the State and Marx's early critique”. In: PELCZYNSKI, Z.A. *The State and Civil Society. Studies in Hegel's política philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

⁸⁰ Weil (2010) compartilha com Ilting esta leitura da acomodação de Hegel à realidade política de seu tempo. Segundo este autor, “Hegel nem sempre foi mais corajoso que a maior parte dos homens de sua época e de todas as épocas: ele às vezes se acomodou às condições existentes, nem sempre insistiu nos pontos que lhe teriam trazido problemas” (Weil: 2010, pg. 20).

⁸¹ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 279, pg. 317.

para o raciocínio(...)", "a conceitualização mais próxima da realidade é a que considera o direito do monarca fundado na autoridade divina, pois tal concepção implica o caráter incondicionado deste direito".⁸²

Na mesma perspectiva, a participação na universalidade, que segundo o próprio Hegel os cidadãos são destinados a viver no Estado, já que é através dele que os indivíduos se integram por eles mesmos no interesse universal, é depois restringida no próprio pensamento hegeliano, á esfera da sociedade civil. Em outros termos, a liberdade de participação do cidadão fica restrita ao âmbito da sociedade civil, esfera já anteriormente definida a partir de seu insuficiente desenvolvimento da universalidade. Isto porque em termos de participação política na esfera do Estado a aposta hegeliana se dará no papel desempenhado pela "classe universal" formada pelos servidores públicos. Seu *status* e sua própria condição de servidores públicos implicariam que seu interesse privado e particular se satisfaria na sua contribuição para o universal, ou seja, eles teriam no universal a finalidade de sua atividade essencial. A classe universal, funcionários do Estado, *"constituem a parte principal da classe média, que é onde residem a inteligência culta e a consciência do direito de um povo"*.⁸³ Além disto, a educação do servidor público, formada moralmente para que *"a equidade e a doçura no procedimento chegue a se tornar um hábito"*, torna a idéia do serviço público um ato consciente de vontade. No contexto de sua concepção republicana de Estado, como mostra Ilting, Hegel deveria ter demonstrado, na verdade, como os cidadãos são, eles mesmos, provedores da atualização da universalidade no Estado⁸⁴.

O mesmo acontece em relação á discussão em torno dos chamados "sentimentos políticos". Temática republicana das mais importantes associada á questão das virtudes públicas, Hegel não a retomaria na acepção de seu modelo das instituições públicas como produto da atividade consciente de seus cidadãos. Antes, o sentimento político, aquilo que ele designaria em geral como patriotismo e definiria como "querer

⁸² HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 279, pg. 318.

⁸³ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 297, pg. 336.

⁸⁴ Como já discutimos, esta organização política é apontada por Hegel como forma de contornar o problema de uma democracia radical como ocorrido na Revolução Francesa. No entanto, a aposta hegeliana em um legislativo organizado em torno dos estamentos sociais e na capacidade dos mais altos oficiais do Estado em garantir o bem público se mostra bastante insuficiente. Vale lembrar, no entanto, que este tipo de solução ao problema do governo não é totalmente estranho á tradição republicana. Allen (2006) nos lembra que também para Pettit a interferência legislativa dos experts do Estado é considerada importante por seu especial conhecimento da busca do bem público, o que acarretaria a remoção dos elementos de arbitrariedade do processo legislativo. Recusando o que poderia ser considerado uma democracia radical, Pettit apostaria numa ordem em que os cidadãos seriam dotados de alto poder de contestação das decisões dos *experts*.

transformado em hábito”, resultaria das instituições que existem no Estado e se consubstanciaria no sentimento de confiança. “O sentimento político é sobretudo o da confiança (que pode vir a ser uma consciência mais ou menos cultivada) e da certeza de que o meu interesse particular e o seu interesse substancial se conservam e persistem dentro do interesse e dos fins de um outro (o Estado) e, portanto, na sua relação comigo como indivíduo”.⁸⁵ O problema das virtudes públicas é transformado, portanto, meramente na questão da confiança dos cidadãos de que aqueles que estão no Estado preservarão seus interesses.

Estas contradições hegelianas se refletem, por exemplo, na ambivalência com que o tema da opinião pública é tratado. Definida como a liberdade formal e subjetiva dos indivíduos se expressarem coletivamente á respeito da coisa pública, Hegel a percebe como internamente contraditória já que “tanto merece ser apreciada como desdenhada; desdenhada na sua consciência concreta imediata e na sua expressão, apreciada na sua base essencial que na manifestação concreta só aparece mais ou menos perturbada”.⁸⁶ Ela é apreciada em razão de uma tendência á racionalidade, inacessível ao povo como um todo. Neste caso, caberia á elite intelectual e política interpretar a opinião pública. Assim, Hegel acredita que na publicidade das assembléias legislativas a opinião pública poderia ser transformada de tal forma que se eliminaria os seus componentes medíocres. “A contribuição que ao bem geral e a liberdade pública as assembléias de ordens vêm dar não reside, se nisso refletirmos, na sua intuição particular. Com efeito, os altos funcionários do Estado têm necessariamente uma compreensão mais profunda da natureza e disposições do Estado”.⁸⁷ Implicitamente, Hegel assume que as assembléias controlam e modificam á opinião pública na medida em que seu conteúdo seria neste espaço elevado a um nível superior. Assim, se por um lado á concepção de opinião pública hegeliana envolve a questão de sua elevação a um nível mais alto de racionalidade, por outro, expressa a preocupação de controle e retirada do poder da opinião pública tornando-a compatível com os administradores do Estado.

Neste tortuoso caminho trilhado pelo pensamento político hegeliano, os elementos republicanos de sua teoria do Estado, associados ao reconhecimento do papel instituinte do poder, da interpenetração da sociedade civil com o Estado através da eticidade, da associação do conceito de liberdade á idéia de autonomia e superação das condições de

⁸⁵ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 268. pg. 288.

⁸⁶ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 318. pg. 355.

⁸⁷ HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. op. Cit. § 301. pg. 340.

heteronomia através da intervenção pública, do Estado como produto da atividade direta dos próprios cidadãos, terminam por serem contrastados com uma concepção de uma monarquia compatível com os princípios da restauração conservadora. O que se perdeu nesta trajetória foi o elemento republicano fundamental do autogoverno de cidadãos livres produtores de sua própria constituição e com plenas condições de compartilharem do exercício do poder.

A partir destes elementos pode-se compreender a afirmação de Lting de que, “*no curso do Princípios da Filosofia do Direito, o que era o Estado dos cidadãos tornou-se o Estado dos burocratas enquanto a concepção republicana de Estado tornou-se a de um Estado autoritário*”.⁸⁸

2.8 Marx: da crítica ao Estado ético à crítica da política

Neste ponto passamos á compreensão do significado da intervenção crítica de Marx na teoria hegeliana da política e do Estado. O problema central é perceber como, no momento mesmo da formação de seu pensamento, Marx transitou da crítica religiosa própria de seu hegelianismo de origem para a crítica do liberalismo, transição esta que se dá a partir de determinados desenvolvimentos teóricos realizados por Marx na crítica á filosofia política de Hegel. Neste movimento de dupla crítica, formador do pensamento marxiano, cabe-nos interrogar sobre as continuidades e descontinuidades na obra de Marx dos avanços teóricos de Hegel em sua crítica ao liberalismo. Nosso ponto de vista não pretende afirmar a unicidade da obra marxiana negando as diferenças entre suas obras políticas de juventude e seus escritos de economia política na maturidade, mas também não pretende estabelecer uma rígida oposição entre estes dois momentos.⁸⁹ Antes, trata-se de perceber estes escritos de formação do pensamento marxiano como articuladores de um conjunto de problemas que serão decisivos na obra madura de Marx e que, em muitos casos, não encontrarão solução definitiva.

2.9 Marx e o republicanismo neohegeliano

⁸⁸ LTING, K-H. *Hegel's concept of the State and Marx's early critique*. Op. Cit. pg. 104.

⁸⁹ Para o primeiro caso ver POGREBINSCHII, Thamy. *O Enigma do Político*. São Paulo, Civilização Brasileira: 2010. Segundo a autora, “o político enquanto enigma resolvido aponta para um problema que Marx tentou resolver ao longo de toda a sua obra a despeito dos distintos enfoques e abordagens que ela assumiu ao longo do tempo: a contradição entre o Estado e a sociedade civil”. pg. 17.

Sabe-se que Marx inicia sua reflexão social e política no contexto do movimento neohegeliano de esquerda e atuando como jornalista nas páginas da *Gazeta Renana* (*Rheinische Zeitung*) entre os anos de 1841 e 1843.⁹⁰ Neste contexto em que o legado da obra política hegeliana era disputado com movimentos conservadores, a agenda inicial de pesquisa de Marx, em consonância com o pensamento neohegeliano, era dominado pela preocupação em realizar teóricamente a filosofia de Hegel. Assim, tratava-se de encontrar a autenticidade da filosofia política hegeliana afirmando a existência de um Hegel esotérico, liberal e ateu, perceptível para quem se dispusesse a interpretá-lo, oposto a um outro exotérico, conservador e religioso oferecido ao grande público leitor pela exigência da adaptação política de seu pensamento á realidade autoritária de seu tempo. Não gratuitamente, a temática predominante deste período de formação do pensamento marxiano seria a crítica política a religião e a reflexão sobre a necessidade da realidade política prussiana se adequar ao “racional” a fim de realizar os princípios da filosofia hegeliana. Diferentemente de boa parte da esquerda hegeliana, no entanto, rapidamente Marx desenvolveria a concepção de que o pensamento exotérico de Hegel deveria ser explicado não simplesmente a partir de seu contexto político, mas através da insuficiência de sua própria teoria, ou pela insuficiência da exposição desta teoria.⁹¹

As publicações da *Gazeta Renana* atuaram decisivamente na possibilidade de publicização das idéias da esquerda hegeliana então confinadas á um círculo restrito de intelectuais. Resultado da convergência de interesses de diferentes grupos políticos, de republicanos radicais a capitalistas liberais, de intelectuais a investidores financeiros, a *Gazeta Renana* tornou-se viável através de um tênue equilíbrio entre estes diferentes grupos de interesse. A conjuntura social e política que permitiu tal equilíbrio seria marcada pela identidade renana da publicação, ou seja, a identidade com uma porção do território prussiano com peculiaridades culturais e sociais forjadas na presença de valores liberais com forte influência francesa e com a oposição destes diferentes grupos ao Estado Absolutista e teocrático da monarquia prussiana. Tal conjuntura tornou favorável a adoção, por parte da publicação da qual Marx se tornaria editor, do ideário da esquerda

⁹⁰ Para análise dos neohegelianos e da *Gazeta Renana* ver BRECKMAN, Warren. *Marx, the young hegelians and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press: 1999; LOWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis, Vozes: 2002.; LACASCADE, Jean-Louis. *Les métamorphoses du jeune Marx*. Paris, Presses Universitaire de France: 2002; MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990.

⁹¹ LOSURDO, Domenico. op. Cit. pg. 25.

hegeliana e seu discurso fortemente republicano, reformista, democrático e ateu contra a qual se opunha a burocracia prussiana e seus aparelhos de censura.⁹²

Desta forma, embora a posição editorial adotada por Marx, como responsável pela publicação, em alguma medida tenha se oposto aos métodos da esquerda hegeliana ao evitar “uma fraseologia revolucionária ineficiente”, ainda assim sua temática seria dominada pelo ambiente intelectual deste movimento.⁹³ Diferentemente do que faziam seus companheiros, os textos marxianos da *Gazeta Renana* pretendiam se colocar no terreno do adversário político, realizando, muitas vezes, uma análise minuciosa e quase obsessiva das deliberações jurídicas do Estado e dos representantes da Dieta Renana. Da mesma forma que seus companheiros, no entanto, a temática marxiana seria dominada pela crítica neohegeliana ao “Estado cristão”.

Assim, poder-se-ia afirmar que o primeiro criticismo de Marx sobre a propriedade privada, expresso em seus textos jornalísticos, seria profundamente tributário da associação entre personalismo cristão e egoísmo que tinha se tornado o *leitmotiv* da esquerda hegeliana nos anos de 1840. A sociedade prussiana seria analisada a partir da forma como assumiria o individualismo cristão, por sua adoção de um atomismo social como princípio de organização social e sua consequente fragmentação. Nesta perspectiva, a sociedade prussiana se constituiria como uma sociedade atomizada baseada na encarnação dos direitos particulares dos indivíduos e que excluiria os direitos da humanidade reduzindo o povo a uma “plebe de indivíduos privados”. Em tal situação, o povo formaria uma “massa inorgânica” privada da vida da esfera do Estado que aparece como algo “irreal e subordinado”, aquém de sua missão universalizadora⁹⁴.

Marx assumiria uma linguagem nitidamente republicana sintetizando elementos rousseanianos e hegelianos identificados com uma compreensão filosófica do que é racional com a imanência de um espírito público. Seu engajamento na luta neohegeliana contra a religião se relacionava á evocação de um “espírito público” irredutível ás atividades legislativas e executivas no governo. Tratava-se da realização do verdadeiro Estado, “o grande organismo”, ou, nas palavras de Abensour (1998), da realização da “utopia do Estado racional”. Esta designação não se aplicaria á realidade prussiana de indivíduos isolados e de um Estado autoritário guardião deste individualismo egocêntrico, mas referia-se a uma descrição normativa para um “verdadeiro Estado” em que a

⁹² LACASCADE, Jean-Louis. op. Cit. pg. 120.

⁹³ Op. cit. pg. 117.

⁹⁴ BRECKMAN, Warren. op. Cit. pg. 281.

autoconsciência humana poderia afirmar a organização política como sua própria realização e em que a atividade do espírito poderia ser revelada na construção da filosofia e na deliberação política do povo. Da mesma forma que neohegelianos como Hüge, o ideal de Marx era o da “comunidade do espírito” que para se realizar não tolera a injustiça.⁹⁵

Para o Marx jornalista da *Gazeta Renana* tratava-se de estabelecer, na atrasada Alemanha, aquilo que a França revolucionária já havia realizado ao construir o Estado da razão retirando o povo do obscurantismo servil e transformando-o em cidadão. Tal transformação manifesta-se pela vontade de emancipar o Estado da religião e pelo estabelecimento de uma comunidade política secular que dissolve as antigas formas de submissão política. Em um texto publicado em 1842, objetivando rebater artigo publicado na *Kolnische Zeitung* escrito através da lógica do Estado cristão que negava o direito da liberdade de imprensa em tratar sobre assuntos políticos, Marx faria um paralelo entre a emancipação política da religião e o trabalho da filosofia em relação à teologia. Retomando o tema spinozista da separação entre teologia e filosofia, uma tendo como objeto a obediência e a outra a verdade, Marx defenderia a emancipação da esfera política como primado da liberdade em relação à esfera religiosa como campo da servidão (Abensour: 1998, pg. 39). Assim, os cristãos, como também a teologia, não se importariam com as diferenças entre regimes políticos *“porque eles não conhecem distinções entre eles. O cristianismo ensina a submissão à autoridade porque segundo ele toda autoridade deriva de Deus. Desta forma, não se pode julgar a legitimidade de um Estado com base no cristianismo, mas somente com base na própria essência e natureza do Estado, não com base na natureza da sociedade cristã, mas com base na natureza da sociedade humana”*.⁹⁶ Daí que o trabalho da filosofia seja emancipar a esfera política *“não fazendo nada mais do que a física, matemática, medicina, e todas as ciências têm feito com suas respectivas esferas”*. De acordo com Marx, se *“Bacon disse que a física teológica era uma virgem estéril dedicada a Deus, ele emancipou a física da teologia e ela se tornou fértil”*, também era esta a missão da filosofia que deveria transformar a política num ventre fértil de liberdade continuando um trabalho que havia começado na modernidade com Maquiavel e prosseguiu com pensadores como Hobbes, Spinoza,

⁹⁵ BRECKMAN, Warren. op. Cit. pg. 283.

⁹⁶ MARX, Karl. “Leading Article in No. 179 of Kolnische Zeitung”. In: *Selected Works*. Vol. I, New York, International Publishers: 1972. pg. 200.

Rousseau e Hegel, mas cuja verdadeira origem remontaria á antiguidade com Heráclito e Aristóteles.⁹⁷

Este mesmo sentido da crítica ao existente que sufoca o “vir a ser” da liberdade política nortearia os textos marxianos publicados em maio de 1842 á respeito da liberdade de imprensa. Marx se revolta aqui contra a Instrução sobre a censura editada pelo governo prussiano em 1841 e seus defensores que a concebiam como a regulamentação da liberdade de imprensa. Em tom polêmico, os textos objetivam denunciar a aparência liberal do governo prussiano apontando a contradição entre a concepção racional do liberalismo e a realidade adotada pelo Estado e seus defensores pretensamente liberais. Neste sentido, aquilo que o governo prussiano chamava de leis da liberdade de imprensa se constituiriam verdadeiramente como censura, e *“a lei da imprensa é um direito enquanto a censura é um erro”*. *“A censura não é uma lei, mas uma medida policial, uma má medida policial porque não consegue o que quer e não quer o que consegue”*.⁹⁸ A liberdade de imprensa seria um aspecto da própria essência da liberdade e, portanto, um bem positivo enquanto a censura seria um aspecto da não liberdade, da aparência que se coloca contra a essência.

A polêmica de Marx não se volta, portanto, contra a idéia de lei de imprensa em si mesma, mas exatamente em favor da essência da idéia de lei contra a falsa aparência em que o governo prussiano revestia a censura. A linguagem assumida por Marx é nitidamente republicana com forte influência rousseauniana. Desta forma, *“numa lei da imprensa a liberdade pune, numa lei da censura a liberdade é punida”*. *“Uma lei de censura tem apenas a forma de lei. Uma lei de imprensa é a verdadeira lei”*. Nesta perspectiva, a lei se difere da censura porque ela se constitui na essência positiva da liberdade. Diferentemente da arbitrariedade da censura, forma sem essência, *“as leis são normas positivas, claras e universais nas quais a liberdade ganhou uma existência impessoal e teórica, independente da arbitrariedade de um indivíduo (...) pois a lei é verdadeira quando, no seu interior, a lei natural da liberdade transforma-se em lei consciente do Estado”*. Denunciando a arbitrariedade de uma legislação que regulamentava não os atos enquanto tais, mas a intenção daquele que os realizava, Marx repetiria a fórmula rousseauniana afirmando a concepção de que *“a lei retrocede na vida*

⁹⁷ MARX, Karl. “Leading Article in No. 179 of Kolnische Zeitung”. op. Cit. pg. 201.

⁹⁸ MARX, Karl. “Debates on the freedom press”. In: *Selected works*. Vol. I, op. Cit. pg. 183.

*do homem como uma vida de liberdade; e, até que sua atitude demonstre que ele deixou de obedecer à lei natural da liberdade, a lei do Estado o obriga a ser livre (...)*⁹⁹.

É por se constituir como essência da própria liberdade que a liberdade de imprensa não poderia ser considerada como liberdade de ofício, como queriam alguns representantes das assembleias provinciais. Antes de pensar na liberdade como a de esferas definidas, tratar-se-ia de perceber que, *“como no sistema planetário cada planeta individual gira ao redor do Sol, do mesmo modo que o planeta gira em torno de si mesmo, no sistema da liberdade cada um de seus mundos circula apenas ao redor do sol da liberdade, do mesmo modo que circula ao redor de si mesmo”*.¹⁰⁰ Uma concepção do trabalho do livre pensamento exercido na imprensa como ofício, significaria, na verdade, uma concepção do direito particularizado, de um falso direito tributário da noção de direito à propriedade privada.

A crítica marxiana se dirigia, portanto, à aparência liberal de um governo e de uma oposição no fundo identificados com a preservação daquilo que não é racional. O protesto de Marx ocorre em nome do Estado real universalista que deveria emergir acima dos particularismos e, por isto, ele também se volta contra o *“raciocínio obscuro e vazio daqueles alemães liberais que pensam honrar a liberdade colocando-a no estrelado céu da imaginação, em vez de plantá-la no sólido chão da realidade”*.¹⁰¹ Este seria o mesmo sentido da exortação marxiana, publicada em Novembro de 1842, para que a oposição liberal assumisse seu papel em defesa da legalidade instaurada em 1833 diante da possibilidade do retorno ao Estado legal conservador de 1819. Explicava o autor do texto que *“o Estado legal de 1833 incorpora pouco a liberdade quando comparado ao próprio ideal de liberdade, mas se comparado ao Estado legal de 1819 ele é a incorporação da liberdade em si mesma”*.¹⁰²

Muito representativo deste período são os textos do *Debate sobre o roubo de lenha* também publicados na *Gazeta Renana*.¹⁰³ Mais uma vez são contrapostos a essência universalista do Estado e o particularismo da propriedade privada ao mesmo tempo em que se critica duramente o Estado prussiano por se rebaixar ao nível dos interesses privados quando deveria, na verdade, submetê-los ao interesse comum no próprio Estado. O tema do debate se referia ao direito ancestral dos camponeses em

⁹⁹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 192 e 193.

¹⁰⁰ MARX, Karl. op. Cit. pg. 196.

¹⁰¹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 191.

¹⁰² MARX, Karl. “In Connection with the article Failures of the liberal opposition in Hanover”. In: *Selected Works*. Vol. I, op. Cit. pg. 264.

¹⁰³ MARX, Karl. “Debates on the Law on Thefts of Wood”. In: *Selected Works*. Vol. I, op. Cit.

retirar lenha das florestas diante da proposta de lei da Assembléia prussiana que proibia este ato sem a autorização do proprietário da floresta, qualificando-o como roubo sujeito á punição. A argumentação marxiana contra tal lei faz uso da lógica jurídica procurando demonstrar, por exemplo, que a lenha é floresta morta, portanto, não seria floresta, objeto de propriedade. No mesmo sentido, consideraria apanhar lenha apropriação legítima através do trabalho e não roubo passível de punição. No entanto, para além da lógica jurídica, tratava-se, na verdade, de repudiar a legitimidade de uma legislação cujo princípio seria o de que *“os interesses dos proprietários de florestas sejam salvaguardados mesmo que o resultado disto seja a destruição do mundo da lei e da liberdade”*.¹⁰⁴

Diante da precária condição social dos camponeses e da insensibilidade das demais classes em relação á esta situação, os textos marxianos se colocam contra a transformação dos privilégios da aristocracia proprietária de terras em direito quando na verdade tratar-se-ia de reconhecer o direito costumeiro dos mais pobres como forma de elevá-los até o Estado. A reivindicação, por parte da aristocracia proprietária, da regulamentação de seus pretensos direitos consuetudinários á propriedade das florestas revelaria o *“conflito do seu conteúdo com a forma da lei universal. A eles não podem ser dados a forma de lei porque eles são formas da ilegalidade. O fato de que seu conteúdo é contrário á forma da lei – universalidade e necessidade – prova que eles são costumes errados e não podem ser afirmados em oposição á lei, mas como tal oposição, devem ser abolidos (...)*. Diferentemente, o direito costumeiro dos camponeses visaria á universalidade ao garantir a vida e a possibilidade de autonomia destas pessoas retirando-as da condição de plebe inorgânica e inserindo-as na racionalidade da vida pública. Neste sentido específico, em lugar de estabelecer privilégios, o direito costumeiro *“é antecipação de um direito legal”* que se torna racional *“porque o costume se torna o costume do Estado”*.¹⁰⁵ Daí a exigência de que *“o Estado pode e deve afirmar: Eu garanto o direito contra todas as contingências. O direito somente é imortal em mim (...) Mas o Estado não pode e não deve dizer: um interesse privado, uma existência particular da propriedade (...) é garantida contra todas as contingências, é imortal”*.¹⁰⁶

Analisando os conflitos entre o interesse privado e o direito público, Marx atribui ao Estado a função mediadora entre o homem e sua liberdade. Em realidade, a modernidade

¹⁰⁴ MARX, Karl. op. Cit. pg. 256.

¹⁰⁵ MARX, Karl. op. Cit. pg. 231.

¹⁰⁶ MARX, Karl. “Debates on the Law on Thefts of Wood”. op. Cit. pg. 256 e 257.

é pensada como organizada em torno de um conflito entre as lógicas do interesse privado e a lógica da universalidade política, no primeiro pólo a sociedade política ameaçaria se dissolver, no segundo ela é garantida através da universalidade. A missão do Estado seria, não simplesmente eliminar o interesse privado, mas considerá-lo a partir da lógica pública consubstanciada no aparelho público e jurídico do próprio Estado.

2.10 A verdadeira democracia e a crítica do Estado hegeliano

Este é o espírito teórico a partir do qual Marx redigiria, já desligado da *Gazeta Renana*, em 1843, sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.¹⁰⁷ No entanto, neste texto fundamental, pode-se observar um primeiro deslocamento da reflexão marxiana em relação á seus textos jornalísticos da *Gazeta Renana*. Se antes a crítica ao individualismo cristão era feita em nome da construção do Estado racional, este projeto seria abandonado e esta batalha se travaria agora mais radicalmente em favor da “verdadeira democracia”. É sabido que em seu “acerto de contas” com a filosofia política hegeliana, Marx foi intensamente influenciado pelas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, obra do neohegeliano Feuerbach, em que se define o chamado “método transformativo”.¹⁰⁸ No entanto, a extensão e a natureza da influência deste método na obra marxiana seriam objetos de debate entre seus intérpretes. De um lado, aqueles que ressaltam a influência feuerbachiana especialmente na adoção de um método de inversão do sujeito em predicado a fim de revelar o pólo ativo desta relação e, de outro, aqueles que procurariam em Marx um desenvolvimento mais profundo deste método através da denúncia marxiana da ontologização da Idéia realizada pela especulação hegeliana.¹⁰⁹

Á este respeito, é interessante a análise de Breckman (1999) para quem o método transformativo de Feuerbach, assumido por Marx, possui na verdade duas dimensões. Uma primeira dimensão seria aquela que focaliza na crítica de Marx á Hegel a tradução do método transformativo dos domínios da teologia e da filosofia especulativa para o domínio da filosofia política. Se Feuerbach havia argumentado que o cristianismo oculta o verdadeiro sujeito da religião, o homem, fazendo de Deus uma substância absoluta, da mesma forma Marx encontraria na filosofia hegeliana uma mistificação da verdadeira

¹⁰⁷ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo: 2005.

¹⁰⁸ FEUERBACH, Ludwig. “Teses provisórias para a reforma da filosofia”. In: *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa, Edições 70: s.d.

¹⁰⁹ No primeiro caso poderia ser citado, entre outros, AVINERI, Schlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press: 1971. No segundo caso ver especialmente ENDERLE, Rubens. *Apresentação*. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. op. Cit.

relação entre o Estado e a sociedade civil fazendo do primeiro um *a priori* lógico da Idéia que produz a sociedade civil como determinação de seu conceito. A segunda dimensão do método transformativo, assimilado por Marx, se relacionaria á percepção e denúncia, considerando o diagnóstico feuerbachiano da despolitização cristã da humanidade, de um processo de personalização e hipostasia daquilo que na verdade constituiria a essência humana coletiva.

Em relação á primeira dimensão, portanto, Marx criticaria a filosofia política hegeliana por sua inversão do elemento ativo na análise da relação entre Estado e sociedade civil. Na verdade, tratar-se-ia de compreender que *“família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos ativos; mas na especulação, isso se inverte”*. Elas são, portanto, a força motriz que produz o Estado, mas *“segundo Hegel, ao contrário, elas são produzidas pela Idéia real. (...) O Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, conditio sine qua non. Mas (em Hegel) a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”*.¹¹⁰ Na concepção marxiana, portanto, o verdadeiro sujeito é o homem inserido nas relações sociais das esferas da família e da sociedade civil burguesa e o predicado é o Estado que Hegel havia considerado erradamente como Idéia. *“Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação”*.¹¹¹

Em relação á outra dimensão da questão trata-se de criticar a filosofia política hegeliana por sua afinidade com o problema do personalismo cristão responsável pela corrupção do tempo presente.¹¹² A aceitação, por parte da filosofia política hegeliana, da encarnação do “homem deus” a partir de sua descrição do monarca como incorporação subjetiva do Estado sugeria á Marx a adesão de Hegel a uma concepção panteísta. Criticando a mistificação da inversão do sujeito com o objeto, a reflexão marxiana identificaria uma série de encarnações em que Hegel personalizaria atributos, na verdade coletivos, em indivíduos empíricos. *“Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística.*

¹¹⁰ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. op. Cit. pg. 30 e 31.

¹¹¹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 44.

¹¹² BRECKMAN, Warren. op. Cit. pg. 286.

Diz Hegel: *'Mas apenas como sujeito a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como pessoa'. Isto também é uma mistificação*".¹¹³

A mais emblemática destas mistificações seria a figura do monarca que Hegel trataria como um "homem deus", *"a encarnação real da Idéia"*.¹¹⁴ Desta forma, Hegel teria personificado a questão da vontade soberana de um povo na vontade arbitrária de um indivíduo compreendendo a soberania como *"autodeterminação sem fundamento da vontade, como vontade individual, para, a partir daí, construir a Idéia como Um indivíduo"*.¹¹⁵ O monarca seria então a "soberania personificada" por meio da qual a coletividade estaria na verdade excluída da noção de soberania e da consciência do Estado submetidos não á vontade autoconsciente, mas ao momento do arbítrio da vontade. Diferentemente desta concepção, a crítica marxiana pretende demonstrar a fundação coletiva do poder revelando o fato de que *"o Uno tem verdade somente como muitos Unos. O predicado, a essência, jamais esgota as esferas da sua existência em um Uno, mas em muitos Unos"*.¹¹⁶ Neste sentido, se em algum momento pode-se afirmar que o príncipe é soberano, isto acontece porque ele neste momento representa a unidade do povo, é um símbolo da soberania popular de tal forma que é apenas por meio do povo que a soberania do príncipe existe. O povo torna-se, assim, o Estado real, o "concretum" que possibilita a existência em "abstractum" do Estado da mesma forma que Feuerbach havia demonstrado a soberania do homem em relação á falsa soberania de Deus.

Uma vez descoberto o verdadeiro lugar da soberania, pode-se compreender o fato de que *"o Estado se produz a partir da multidão tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil"*, enunciado a partir do qual a própria idéia de soberania é negada em favor das noções de autodeterminação e autogoverno.¹¹⁷ Desvenda-se o sujeito originário das relações políticas na multidão que constitui o *dêmos* total, pedra fundamental das relações políticas. Neste sentido, é a democracia entendida como autodeterminação do povo aquilo que se adequa perfeitamente á noção do *dêmos* como sujeito originário, é através dela que o *dêmos* pode existir em sua plena realidade. *"Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro"*. Diferentemente, *"na monarquia, uma parte determina o*

¹¹³ MARX, Karl. op. Cit. pg. 44.

¹¹⁴ MARX, Karl. op. Cit. pg. 44.

¹¹⁵ MARX, Karl. op. Cit. pg. 46.

¹¹⁶ MARX, Karl. op. Cit. pg. 47.

¹¹⁷ MARX, Karl. op. Cit. pg. 31.

*caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma”.*¹¹⁸

A questão fundamental para Marx na sua crítica a Hegel seria então desvendar a essência do político, temática já perseguida em seus textos jornalísticos em que a preocupação com a essência do Estado e das leis é uma constante.¹¹⁹ Agora, porém, essa necessidade de pensar a essência da política é realizada em relação á descoberta do *dêmos* como seu fundamento. É por isto que o trabalho de desvendar o que é a política coincide com o trabalho de revelar a natureza da verdadeira democracia, a própria lógica da verdadeira democracia ao fazer aflorar o *dêmos*, princípio político fundamental, permite o reconhecimento da verdade da política. Neste sentido, da mesma forma que Feuerbach havia percebido o cristianismo como a “religião por excelência” por permitir o desvendamento da essência de todas as religiões, Marx afirmará a democracia como a forma política que revela a realidade de outros regimes e da própria política. “A democracia, em um certo sentido, está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões”. É neste sentido que Marx pode afirmar que “a democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como obra prima deste último”. “A democracia é, assim, a essência de toda constituição política, o homem socializado como uma constituição particular”. Por se constituir na afirmação daquilo que é o próprio fundamento da política a democracia supera a distinção entre forma e conteúdo. Nela, estes dois pólos coincidem de tal maneira que “o princípio formal é ao mesmo tempo, o princípio material. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular”.¹²⁰

A análise marxiana da democracia também se dá em função do exame do tratamento hegeliano da relação entre Estado e sociedade civil. Na verdade, a crítica filosófica da personificação do poder e da descoberta da verdadeira democracia ocorre simultaneamente á percepção da moderna separação entre Estado e sociedade civil. A questão é colocada por Marx da seguinte maneira, “Hegel parte da separação da sociedade civil e do Estado político como de dois opostos fixos, duas esferas realmente

¹¹⁸ MARX, Karl. op. Cit. pg. 49.

¹¹⁹ Este tema é trabalhado especialmente por ABENSOUR, Miguel. op. Cit. e POGREBINSCHI, Thamy. op. Cit.

¹²⁰ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. op. Cit. pg. 50.

diferentes. De fato, essa separação é, certamente, real no Estado moderno".¹²¹ Note-se o duplo movimento marxiano em, por um lado, afirmar a separação entre Estado e sociedade civil na teoria política hegeliana sem a menção ao princípio da *eticidade* que, para Hegel, de alguma forma integra estas duas esferas e, por outro, em aceitar a idéia da separação entre estas esferas como realidade mesma do desenvolvimento da sociedade moderna. Desta forma, Marx caminha para uma concepção da política em progressivo rompimento com a concepção hegeliana do Estado ético embora, neste texto, este rompimento ainda não se faça sem ambiguidades.

Marx desenvolve na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* a concepção de que o desenvolvimento da sociedade moderna é profundamente marcado pela separação entre as esferas do Estado e da sociedade civil de tal forma que o homem passa a ter duas existências contrapostas, a existência política e a existência real na sociedade. Este processo parte da Idade Média, período em que há uma coincidência entre a esfera pública e a esfera privada, *"a vida do povo e a vida política são idênticas"*. No mundo medieval, a esfera privada ainda não havia alcançado a autonomia moderna, consequentemente, a existência privada do indivíduo se refletia imediatamente em sua inserção na vida política. Aqui, Marx pensa especialmente em como se realizava politicamente as desigualdades sociais desde sempre estabelecidas entre os diferentes estamentos sociais medievais. Neste contexto, o indivíduo político é antes de tudo o membro de um estamento e é carregando as desigualdades realmente existentes em sua vida social que se permitirá sua entrada na vida pública, de tal forma que indivíduos de diferentes estamentos necessariamente terão direitos diferentes na esfera política. *"Pode-se exprimir o espírito da Idade Média desta forma: os estamentos da sociedade civil e os estamentos em sentido político eram idênticos porque a sociedade civil era a sociedade política; porque o princípio orgânico da sociedade civil era o princípio do Estado"*.¹²²

O desenvolvimento da sociedade moderna implicou, num primeiro plano, a própria dissolução social dos antigos estamentos já que eles não são mais uma comunidade que contém o indivíduo e absorve sua vida por inteiro. A complexificação da sociedade moderna estabeleceu a individualidade que não forma nenhum estamento particular porque o indivíduo não forma com outros uma "comunidade objetiva". Desta forma, a sociedade civil se separou, em seu interior, em *estamento* e *posição social* já que indivíduos, mesmo pertencentes a um mesmo estamento, realizam diferentes atividades e

¹²¹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 89.

¹²² MARX, Karl. op. Cit. pg. 89.

ocupam diferentes posições sociais em relação à sua importância, ganho e “capacidade de fruir”.¹²³

Num segundo plano, o desenvolvimento da sociedade moderna implicou a separação entre sociedade civil e sociedade política na medida em que o Estado moderno, ao estabelecer de maneira formal a igualdade entre os indivíduos como forma de inserí-los na vida pública, se constitui numa abstração da realidade existente no solo da vida social. Desta forma, o cidadão, para alcançar o Estado, deve se abstrair de sua condição real na sociedade civil marcada pela desigualdade e ascender à esfera pública na condição de indivíduo que possui uma igualdade formal. É apenas como indivíduo, átomo isolado de sua existência comunitária, que o cidadão é chamado à dimensão política de sua vida *“pois a única existência que ele encontra para a sua qualidade de cidadão do Estado é sua individualidade nua e crua (...)”*. Constitui-se uma dualidade na realidade da vida do indivíduo moderno, *“a separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão político, o cidadão do Estado, e a sociedade civil, a sua própria realidade empírica, efetiva, pois, como idealista do Estado, ele é um ser totalmente diferente de sua realidade, um ser distinto, diverso, oposto”*.¹²⁴

Na perspectiva marxiana, portanto, a sociedade moderna estabeleceu a lógica de que o indivíduo deve abandonar seu estamento na sociedade civil para alcançar seu significado político porque somente como indivíduo isolado alcançará sua vida no Estado. Os estamentos, antes definidores da vida social e política, são agora exclusivamente estamentos sociais *“de modo que, assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade”*. Este processo de diferenciação entre as esferas privada e pública teria se iniciado com as monarquias absolutas quando o Estado se faz valer contra os diferentes estados para estabelecer a nação. Mas, nesta forma política, a distinção social dos estamentos permanecia como uma distinção política no interior do próprio governo. O ato decisivo teria sido realizado pela Revolução Francesa fazendo das distinções estamentais puramente distinções privadas da sociedade civil sem significado político. *“A separação da vida política e da sociedade civil foi, assim, consumada”*.¹²⁵

¹²³ MARX, Karl. Op. Cit. pg. 98.

¹²⁴ MARX, Karl. op. Cit. pg. 95.

¹²⁵ MARX, Karl. op. Cit. pg. 97.

A concepção marxiana da moderna separação entre Estado e sociedade civil é acompanhada de sua crítica filosófica da personificação. A análise de Marx aponta para o paradoxo de que, embora Estado e sociedade civil tenham se tornado esferas diferentes, ambas são dominadas pela mesma idéia de personalidade consubstanciada no indivíduo da lei civil. Neste sentido, a percepção de Marx é a de que, tanto no personalismo do rei como no do burguês, a personalidade privada, egoísta e autocentrada prevaleceria tanto nos domínios do Estado quanto nos da sociedade civil. Pelo fato de que a personalidade privada não tem relação com o Estado que não seja como átomo isolado, seu autointeresse é a única fonte de unidade entre eles. Esta seria a aparência de uma eticidade presente na sociedade moderna. Como afirma Breckman (1999, pg. 289), “*Marx triangula soberania, propriedade privada e personalidade abstrata*”. Desta forma, se a soberania existe como propriedade do monarca, isto significaria que soberania é propriedade privada e propriedade privada é a soberania do indivíduo abstrato. Soberania e propriedade privada aparecem juntas como virtudes da personalidade abstrata. Neste sentido, se perguntará Marx, “*qual é o conteúdo da constituição política, do fim político, qual é o fim desse fim? Qual é a sua substância? O morgadio, o superlativo da propriedade privada, a propriedade privada soberana. Que poder exerce o Estado político sobre a propriedade privada no morgadio? Ele o isola da família e da sociedade, ele o conduz à sua autonomização abstrata*”.¹²⁶

É por isto que a verdadeira democracia prescinde da noção de soberania apostando na emergência política do *dêmos* como verdadeiro sentido do autogoverno. Na verdade, questiona-se a noção de soberania como “idealismo de Estado”, fruto da mesma abstração jurídica que estabelece a propriedade privada, em nome da noção mais ampla de autogoverno. Pensando a democracia como autogoverno, como criação livre dos homens, entende-se porque ela supera a formalidade das construções jurídicas. Nenhuma constituição, numa verdadeira democracia, pode impor sua formalidade á vontade do povo porque é esta vontade autoconsciente o fundamento de todo poder construído através da prática e da atividade política criativa. Na prática dos sujeitos reais, no reconhecimento dos indivíduos como pertencentes a uma verdadeira comunidade, a democracia possibilita enfim a real emancipação da humanidade.

Liberta da noção de soberania, a democracia possibilitaria a superação da distinção entre Estado e sociedade civil com a dissolução da própria abstração do Estado. Compreende-se assim a afirmação marxiana de que “*os franceses modernos concluíram*

¹²⁶

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. op. Cit. pg. 116.

que na verdadeira democracia o Estado político desaparece. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo". A referência política de Marx é claramente inspirada no mundo antigo, num republicanismo tributário do ideal da comunidade ética antiga. É o que deixa revelar sua carta enviada ao também neohegeliano Arnold Ruge em maio de 1843. Referindo-se ao atraso político da Alemanha, o autor da carta aponta a necessidade de despertar no povo sua autoestima através da liberdade, *"esse sentimento que desaparece do mundo com os gregos e se desvanece na neblina azulada do céu com o cristianismo, é o único que pode transformar a sociedade novamente numa comunidade humana que visa aos seus fins supremos, a saber, num Estado democrático"*.¹²⁷ A emergência da comunidade política preenche o lugar onde antes havia a separação entre Estado e sociedade civil de tal forma que a distinção entre indivíduo social e político se desfaz numa nova realidade onde toda ação possui repercussão política. Nas formas políticas modernas não democráticas, o Estado e a lei formais dominam sem dominar verdadeiramente, uma vez que eles não penetram o conteúdo das esferas não políticas. Por isto, a luta entre monarquia e república é uma luta ainda no interior da abstração do Estado. Ambas existem na esfera da formalidade do Estado sem conseguir dominar outras esferas da vida moderna. É assim que Marx afirma que *"a república política é a democracia no interior da forma de Estado abstrata"*. Neste sentido, uma das marcas da democracia é o fato de que ela reúne novamente estas duas esferas emancipando o homem em sua universalidade genérica. Notemos que a Idade Média, pelo fato de que a esfera privada não havia ainda se autonomizado da esfera pública, é considerada por Marx como uma época da *"democracia da não liberdade"*. A instauração da verdadeira democracia significaria, assim, o restabelecimento da unidade entre Estado e sociedade civil em outras bases, trata-se da democracia da liberdade uma vez que nela *"a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política"*.¹²⁸

Neste sentido, a crítica de Marx se posiciona radicalmente contra qualquer visão monárquica ou burocrática hipostasiada em relação ao povo que possa ocultar do gênero humano aquilo que é fruto de sua própria atividade. Por isto a crítica ao erro hegeliano de não tornar consequente a concepção de que a constituição é produto do espírito de um povo. Para tanto, Hegel deveria ter assumido o homem, sujeito real, como princípio da constituição, entendendo-a, na sua particularidade, como parte do todo, momento da

¹²⁷ MARX, Karl. "Carta a Ruge". In: *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, pg. 65.

¹²⁸ MARX, Karl. op. Cit. pg. 51.

vontade geral e, na sua universalidade, como o próprio todo, ou seja, a própria vontade geral. Na filosofia especulativa hegeliana a constituição teria sido tomada apenas em sua particularidade impedindo o povo de modificar ele próprio a constituição. *“Corretamente posta, a pergunta significa apenas: tem o povo o direito de se dar uma constituição? O que de imediato tem de ser respondido afirmativamente, na medida em que a constituição, tão logo deixou de ser expressão da vontade popular, tornou-se uma ilusão”*.¹²⁹ Por não conceber verdadeiramente a consituição como criação da vontade geral Hegel não teria sido capaz de resolver a colisão entre constituição e poder legislativo expressa no fato de que o poder legislativo é apresentado como poder subsumido á constituição ao mesmo tempo em que esta só encontra validade no poder legislativo.

Como resultado desta primeira, aquela entre o poder legislativo e a constituição inteira, Marx apontaria uma segunda colisão estabelecida entre o poder legislativo e o poder governamental, entre a lei e a execução. Esta se expressa no fato de que perdida a universalidade do poder legislativo a constituição torna-se *“em si mesma, um tratado entre poderes essencialmente heterogêneos”* tornando-se impossível para a lei afirmar qual destes poderes particulares, apenas partes da constituição, podem modificar a consituição como um todo.¹³⁰ Hegel pretenderia resolver estas colisões com a “abstração fantástica” de que o pensamento de muitos poderia fazer aparecer a consciência pública.

Este mesmo tipo de “misticismo” teria feito Hegel encontrar a consciência do Estado na burocracia definida por ele como o estamento médio que garante a universalidade da administração do Estado, “o pilar fundamental do Estado em relação à retidão e à inteligência”. Marx reagiria contra esta concepção afirmando o caráter particularista da burocracia. Como tal, a burocracia compartilharia do mesmo espírito particular das corporações devendo, portanto, apenas *“proteger a universalidade imaginária do interesse particular, o espírito corporativo, a fim de proteger a particularidade imaginária do interesse universal, seu próprio espírito”*. Particularidade no interior do Estado, *“o mesmo espírito que cria, na sociedade, a corporação, cria, no Estado, a burocracia”*.¹³¹

Em sua crítica á filosofia política hegeliana, Marx, portanto, toma decidido partido em favor das noções de autogoverno e autonomia contra a defesa da noção de soberania

¹²⁹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 76.

¹³⁰ MAR, Karl. op. Cit. pg. 76.

¹³¹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 65.

do Estado monárquico por parte de Hegel. A linguagem marxiana é aqui claramente republicana, de forte teor rousseaniano, identificando no *dêmos* o fundamento do poder político. No entanto, lembremo-nos que Marx, ao polemizar com Hegel, atua em terreno perigoso, uma vez que a própria teoria política hegeliana havia sido construída também a partir de um republicanismo crítico do liberalismo. Em que medida Max faria justiça a este republicanismo hegeliano de origem torna-se uma questão importante para avaliar a partir de que fundamentos ele partiria para sua própria crítica do liberalismo.

Na leitura crítica de Ilting (1984), por exemplo, Marx teria reprovado Hegel por erros que na realidade este não teria cometido.¹³² Procurando os fundamentos das contradições hegelianas no interior de sua própria lógica, Marx teria se fixado no tom metafísico do estilo de Hegel através do qual supostamente se representaria a atividade dos indivíduos como resultado da Idéia abstrata. Esta opção de abordagem marxiana se realizaria deixando de lado os fundamentos republicanos da teoria do Estado hegeliana. Neste contexto, aparece a afirmação marxiana contra Hegel de que o Estado político não existe sem a base natural da família e a artificial da sociedade civil. Acontece que Hegel não duvida desta idéia, o pensamento expresso entre os § 262 e 266 de sua filosofia do direito denota exatamente o esforço em demonstrar a emergência do Estado a partir da realidade viva da família e da sociedade civil. Da mesma forma, ao objetar que o ponto de partida da filosofia política hegeliana deveria ser o “indivíduo, sujeito real” Marx não faria justiça ao pensamento hegeliano que parte da premissa de que o fim da ordem política está assentada na “preservação dos interesses particulares” dos membros do Estado, uma vez que os indivíduos só podem manter e atualizar seus interesses particulares com base nas garantias políticas oferecidas pelo próprio Estado.

Nesta perspectiva, o problema da interpretação marxiana está em não perceber os fundamentos republicanos da teoria do Estado em Hegel. A contradição da teoria política hegeliana se revela no fato de que, de acordo com seus próprios fundamentos republicanos, ela deveria ter demandado para todos os cidadãos a autoconsciência política na vida pública, idéia que não realiza ao saltar para a noção de soberania centrada no monarca. Neste sentido, Marx não teria percebido que, no curso de sua exposição, Hegel perderia sua premissa republicana inicial no § 257 de sua filosofia do direito segundo o qual o “Estado existe mediante a autoconsciência individual” ao afirmar, a partir do § 270, que o “Estado existe na autoconsciência dos burocratas”, ao mesmo tempo em que o sentimento político é reduzido a “confiança” dos cidadãos de que seu

¹³²

ILTING, K-H. *Hegel's concept of the state and Marx's early critique*. op. Cit.

interesse é preservado pelos funcionários do Estado. A crítica de Marx não alcançaria, portanto, a verdadeira contradição do pensamento hegeliano ao representá-lo como um “panteísmo místico”. A consequência deste erro seria o fato de que Marx perderia de Hegel a concepção republicana da política que este havia desenvolvido criticamente em relação ao liberalismo, problema a partir do qual a reflexão marxiana partiria para as questões econômicas negligenciando as questões do direito e da filosofia política, atitude que as tendências posteriores do marxismo perpetuariam.

Em particular, interessa-nos a forma como Marx resolve em sua crítica a Hegel a relação entre Estado e sociedade civil. Já observamos que Hegel interdita o pensamento liberal da política ao negar uma prioridade ontológica da sociedade civil em relação ao Estado construída teoricamente pelo liberalismo. A existência do Estado no sentido político limitado pressupõe a existência de uma *eticidade* que compreenderia a família, a moralidade social e a sociedade civil, o conjunto dos quais constituem o Estado num sentido mais amplo. Desta forma, Hegel rejeita o pensamento liberal negando tanto o automatismo do mercado quanto a prioridade da sociedade civil, destacando a unidade entre Estado, família e sociedade civil através da *eticidade*. Através da crítica do que consideraria a ilusão hegeliana do Estado, Marx acabaria retornando à temática liberal da separação entre Estado e sociedade civil admitindo a verdade do liberalismo através da adequação da representação individualista com a realidade mesma da sociedade. Ele termina por conceder a definição liberal da sociedade civil uma pertinência descritiva que Hegel havia recusado.¹³³

Marx concede, então, a prioridade do social sobre o político e da abordagem liberal sobre sua crítica hegeliana tendendo a dar mais crédito a análise liberal do mundo social que a concepção hegeliana do Estado. Neste movimento, Marx acaba perdendo de Hegel o momento ético-político, analítico e normativamente, como base da relação Estado/sociedade civil. Ele ainda admite que estas duas esferas se articulam de uma forma que retiram sua força de coesão da sua própria cisão. No entanto, tende a assimilar o conceito de sociedade civil como pensado pela teoria liberal, ou seja, como formada por átomos isolados, indivíduos que buscam seus próprios interesses e cindida da esfera política, cisão esta concebida empiricamente e não apenas doutrinariamente. Escrevendo

¹³³ Para uma reflexão por este caminho, mas sem desenvolver o mesmo argumento, ver GARO, Isabelle. *Hegel, Marx et la critique du libéralisme*. In: “Actuel Marx”, Paris, setembro de 2001. Ver também FURET, François. *Marx et la révolution française*. Paris: Editions Flammarion, 1986. Furet, no entanto, apenas indica esta questão. Outro autor que chega à esta indicação é Wallace (1999), para quem Marx teria caído no mesmo dilema, tipicamente liberal, de Benjamin Constant da diferença entre a liberdade dos antigos e dos modernos.

anos mais tarde, em passagem conhecida, sobre suas descobertas a partir da crítica ao hegelianismo, o próprio Marx afirmaria a conclusão de que “*as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela chamada evolução do espírito humano, mas sim assentam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de “sociedade civil” (...).*”¹³⁴ Como já observamos, ao analisar a realidade da sociedade civil, Hegel não simplesmente corroboraria o pensamento dos liberais do século XVIII. Daí a afirmação de Pelczynski (1984; pg. 2) de que o acerto de contas marxiano com a filosofia política hegeliana implicaria três movimentos teóricos importantes. Em primeiro lugar, Marx questionaria a validade da forma hegeliana da dialética e seu tratamento mistificante do homem real, dos fatos e processos históricos tratados como elementos no desenvolvimento de uma entidade metafísica, ou seja, o Espírito. Além disto, embora preservando a distinção entre Estado e sociedade civil, Marx negaria a visão hegeliana do Estado como uma comunidade política inclusiva e com um caráter ético distinto, ao mesmo tempo em que inverteria a relação entre os dois, fazendo da sociedade burguesa o fundamento das mudanças políticas. Por fim, e fundamental, Marx decomporia o conceito de sociedade civil hegeliano que, como já destacamos, era um conceito altamente complexo e estruturado, transformando-o em algo muito mais próximo da concepção da economia política clássica, ou seja, uma esfera econômica do trabalho, produção e troca.¹³⁵

2.11 Marx: a emancipação social e a crítica da política

Neste quadro se desenvolveria a reflexão marxiana posterior, a partir de deslocamentos que ocorreriam em seu pensamento na virada dos anos de 1843-44 já anunciadas na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Este momento de inflexão é observado por vários de seus intérpretes. Abensour (1998), por exemplo, se refere a “crise de 1843” que levaria Marx à crítica da política, Breckman (1999) registra o fato de que Marx assumiria um “compromisso moral” com o comunismo no verão de 1843 a partir do qual advogaria a revolução social. Lowy (2002) se refere aos três momentos da

¹³⁴ MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1986. pg. 135.

¹³⁵ Taylor (2000b; pg. 233) é outro autor que aponta esta redução do conceito de sociedade civil hegeliano feito por Marx. Para este autor, Marx teria reduzido o conceito de sociedade civil quase à seus elementos econômicos quando, para Hegel, tratava-se de um conceito mais complexo envolvendo outras realidades como a das corporações.

“conversão” de Marx ao comunismo neste período: um primeiro de adoção de um “comunismo filosófico” no estilo do neohegeliano Moses Hess simbolizado no texto *Sobre a questão judaica*; um segundo de descoberta do proletariado, não mais como uma figura abstrata, mas como uma figura real e um terceiro concretizado no artigo contra o neohegeliano Ruge onde se daria a passagem de um comunismo filosófico para um comunismo científico através do qual se explicitaria a dinâmica revolucionária do proletariado.

Lacascade (2002), por sua vez, destaca o contexto e as condições através das quais Marx, em sua juventude, teria passado por “metamorfoses” que o teriam conduzido à sua obra madura. Tal contexto seria decisivamente marcado pela experiência social e política de Marx em Paris, a partir de 1844, com toda a atmosfera e a significação histórica da cidade, a “Meca da Revolução”, nas palavras de Moses Hess. Neste ambiente, as relações sociais do futuro co-autor do *Manifesto Comunista* seriam ampliadas através do contato com o operariado alemão emigrado e com o próprio operariado francês e sua formação cultural intensamente forjada na tradição política do socialismo francês. Nesta perspectiva, a formação de Marx neste período se realizaria através de numa série de “metamorfoses” que delimitariam sua nova agenda de pesquisa. Entre estas estaria o próprio contato com os meios socialistas e republicanos franceses e toda sua tradição organizativa em clubes, associações, imprensa e a incorporação das contribuições teóricas dos principais pensadores deste movimento como Blanqui, Proudhon, Saint-Simon, Fourier. Estabelece-se, assim, um contato direto com toda uma cultura política intensamente mobilizada e identificada com a causa do proletariado. Outras duas metamorfoses importantes se dariam, em primeiro lugar, em função do novo investimento teórico marxiano num campo até então inédito para seu pensamento, a investigação da economia política inglesa anunciada nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e no decisivo encontro com Engels com quem iniciaria uma produtiva colaboração.¹³⁶ Neste contexto Marx publicaria a *Crítica da Filosofia do direito de Hegel. Introdução*, texto curto que não pode ser confundido com a *Crítica* de 1843, em que o autor aponta pela primeira vez a universalidade como o ser do proletariado. Notemos a forma como se daria este passo decisivo da teorização política marxiana. Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* de 1843 Marx havia criticado a pretensão hegeliana de depositar a confiança da manifestação da universalidade no poder legislativo, depositário das vontades dos estamentos sociais, e na burocracia do Estado. Apontar o

¹³⁶

LACASCADE, Jean-Louis. *Le métamorphoses du Jeune Marx*. op. Cit. pg. 155 a 161.

proletariado como a classe universal, sem dúvida, aparece na obra marxiana, por um lado, como mais uma aplicação da inversão do método transformativo retirando-se o sujeito ativo do “céu” do Estado, ou seja, da burocracia, e definindo o sujeito real num típico produto da sociedade civil moderna, o proletariado. Por outro lado, no entanto, a crítica marxiana havia demonstrado a inconsistência do pensamento hegeliano em apostar na emergência da vontade geral a partir do legislativo concebido como a agregação dos diferentes interesses sociais, o povo em miniatura em sua particularidade. Ora, como havia ensinado Rousseau, a vontade geral não aparece simplesmente da vontade particular de muitos além do fato de que a burocracia não passa de um estamento como qualquer outro. A universalidade só poderia se expressar, portanto, a partir daquele capaz de se apresentar politicamente negando sua particularidade.

É neste sentido de “negatividade” que o proletariado aparece neste primeiro momento à Marx. O proletariado é a classe marcada pelo desejo de “não querer ser” proletariado e é neste sentido de negar sua particularidade que ele será capaz de fazer emergir a vontade geral. Notemos que aqui o proletariado ainda não é a classe sociologicamente definida das obras de economia política posteriores, ele é o proletariado “abstrato”, para utilizar a expressão de Lowy (2002). Definindo o proletariado sociologicamente como classe universal, Marx perderia o sentido republicano do autogoverno já que este é produto da criatividade dos sujeitos políticos e não pode, portanto, ser concebido de forma imanente, como derivação de uma classe específica por sua posição nas relações de produção. Por outro lado, em sua negatividade, o proletariado cumpriria o papel do povo em Maquiavel, aquele que deseja não ser oprimido e, através deste desejo negativo buscaria a liberdade.

A reflexão marxiana se volta então para um novo conjunto de problemas, uma vez que o projeto da “*crítica da religião chegou, no essencial, ao seu fim*”. Não se tratava mais de negar a religião, uma vez que, “*o homem é o mundo do homem*” e porque, na verdade, “*este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo (...)*”.¹³⁷ O Estado cristão e a monarquia absoluta não constituem mais o principal inimigo como também o criticismo marxiano não se realizaria mais em defesa das liberdades políticas, mas em função da revolução social, condição da revolução verdadeira.

¹³⁷ MARX, Karl. “Crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução”. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. op. Cit. pg. 145.

A partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 Marx anuncia sua adesão decidida ao comunismo como resultado de suas pesquisas históricas e econômicas e de seu conhecimento do movimento operário de Paris. Nos *Manuscritos*, portanto, Marx se dedicaria à uma análise das condições econômicas de heteronomia e dependência em que o proletariado havia sido lançado pelo desenvolvimento da moderna economia de troca. Neste sentido, o conceito chave para a compreensão da situação do proletariado é o de alienação. Permanece, no entanto, a grande influência de Feuerbach e seu esquema da crítica da alienação religiosa que é aplicado ao entendimento dos fundamentos econômicos da sociedade moderna. Desta vez, Deus é comparado à propriedade privada enquanto o ateísmo é aproximado ao comunismo ao mesmo tempo em que a crítica se dá em função de revelar o homem em sua essência, o “homem genérico”, conceito eminentemente feuerbachiano. Aliás, o comunismo é apontado por Marx neste texto como a superação da alienação e momento da reconciliação do homem com sua essência.

A filiação deste texto marxiano ao esquema feuerbachiano é explicitada em várias de suas passagens. Feuerbach é saudado como *“o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio”*. Seu mérito teria sido provar que a filosofia seria a religião trazida para o pensamento e, como tal, deveria ser criticada já que se constituiria como outra forma de existência do estranhamento da essência humana. Neste sentido, Feuerbach teria sido o fundador do verdadeiro materialismo e da verdadeira ciência ao tomar a relação social, ou seja, a relação do homem com o homem como o princípio fundamental de sua teoria sobre a humanidade.¹³⁸

O proletariado é, portanto, classe social alienada e coisificada. Sua condição paradoxal está no fato de que *“se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão”*. Apelando para o esquema feuerbachiano Marx dirá que esta situação encontra paralelo na religião. *“Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo”*. A vida do trabalhador está inserida na condição de valorização do mundo das coisas e sua correspondente desvalorização do mundo dos homens. Neste mundo invertido e estranhado, o trabalho que produz mercadorias faz-se a si mesmo mercadoria e transforma o trabalhador em geral em objeto de compra e venda. Neste sentido, o estranhamento se dá, primeiro, entre o trabalhador e o objeto de seu trabalho. Na sociedade moderna, o produto do trabalho que deveria aparecer ao trabalhador como efetivação de seu trabalho, como a

¹³⁸

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. pg. 117 e 118.

fixação de sua atividade em um objeto, aparece-lhe, na verdade, como “*ser estranho e poder independente de seu produtor*”. Nestas condições do trabalho moderno, a efetivação do trabalho aparece como “*desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação*”.¹³⁹ A apropriação privada do produto do trabalho, na concepção marxiana, tem como consequência o fato de que, do ponto de vista do trabalhador, o produto de seu trabalho aparece-lhe como algo externo a ele e que existe de forma independente à sua própria atividade.

Mas, de acordo com Marx, o estranhamento não se resume à relação do trabalhador com o produto de seu trabalho, mas também com sua própria atividade produtiva. Nas modalidades do trabalho moderno, o trabalhador não se afirma em seu trabalho, pelo contrário, “*nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito*”.¹⁴⁰ Nesta condição em que o trabalho aparece ao produtor constantemente como autosacrifício, Marx enxerga a animalização do homem, seu rebaixamento à uma condição em que ele só se sente livre em suas funções animais que são comer e beber.

Tal situação nos introduz aquela que Marx apontaria como uma terceira determinação do trabalho estranhado, que é o estranhamento do homem com seu ser genérico, com sua própria essência. Marx é aqui ainda influenciado pela noção de “homem genérico” feuerbachiana entendido como ser que se realiza essencialmente em sua necessária relação com a natureza através do trabalho e como ser inserido em relações sociais. Neste sentido, o trabalho estranhado estranha do homem a natureza, este seu corpo inorgânico, fazendo de sua atividade vital apenas um meio de sua vida individual sem conexão com sua vida genérica. A consequência do fato do homem “*estar estranhado do produto de seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento do homem pelo próprio homem*”. Isto significa que os homens não se reconhecem mais uns nos outros, nem se reconhecem na essência humana.¹⁴¹

O resultado deste trabalho estranhado, aponta Marx, é a propriedade privada “*como relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo*”. A propriedade privada resulta, portanto, “*do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado*”.¹⁴² Daí

¹³⁹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 80.

¹⁴⁰ MARX, Karl. op. Cit. pg. 82.

¹⁴¹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 85.

¹⁴² MARX, Karl. op. Cit. pg. 87.

que o comunismo seja, então, a negação da propriedade privada e, com ela, de toda as formas de alienação que ela pressupõe. Diferenciando o seu próprio comunismo de formas de comunismo rudes, idealistas e utópicas de sua época, Marx definiria seu próprio comunismo como *“retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano”*. Além disto, o comunismo seria a dissolução do conflito do homem com a natureza, *“do conflito entre existência e essência (...)”*. *“É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução”*.¹⁴³ O paralelo entre alienação religiosa e alienação do trabalho é mais uma vez estabelecida na relação entre a desalienação no ateísmo e no comunismo. Marx concebe uma espécie de continuidade histórica entre os dois de tal forma que *“o comunismo começa de imediato com o ateísmo, mas o ateísmo está, primeiramente, ainda muito longe de ser comunismo, assim como esse ateísmo é ainda abstração”*.¹⁴⁴

Há nos *Manuscritos*, portanto, uma noção da liberdade como não dominação expressa na profunda crítica marxiana às condições de heteronomia que impedem os indivíduos, notadamente as classes subalternas, de serem livres. Neste sentido, a emancipação humana é pensada como superação de condições que impeçam a efetivação da liberdade. Herdeiro da crítica do republicanismo neohegeliano às situações de alienação, Marx situará o homem num ciclo de intercâmbio com a natureza através da qual ele se coloca no mundo e a partir da qual precisa superar condições de alienação e heteronomia impeditivos da realização da própria liberdade.

Permanece, no entanto, o ponto decisivo já suscitado anteriormente e que será, de acordo com a nossa leitura, o principal foco de problemas do pensamento marxiano em relação à política, ou seja, exatamente a concepção da relação entre o social e o político uma vez abandonada a noção de eticidade presente em Hegel. A ruptura com o neohegeliano Arnold Ruge denotaria este ponto decisivo da relação entre o político e o social. Ruge, republicano democrata, pensava a democracia representativa com sufrágio universal como a solução dos males da atrasada Alemanha. Diferentemente, a reflexão marxiana assenta-se, neste momento, na concepção de que a política constitui apenas um sintoma do verdadeiro problema que só encontrará sua resolução numa decidida revolução social. É este o tema do artigo que marca este rompimento, publicado na

¹⁴³ MARX, Karl. op. Cit. pg. 105.

¹⁴⁴ MARX, Karl. op. Cit. pg. 106.

revista *Vorwärts* em agosto de 1844¹⁴⁵. O debate entre Marx e Ruge se estabelece em torno do levante dos tecelões alemães da região da Silésia, movimento duramente reprimido pela monarquia prussiana. Em artigo anterior, Ruge havia criticado o movimento por sua inspiração puramente social e pela ausência da chamada *“alma política que tudo penetra”*. A reação de Marx se efetivaria em função da defesa do movimento, da elucidação de suas verdadeiras causas e da crítica da política em favor da emancipação social, considerada agora como o berço de toda emancipação. Um raciocínio como o de Ruge estaria, assim, preso à abstração de que o “intelecto político” seria capaz de desvelar as causas dos males sociais. Acontece que *“o intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais”*. Este o erro também dos revolucionários franceses que pensavam ter descoberto as causas dos males sociais na degradação das condições políticas. Em última análise, a inteligência política, ao centrar-se na vontade, princípio político fundamental, terminaria por se estreitar numa espécie de voluntarismo, de crença na onipotência da própria vontade, tornando-se incapaz de perceber seus próprios limites e desconhecendo a causa dos males sociais.

Longe de descobrir o problema social fundamental, Marx afirmaria que *“o intelecto político é um espiritualista e é concedido a quem já possui e desfruta das comodidades”*. Assim, quanto mais desenvolvido politicamente um povo, mais o proletariado se dedicaria à lutas insensatas, uma vez que ele percebe simplesmente na vontade política o meio de remediar todos os males através da derrubada de uma específica forma de Estado. Antes de tornar mais evidentes as raízes do problema, o intelecto político torna *“obscuras as raízes da miséria social”*, falseia os reais objetivos dos trabalhadores de tal forma que *“o seu intelecto político enganou o seu instinto social”*. Transitando para a crítica da política, Marx transferiria sua análise do personalismo cristão para o Estado liberal e para a denúncia da ilusão da emancipação política. Descoberto os reais fundamentos do problema moderno na necessidade da emancipação social, tratava-se de repudiar a parcialidade da crença abstrata nas formas de emancipação política.

Mais uma vez, torna-se importante notar o contexto em que se dá este movimento marxiano em direção à idéia de revolução social. Mercier-Josa (2005) lembra que o emergir da questão social como problema central do pensamento europeu na primeira

¹⁴⁵ MARX, Karl. “Glosas críticas ao artigo o rei da Prússia e a reforma social”. In: *Lutas de classe na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

metade do século XIX entre os reformadores, socialistas e democratas radicais, ocorre simultaneamente à um descrédito do político em suas diferentes dimensões como a da soberania popular, da constituição política, do governo. Isto, muito em função do desencanto com a Revolução Francesa, a revolução política por excelência, pelas promessas não cumpridas por este evento fundamental e que desembocaram no terror. Lowy (2002), por sua vez, chama a atenção para um elemento ainda mais decisivo para nossos propósitos. A partir da insurreição da “Sociedade das Estações” em Paris no ano de 1839, vislumbra-se uma nova situação política nos movimentos radicais franceses em que ocorre uma decidida separação entre os republicanos e todo movimento que se nomeava comunista. Simultaneamente, o movimento comunista toma conta das associações e dos meios operários à ponto dos cronistas liberais da época se referirem ao fato de que, se antes as insurreições eram feitas em nome da República, agora elas passavam a ocorrer em nome da comunidade dos bens (Lowy: 2002, pg. 112). No contexto francês vivido neste período por Marx, portanto, assumir o movimento comunista significava também se desvincular do republicanismo.

Neste momento, as duas correntes ideológicas predominantes nas sociedades secretas francesas seriam o neobabovismo difundido por Blanqui e o comunismo “materialista”. O primeiro preconizava a tomada do poder por uma sociedade secreta concedendo papel decisivo às elites esclarecidas que realizariam um golpe de Estado em substituição à experiência revolucionária das massas. A partir da tomada do poder, o neobabovismo blanquista apontaria a necessidade de uma ditadura revolucionária de tipo jacobino como forma de garantir a vitória da insurreição. A experiência histórica da revolução francesa teria demonstrado esta necessidade uma vez que os tumultos e as inconstâncias do processo revolucionário decorreriam das deficiências políticas de um povo cuja concepção de mundo havia se formado em condições de desigualdade e despotismo. Nestas condições não seria possível a criação de um povo capaz de participar democraticamente da designação dos homens que irão governá-los. Esta aposta teria sido o erro da Revolução Francesa que deveria ser contornada nas próximas revoluções através do governo dos cidadãos mais capazes, aqueles sábios apaixonados pela humanidade que seriam capazes de se despir dos preconceitos para governar em nome da igualdade.

Como aponta Lowy (2002), esta concepção jacobina e blanquista da ditadura teria como pressuposto a mesma base filosófica de outro movimento fundamental nos meios operários franceses da época: o comunismo materialista. Ambos se fundamentavam nas

teses dos materialistas mecanicistas do século XVIII segundo o qual as circunstâncias ou a educação determinam o caráter e a opinião dos homens. Como consequência, as massas seriam percebidas como mergulhadas no obscurantismo enquanto não fossem mudadas as circunstâncias em que vivem. Os comunistas materialistas discordavam, no entanto, dos métodos propostos pelos neobabovistas. Em lugar da crença na ação de uma elite iluminada, apostavam na “educação igualitária” através da propaganda como forma de ação alternativa tanto à conspiração babovista quanto ao simples pacifismo.

Importante para nossos propósitos é perceber que, no convívio com o movimento revolucionário francês, Marx seria confrontado com um tipo de pensamento fortemente determinista que desqualifica aquilo que se relaciona ao político em nome da emancipação social. Neste contexto se dá a crítica marxiana, nas *Glosas*, ao pensamento sobre a vontade, pensamento este que, como vimos em Hegel, era considerado o material fundamental do pensamento sobre a política. Aliás, pensado a partir do materialismo francês da época, a questão da vontade se resolve pela afirmação de sua determinação por sua realidade empírica. Influenciado por este complexo político cultural, a obra marxiana conviveria com elementos deterministas no seu pensamento sobre a política.

A crítica da emancipação política em nome da emancipação social nortearia o debate com o neohegeliano Bruno Bauer á respeito do problema dos judeus na Alemanha. Bauer apostava na resolução da questão judaica pela incorporação dos próprios judeus ao Estado político a partir da renúncia destes á religião e à sua emancipação como cidadãos. Neste mesmo sentido, a superação política da religião constituiria, na perspectiva de Bauer, a superação de toda religião já que o verdadeiro Estado, liberto de seus laços religiosos constitutivos da forma do Estado cristão, seria capaz de reunir os homens através dos laços políticos.¹⁴⁶

Já em colaboração com Engels, Marx afirmaria a ilusão dos pressupostos de Bauer ao lidar com a questão judaica não partindo do judeu real, mas tomando este “*enquanto objeto direto da teologia*”.¹⁴⁷ Ao não compreender o judeu como indivíduo real, mas como ser abstrato ao qual é necessário oferecer a emancipação política, Bauer havia caído na ilusão de emancipá-lo através da crítica ao Estado cristão. Aquele que pretendia negar o misticismo religioso e suas consequências políticas foi ele próprio enredado nas ilusões teológicas de acreditar que a emancipação dos judeus estaria na criação do Estado

¹⁴⁶ MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

¹⁴⁷ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003. pg. 128.

democrático de tal forma que, “como teólogo autêntico”, sua fé em Jeová foi transformada em fé no Estado.¹⁴⁸ Não gratuitamente, portanto, se daria a incompreensão dos irmãos Bauer em relação à teoria de Proudhon do movimento do capital como gerador de miséria. Para tal compreensão, teria sido necessário partir dos indivíduos reais inseridos em sua vida material.¹⁴⁹

Assim, o erro de Bauer teria sido não problematizar o tipo de emancipação de que os judeus, como homens genéricos, realmente necessitam e, ao não dar este passo, ter submetido à crítica somente a forma do Estado cristão e não o Estado como tal, ou seja, *“não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana”*.¹⁵⁰ Acontece que, diferentemente do que Bauer pareceria supor, a emancipação política com a criação do chamado Estado ateu, aquele que não se fundamenta em pressupostos assumidamente religiosos, não anula a religião, mas apenas a retira da esfera pública oferecendo a esfera privada para sua plena existência. Era o que comprovava a realidade da América do Norte, politicamente emancipada através de um Estado laico, mas tão fortemente religiosa na vida privada que lá *“não se crê que um homem sem religião possa ser um homem honesto”*.¹⁵¹ *“O Estado pode, portanto, já ter se emancipado da religião, mesmo que a maioria esmagadora continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser religiosa em privado”*.¹⁵²

Marx retoma o tema da separação entre Estado e sociedade civil na sociedade moderna como forma de demonstrar a ilusão dos pressupostos da emancipação política. Desta forma, o Estado político plenamente emancipado constituiria, na verdade, a vida do homem genérico em oposição à sua vida material, do mundo da igualdade na esfera política contrastando com o egoísmo burguês da vida privada. Com a criação do Estado politicamente emancipado o homem passa a levar uma vida dupla, uma “vida celestial” na dimensão política e uma “terrena” no cotidiano de sua vida material. Ao dissociar estas duas esferas, termina por despolitizar as desigualdades existentes no plano da sociedade civil.

Paradoxalmente, Marx apontaria que o perfeito Estado cristão não é o Estado que reconhece o cristianismo como sua base. Ao contrário, o perfeito Estado cristão é o Estado ateu, o Estado democrático, que relega a religião a um lugar entre outros

¹⁴⁸ MARX, Karl. op. Cit. pg. 129

¹⁴⁹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 47.

¹⁵⁰ MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. op. Cit. pg. 36.

¹⁵¹ MARX, Karl. op. Cit. pg. 37.

¹⁵² MARX, Karl. op. Cit. pg. 39.

elementos da sociedade civil. Este Estado ateu é a realização do Estado cristão porque consome a separação do homem particular e egoísta da sociedade civil da universalidade da humanidade. A democracia política realiza a soberania do indivíduo particular, garantindo-lhe uma existência plena na vida privada de uma forma que o personalismo monárquico não poderia realizar. Por isto, a democracia, vista antes pelo próprio Marx como meio fundamental de emancipação humana, se associa agora “*a quimera, o sonho, o postulado do cristianismo, ou seja, a soberania do homem, só que como ente estranho e distinto do homem real, tornou-se realidade, presença palpável, máxima secular*”.¹⁵³

O abandono teórico e normativo do princípio hegeliano da *eticidade* como momento de integração entre Estado e sociedade civil é reforçado por Marx em sua descrição da emancipação da sociedade burguesa em relação à política e, até mesmo, em relação a simples “*aparência de um teor universal*”.¹⁵⁴ A realização do Estado político é o mesmo ato que dissolve a sociedade civil burguesa em indivíduos independentes cuja relação passa a ser simplesmente mediada pelo direito. Neste sentido pode-se compreender a crítica aos direitos humanos originados na Revolução Francesa. O Estado político que instaura tais direitos pressupõe o homem egoísta típico da sociedade burguesa, é este homem apolítico que será apresentado como o homem natural, fundamento dos direitos do homem e do cidadão. Em última instância, é este homem burguês egoísta e seu direito à propriedade, concebido como derivado da própria natureza, que os direitos oriundos da Revolução Francesa pretendem proteger de acordo com a leitura marxiana.

Consolidar uma sociedade civil formada por átomos isolados que buscam seu próprio interesse, este seria o resultado prático do Estado político liberal. Notemos mais uma vez a concessão marxiana à definição liberal da sociedade moderna. É verdade que em passagem da *Sagrada Família*, Marx e Engels negariam a capacidade descritiva da imagem de “átomos isolados” quando se trata desta realidade. Tal reflexão se daria em função da crítica acerca da essência do Estado se constituir na coesão dos indivíduos sociais modernos. Se os homens modernos não são, à rigor, átomos isolados, e se não é a organização política ou o Estado que garante as relações entre estes indivíduos, como isto se resolveria? A resposta dos autores, por vias diferentes, chega às conclusões semelhantes ao do liberalismo clássico. Os indivíduos egoístas da sociedade moderna são levados a acreditar no mundo e nos indivíduos fora deles por “*seu estômago profano*”,

¹⁵³ MARX, Karl. op. Cit. pg. 45.

¹⁵⁴ MARX, Karl. op. Cit. pg. 52.

meio através do qual suas atividades convertem-se em necessidades que os fazem buscar outros homens fora de si mesmos. “A *necessidade natural, as qualidades essencialmente humanas, por estranhas que possam parecer umas às outras, e o interesse mantêm a coesão entre os membros da sociedade; e a vida burguesa e não a vida política é o seu vínculo real*”.¹⁵⁵

2.12 Uma filosofia da práxis em tensão

Como assumido neste trabalho, não se trata de compreender a obra marxiana de forma unívoca negando suas descontinuidades. Isto significa também problematizar a perenidade da concepção da separação entre Estado e sociedade civil que apontamos em seu período de formação na crítica hegeliana. Pode-se pretender assumir que especialmente a partir da *Ideologia Alemã* esta dualidade seja relativizada, uma vez que tal dissociação poderia ser percebida não como a realidade da sociedade moderna, mas como a opinião que ideologicamente ela faz de si mesma. No entanto, isto não resolve o problema de que uma suposta tentativa de integrar estas esferas se daria em função da sociedade civil “o verdadeiro lar, o verdadeiro cenário de toda história” ainda definido como o espaço da luta entre indivíduos autocentrados¹⁵⁶.

É verdade também que a *Ideologia Alemã* consolidaria as bases do que Gramsci chamaria de *filosofia da práxis* lançadas pouco antes nas *Teses sobre Feuerbach*. Em primeiro lugar, é importante notar a conotação que Marx atribuirá a seu próprio materialismo em relação ao materialismo mecanicista francês. Tal materialismo, que havia sido profundamente influente entre os meios comunistas e operários franceses poderia ser sintetizado através da máxima de que as circunstâncias formam os homens e que, para transformar os homens seria preciso transformar as circunstâncias. Como nos mostra a leitura de Lowy (2002, pg. 167), Marx romperia com o esquema determinista do materialismo francês de opor a onipotência da educação à passividade do homem modelado por suas circunstâncias exteriores ao apontar que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador deveria, portanto, ser educado. Desta forma, a coincidência da mudança das circunstâncias e do próprio homem só poderia ser compreendida racionalmente enquanto pratica revolucionária, aquela que

¹⁵⁵ MARX, Karl. *A sagrada família*. op. Cit. pg. 139. Grifo meu.

¹⁵⁶ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2006. pg. 39.

transforma, ao mesmo tempo, as circunstâncias e o sujeito da ação, ou seja, “as circunstâncias fazem os homens e os homens fazem as circunstâncias” (Marx: 2006, pg. 43). Assim, Marx pretendia superar tanto o dilema dos revolucionários franceses presos às opções táticas da aposta numa ditadura jacobina ou no simples pacifismo quanto a máxima neohegeliana da autoconsciência como forma de superar a alienação.

Aliás, N'A *Ideologia Alemã* Marx dará corpo a seu rompimento com Feuerbach realizado nas *Teses*. Nesta nova leitura marxiana, Feuerbach será acusado de considerar a realidade social e natural como puro objeto, a sensibilidade do sujeito como pura contemplação passiva e o conhecimento abstrato como pura interpretação do real. Tratar-se-ia, na verdade, de compreendê-las como prática humana, como atividade humana sensível construída a partir de uma *práxis* coletiva. Neste sentido, a sensibilidade não seria contemplação pura porque ela se exerce através do trabalho e da prática social ao mesmo tempo em que a percepção constitui-se já como atividade. Desta forma, “a concepção feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação”. Feuerbach, portanto, não teria sido capaz de perceber “como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade”.¹⁵⁷

O homem genérico feuerbachiano seria agora negado em nome do “homem histórico real”, do que o homem é em sua realidade concreta. Este homem real, nos dirá Marx, é o homem inserido no mundo concreto, tanto social quanto natural, ambos produtos da *práxis* humana. Neste sentido, o homem não poderia ser definido em sua abstração, em sua generalidade, mas apenas enquanto ser inserido em relações de produção específicas. Por isto mesmo, diferentemente do que se poderia apreender como consequência lógica do pensamento neohegeliano, “a libertação é um ato histórico, e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio (...)”.¹⁵⁸ À este mundo real do qual é preciso emancipar este homem concreto, trata-se de opor a *práxis* revolucionária transformadora e pedagógica que não é, no entanto, nunca ato isolado. Pelo contrário, “na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação” (Marx: 2006, pg. 64).

¹⁵⁷ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. op. Cit. pg. 30.

¹⁵⁸ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. op. Cit. pg. 29.

No entanto, é preciso reconhecer que o lançamento das bases da chamada filosofia da práxis não se fariam acompanhar de uma reflexão correspondente das instituições públicas e do político. À esta altura, já está distante de Marx a linguagem republicana e uma concepção de liberdade definida e alternativa ao liberalismo que pudesse regular sua concepção da emancipação humana. A sociedade civil é plenamente descrita na *Ideologia Alemã* como o lugar da história, o locus gerador e originário do social enquanto Marx e Engels se referem ironicamente aos escritores republicanos do passado que haviam supostamente descuidado das relações reais *“limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados”* (Marx e Engels: 2006, pg. 39). A sociedade civil, escrevem Marx e Engels (2006, pg. 74), *“foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista”*.

Interessante notar que Marx aponta o papel político das vontades coletivas percebendo a complexidade das relações entre particularidade e universalidade, Estado e sociedade civil como quando afirma que *“toda classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir os seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de toda a sociedade”*. Isto significa que, toda classe dominante *“é obrigada a dar às suas idéias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas”* (Marx e Engels: 2006, pg. 48). Assim, pode-se encontrar em Marx o apontamento da dialética das vontades individuais e coletivas, os elementos de hegemonia que Gramsci utilizaria para compreender as relações políticas. No pensador alemão, no entanto, tais questões não seriam plenamente desenvolvidas, permanecendo mais como sugestivas indicações do que estabelecendo uma concepção conclusiva de definições sobre a política.

Esta característica não conclusiva da obra marxiana á respeito da política e, conseqüentemente, da própria questão democrática foi destacada por diversos de seus intérpretes contemporâneos. Furet, por exemplo, destaca o fato de que as ambiguidades da obra de Marx á respeito da política explicariam sua dificuldade em desvendar o “enigma da Revolução Francesa” que o atormentava desde a juventude. Tal enigma se colocaria a partir da dificuldade de compreender, a partir dos esquemas interpretativos marxianos mais gerais, a particularidade de uma sociedade burguesa tão rapidamente constituída e ao mesmo tempo tão incapaz de se estabilizar politicamente e governar sua própria história. Enfim, como explicar toda a complexidade política francesa do séc. XVIII

e XIX quando a burguesia, que teoricamente deveria estabilizar seu domínio, na verdade empreenderia sucessivas revoluções e criaria constituições tão efêmeras. Marx não ofereceria uma resposta unívoca a este problema. Oscilaria entre duas diferentes concepções da revolução, ora incluindo, ora excluindo a noção de necessidade histórica. No primeiro caso, Marx reduziria a revolução à manifestação de seu conteúdo social enquanto no segundo a consideraria como uma das vias possíveis, mas não inevitável, da afirmação da burguesia. A raiz de tal ambiguidade estaria na crítica de Marx ao conceito hegeliano de Estado, uma vez que, ao considerar o Estado como produto e disfarce da sociedade civil, tornar-se-ia difícil explicar a pluralidade revolucionária, ao mesmo tempo em que a própria necessidade de se fazer uma história da democracia seria condenada.¹⁵⁹

Levin, por sua vez, aponta na obra de Marx a existência de duas teorias do Estado e, como consequência, também uma diversidade nas formas como poderiam ser pensadas a democracia a partir delas. Uma, a mais conhecida, expressa nas páginas do *Manifesto Comunista*, é aquela em que o Estado é visto como agência coercitiva do domínio de classe; o outro modelo é aquele que observa uma certa autonomia do Estado tornando-o um poder por ele próprio como descrito no *18 de Brumário*. Relacionada a estas diferentes formas de conceber o aparelho político poderiam ser observadas diferentes maneiras de compreender o problema da transição para o comunismo. O modelo I seria aquele que faz referência à “ditadura do proletariado”, termo originalmente cunhado por Blanqui e assumido por Marx e Engels após a reação conservadora dos movimentos de 1848. Trata-se de um modelo centralizado de poder que se segue à revolução proletária e precede o desaparecimento de todas as distinções de classe. Nele, o poder do Estado, antes utilizado pela minoria para oprimir a maioria, torna-se o meio que assegura a vitória do proletariado. O modelo II seria o da Comuna de Paris, descentralizado, em que as funções repressivas do Estado são eliminadas e sua própria legitimidade é reabsorvida pela sociedade. As especializações do Estado não são abolidas, mas sim sua concepção como algo acima da sociedade já que ele é dominado por novas instituições democráticas de representação mais diretamente participativas. Na perspectiva de Levin, portanto, a “ditadura do proletariado”, como pensado por Marx e Engels, corresponderia ao oposto do Estado concebido como aparelho de repressão de

classes, enquanto a Comuna seria a negação do Estado pensado como autonomia parasitária da sociedade.¹⁶⁰

Texier, por sua vez, também encontra em Marx e Engels uma pluralidade de interpretações acerca da democracia e da própria política fazendo do pensamento dos dois *“fundamentalmente democrático, ainda que apresentem insuficiências”*.¹⁶¹ Na perspectiva de Texier, o problema principal está na dificuldade dos fundadores do comunismo científico conciliarem revolução e democracia. Por um lado, a adesão de Marx e Engels às noções blanquistas de “ditadura do proletariado” e de “revolução permanente” constituem princípios não harmoniosos com a democracia ao combinar os processos de revolução política e revolução social sem problematizar as questões dos meios para sua realização. Aplicada à revolução democrática a idéia de revolução permanente seria fecunda por significar o pleno estabelecimento da soberania popular através da conquista de direitos. Quando se trata de encadear as duas revoluções a questão se torna problemática porque Marx e Engels não oferecem resposta clara sobre o que se tornarão as instituições democráticas na fase comunista da revolução. Por outro lado, Texier também encontraria momentos em que o blanquismo seria questionado a partir da crítica da ilusão de uma vitória com um único e grande golpe revolucionário. Estes momentos se expressam na reflexão de Marx e Engels acerca da derrota da Comuna de Paris como a tentativa de pôr em prática os métodos de 1848, assim como no reconhecimento das diferenças entre as sociedades européias, o que exigiria diferentes táticas políticas para o “continente”, através do uso da revolução aberta, e para o mundo “anglo-saxão”, onde as instituições democráticas poderiam ser utilizadas. Seja como for, o que se nota aqui mais uma vez, é a incompletude da obra marxiana em relação aos temas da política e da democracia.

Na perspectiva aqui adotada, este impasse conceitual deriva da dificuldade do campo teórico marxiano em estabilizar uma concepção da liberdade plenamente compatível com o tema da emancipação. Este dilema se apresenta no próprio momento de fundação do seu pensamento, no seu diálogo crítico com a teoria política hegeliana, e abrirá um conjunto de questões não resolvidas ao longo de sua obra posterior. Em seu processo formativo, este conjunto de questões constituem-se como um quadro de problemas que se reflete na dificuldade de Marx pensar o próprio tema da política.

¹⁶⁰ LEVIN, Michael. *Marx, Engels and liberal democracy*. New York: St. Martin Press, 1989.

¹⁶¹ TEXIER, Jacques. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Ed. Da UFRJ, 2005.

Em primeiro lugar, Marx não estabelece nenhum critério de diferenciação entre o liberalismo e o republicanismo e tende, na verdade, a compreender como unívocas duas tradições políticas diferentes. Assim, ficaria obscurecida as diferentes concepções de liberdade nestas duas tradições como também os diferentes papéis exercidos por elas na constituição política do mundo moderno. O tema da liberdade republicana, importante elemento para se pensar a própria política de maneira alternativa ao liberalismo, não encontraria na obra marxiana desenvolvimento coerente que pudesse apontar para um caminho de conciliação entre os temas da emancipação e das liberdades públicas.

Relacionado ao problema anterior, Marx passaria a compreender a Revolução Francesa como um movimento burguês e liberal sem reconhecer o papel decisivo desempenhado pelo republicanismo e sua gramática dos direitos públicos neste acontecimento político fundamental. Em grande medida, o erro da condenação marxiana dos direitos humanos e sua dificuldade de relacionar a temática dos direitos à razão pública reside nesta omissão marxiana em diferenciar o republicanismo e o liberalismo neste evento político definidor da modernidade. Sabe-se que a questão dos direitos fundamentais é posicionada na Revolução Francesa a partir da retomada da linguagem republicana romana dos direitos. Entre os romanos, à dimensão pública dos direitos concebidos como algo partilhado coletivamente, como entre os gregos, é acrescentada a percepção dos direitos como algo relativo também ao indivíduo.¹⁶² Esta concepção dos direitos já com esta dupla dimensão comparece nos processos políticos da Revolução Francesa. Assim, no movimento revolucionário francês, os republicanos enfatizariam a dimensão partilhada e pública dos direitos do homem e do cidadão a partir dos quais o indivíduo ganha vida pública e participa da comunidade política enquanto o liberalismo mais conservador daria ênfase a uma interpretação mais privatista dos direitos centrados na concepção de posse dos indivíduos. Ao não estabelecer estas diferenças de concepção, mais uma vez Marx tende a dar razão a uma interpretação liberal dos significados da declaração dos direitos do homem e dos cidadãos, concebendo-os em sua dimensão privada e condenando-os em bloco.

Em terceiro lugar, como já chamamos a atenção ao longo deste trabalho, ao realizar a crítica da concepção do Estado hegeliano, Marx retornaria à concepção liberal da relação entre Estado e sociedade civil pressupondo ontologicamente a anterioridade desta última em relação ao primeiro. Assim procedendo, Marx perde a concepção

¹⁶² Para esta percepção ver SABINE, George. *História das Idéias Políticas*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964. pg. 14.

hegeliana do momento ético-político como elemento integrador das dimensões do Estado e da sociedade civil e a concepção republicana da identidade do corpo político consubstanciada no reconhecimento do político como momento instituinte.

Este estabelecimento da prioridade da sociedade civil diante do Estado fixar-se-ia, na cultura do marxismo, no dualismo base/superestrutura a partir do qual as relações políticas passariam a ser compreendidas como epifenômenos das relações econômicas. As origens desta concepção determinista da política, incompatível com a temática da vontade, da liberdade e da própria democracia remonta às fortes tensões deterministas constitutivas da obra do próprio Marx a partir de sua crítica à Hegel.¹⁶³ Este último oferece uma descrição da modernidade em que a extensão das relações de mercado, a organização legal do Estado e a visão de mundo do cristianismo se combinam para engendrar uma nova estrutura social, política e normativa. Percebendo a complexidade deste processo, Hegel não reduziu a função do direito abstrato à justificação ideológica das relações burguesas de propriedade. Na perspectiva hegeliana, a complementaridade entre a normatividade do Estado de direito moderno e a estrutura das relações de troca não implica que o significado histórico da construção do primeiro possa ser reduzido a um epifenômeno do segundo. Diferentemente, em Marx, a concepção praxiológica da história que concebe as relações sociais e políticas como fruto da práxis da ação humana em sua dimensão histórica e política é forçada a conviver com uma concepção determinista do processo histórico e político entendido como resultado do desenvolvimento das relações de produção.

Por fim, a dimensão republicana da soberania popular seria perdida por Marx quando a universalidade contraposta ao particularismo capitalista passa a ser pensado a partir de uma dimensão imanente ao proletariado. Determinando sociologicamente o proletariado, a questão das vontades coletivas construídas no processo político e histórico através de majorias ativas não é elaborada em todas as suas implicações. O princípio republicano da soberania popular diz respeito, sobretudo, à vida ativa dos sujeitos políticos que não pode ser pressuposta imanentemente numa classe sociologicamente determinada.

A crítica de Marx ao liberalismo permitiu a compreensão dos limites do sentido da liberdade negativa assumida pela doutrina liberal ao mesmo tempo em que repõe centralmente a problemática da emancipação social e da igualdade como base da

¹⁶³ Reflexão sobre este tema encontra-se em GUIMARÃES, Juarez. *Democracia e Marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã, 1999.

verdadeira liberdade à ser alcançada. Em sua crítica ao Estado, chamou à atenção, ainda que de forma não coerente, como o assinalamos, para a necessidade da participação política e da reabsorção do poder pela própria sociedade. No entanto, ao realizar a crítica da filosofia política hegeliana, Marx não conseguiu estabelecer claramente uma concepção republicana da liberdade alternativa ao liberalismo que acolhesse sua profunda crítica dos efeitos socialmente assimétricos da sociedade capitalista. O resultado foi a construção de uma obra que deixou em aberto a resolução deste problema de fundamento a partir do qual se poderia pensar a questão democrática e a própria política. Neste aspecto, este seria o grande desafio legado por Marx à seus seguidores. Por outro lado, ao centrar sua crítica nos aspectos econômicos e nas assimetrias engendradas pela dinâmica capitalista, ao denunciar às condições de heteronomia e alienação à que estão submetidos parcelas substantivas da humanidade como resultado do funcionamento da economia capitalista, enfim, ao empreender a análise da novidade de um sistema mundial de mercado que subjuga e domina até os mais longínquos povos da terra, Marx estabeleceria uma gramática social da emancipação que o republicanismo teria dificuldades de elaborar. Esta foi, por sua vez, a contribuição decisiva da obra marxiana.

Capítulo 3

Em torno do político: Lefort e a crítica democrática à Marx

3.1 Lefort e a “escola francesa do político”

Quando em 1976 a revista de filosofia *Esprit* anunciava como o acontecimento mais importante da filosofia contemporânea francesa o “retorno da política”, ela indicava uma mudança significativa na reflexão histórica e filosófica de boa parte da intelectualidade daquele país¹⁶⁴. Obviamente, este anunciado retorno à política não significava que ela havia sido ausente na produção intelectual anterior. É certo que importantes pensadores franceses do pós-guerra colocavam-se abertamente como partidários de uma filosofia politicamente engajada. A novidade então anunciada se referia ao fato de que numerosos pensadores, antes adeptos de uma concepção da política entendida como epifenômeno da base social, passavam a tomá-la como objeto em si mesmo importante para as análises históricas e filosóficas, fenômeno em torno do qual se constituiria aquilo que se poderia designar como a escola francesa do político¹⁶⁵. Diferentemente das tendências anteriores, portanto, esta nova perspectiva caracterizava-se por uma significativa renovação cultural no contexto francês e pelo distanciamento em relação às principais correntes militantes da esquerda do período, do Partido Comunista Francês, passando pelo Trotskismo até o Partido Socialista, além da crítica vigorosa à experiência da União Soviética.

De maneira geral, pode-se afirmar que o epicentro deste movimento de renovação estava na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS), na qual importantes nomes se dedicariam à pesquisa da temática política a partir do início dos

¹⁶⁴ Para apontamento e análise das revistas filosóficas relacionadas à este *revival* da filosofia política na França ver Jennings (1997).

¹⁶⁵ A expressão “escola francesa do político” é utilizada por Lynch (2010) e pelo próprio Rosanvallon para designar um conjunto de pensadores que se dedicarão à pesquisa política, histórica e filosófica a partir das pistas abertas pelo conceito de “político” desenvolvido por Lefort. Obviamente, isto não significa que não existam controvérsias e desacordos entre aqueles que poderíamos identificar como representantes desta tendência teórica. É o caso da discordância entre o próprio Lefort e Furet sobre os significados da Revolução Francesa que descreveremos brevemente à frente. Para a explicitação de discordâncias entre outros teóricos importantes associados à escola do político, como Gauchet e Abensour, ver Ingram (2006).

anos de 1970, consolidando-se com a criação do Centro de Pesquisas Raymond Aron à partir da fusão entre o Centro de Estudos Transdisciplinares, dirigido por Claude Lefort, com o Instituto Raymond Aron fundado por François Furet (Lynch: 2010, pg. 14). Formado por uma multiplicidade de historiadores, filósofos, sociólogos e politólogos, o que tornava este grupo especial, segundo Rosanvallon, era o fato de que ele unia duas diferentes gerações de pensadores franceses. “*Havia a geração de François Furet, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Krzysztof Pomian, mas havia também aqueles que estavam muito no começo, Marcel Gauchet, Bernard Manin, Pierre Manent e eu mesmo*” (Rosanvallon *apud* Jainchill e Moyn: 2004, pg. 108). O redirecionamento destes estudiosos em busca de um pensamento sobre o político é explicado por Rosanvallon à partir do contexto intelectual do período decisivamente marcado por dois fatores importantes.

O primeiro destes constituiria uma verdadeira mudança de paradigma associada ao abandono do marxismo por boa parte destes pensadores combinada à crescente desconfiança em relação às limitações do positivismo nas ciências sociais. Tal mudança permitiu a retomada de temáticas antes marginais ou consideradas de menor importância, como o significado da Revolução Francesa para a experiência da sociedade moderna, as implicações políticas do fenômeno religioso e o processo de laicização das sociedades ocidentais. Mais fundamentalmente, esta reorientação alçaria ao centro das investigações a questão da democracia e suas formas de legitimação, paradoxalmente, num momento de crise e contestação da própria experiência democrática. Abandonava-se, desta forma, a perspectiva de que a política e suas expressões constituíssem fenômeno secundário em relação aos fenômenos sociais em função do reconhecimento da dignidade da política como objeto de estudo. Neste sentido, e isto é de fundamental importância para nossos propósitos, este retorno ao pensamento do político expressa à desconfiança em relação aos próprios fundamentos do marxismo em sua dificuldade de pensar a política¹⁶⁶.

Em segundo lugar, e em íntima associação com o anterior, a retomada dos estudos políticos refletia também o impacto das filosofias de Castoriadis e, principalmente, de Lefort em importantes círculos franceses, especialmente a partir dos movimentos de 1968

¹⁶⁶ Blandine Kriegel, editora de *La pensée politique*, importante revista ligada à este grupo de pensadores, se refere às profundas consequências do marxismo nos discursos filosóficos franceses sobre a política. Neste contexto, o marxismo induziria a um pensamento equivocado sobre o fenômeno político em pelo menos quatro aspectos importantes. Em primeiro lugar, o Estado seria pensado como entidade homogênea e transhistórica; em segundo lugar, o Estado seria concebido em termos de relação de forças; em terceiro lugar, as relações entre os sujeitos sociais seria entendida também como expressando relações de força e interesse. Por fim, tudo isto resultava na negação da lei como objeto de estudo e na recusa de pensar sua autonomia em relação à fenômenos econômicos. Ver Jennings (1997).

(Breckman: 2005, pg. 78). Se a reflexão desenvolvida por estes dois filósofos em torno da revista *Socialisme ou Barbarie* havia permanecido restrita à uma audiência reduzida até então, as mudanças políticas dos finais dos anos 60 transformaram esta situação. Os eventos de 68 fragmentaram a esquerda francesa ao mesmo tempo em que a aliança eleitoral entre comunistas e socialistas produziu profundas cisões entre os intelectuais de esquerda não comunistas, amplificada pelo choque provocado pela publicação francesa do Arquipélago Goulag de Soljenitsyn. Esta combinação de fatores produziu uma rejeição à esquerda tradicional e sua dificuldade em analisar os horrores da experiência soviética, momento a partir do qual o conceito de totalitarismo ganha espaço no debate filosófico. Desta maneira, é com a crise do marxismo e sua concepção do papel determinante da base econômica da sociedade que o campo da reflexão se abre para figuras como Castoriadis, o teórico do “imaginário social”, e Lefort, o filósofo da “dimensão simbólica” do poder. Em ambos se encontrará o reconhecimento do papel criativo e construtivo das representações culturais na formação do mundo social a partir do qual elementos como a política e a religião podem emergir como sistemas de significados que geram e não apenas refletem a vida histórica e social (Breckman: 2005, pg. 76).

Quando se trata do pensamento sobre o político, no entanto, não resta dúvidas de que Lefort ocupa lugar reconhecidamente central¹⁶⁷. Caberia a ele reposicionar decisivamente o tema da democracia e de sua problemática natureza a partir de uma crítica renovada do totalitarismo. Além disto, seu retorno ao político seria acompanhada de uma renovação metodológica importante, expressando um desencantamento com os métodos das ciências sociais que o levaria a identificação de uma nova filosofia do político a partir da redefinição do domínio político em contraposição àquele normalmente assumido pela ciência política. Como discutiremos à frente, tal renovação metodológica desafiaria os próprios fundamentos do marxismo.

Neste sentido, pensar o político no mundo contemporâneo, na perspectiva lefortiana, exigiria uma ruptura com o ponto de vista das ciências sociais então predominantes, uma vez que *“ciência e sociologia políticas vinculam-se a um domínio que se organizou em função dos imperativos do conhecimento positivo - imperativos de objetividade e de neutralidade”*. Nascidas de uma vontade de objetivação e pressupondo a existência de um sujeito capaz de realizar operações de conhecimento sem nada dever à sua implicação na vida social, as ciências sociais terminariam por adotar métodos das

¹⁶⁷ Para o reconhecimento da centralidade do papel de Lefort no pensamento sobre o político por parte de Rosanvallon e Gauchet, nas palavras dos próprios autores, veja-se Lynch (2010; pg. 26).

ciências naturais a partir dos quais fixariam um lugar determinado como sendo o lugar da política circunscrito em relação a outros domínios como o econômico, o social, o religioso.¹⁶⁸

Na verdade, aponta Lefort, a percepção de um domínio próprio da política distinto de outros como economia e religião configura uma construção que só faz sentido em nossa época, sendo ausente na maior parte da história humana. Neste sentido, *“tal divisão perde toda pertinência quando se considera a maioria das sociedades que antropólogos e historiadores nos deram a conhecer”*. Na verdade, a própria possibilidade da distinção entre estes diferentes domínios expressa *“uma transformação de longa duração que só se desenhou de forma acabada no Ocidente há poucos séculos”*. Assim, a pretensão objetivista das ciências sociais não resistiria a uma avaliação histórica já que a existência de um lugar definido como o da política e a possibilidade de tratá-la tal qual um objeto não pode ser naturalizado sob pena do esquecimento das raízes históricas de nossa sociedade e da diferença entre as diversas formas sociais.¹⁶⁹

Neste esforço de renovação metodológica se insere a retomada lefortiana da filosofia política, uma vez que, antes da naturalização de seu objeto, ela está interessada em desvendar os mecanismos que engendraram o social histórico e o tornaram fato, se dirigindo, portanto, a seu momento instituinte. Desta forma, o retorno à filosofia política é apresentado por Lefort como o caminho para um conhecimento que pensa o momento de instituição do social. Deste ponto de vista, e tomando como referência a dimensão simbólica característica de toda sociedade, não se trata de estabelecer uma linha divisória entre o que é o político e o que é o social. Lefort definirá o político como o conjunto de procedimentos a partir do qual emerge a ordem social, indicando que político e social são, na verdade, indissociáveis, derivando do primeiro a forma, significado e realidade assumidos pelo segundo. Tal definição pressupõe o reconhecimento da importância das normas e regras por meio das quais uma comunidade se constitui e se reconhece. Nas palavras de Rosanvallon, *“o político pode, portanto, ser definido como o processo que permite a constituição de uma ordem a que todos se associam, mediante deliberação das normas de participação e distribuição”* (Rosanvallon: 2010, pg. 42).

O trabalho do político, portanto, remete ao momento mesmo de instituição da vida social, momento em que um mero agrupamento humano converte-se em uma

¹⁶⁸ LEFORT, Claude. “A questão da democracia”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. Pg. 24.

¹⁶⁹ LEFORT, Claude. Op. Cit. pg. 24.

verdadeira comunidade graças ao processo sempre conflituoso de elaboração de uma forma específica de poder por meio do estabelecimento de normas e regras que regulam a vida comum. Neste sentido, referir-se ao “político” e não à “política” implica uma distinção metodologicamente fundamental. Se a política normalmente é associada à um subsistema social vinculado à competição partidária e à ação governamental cotidiana, o político se refere às concepções de igualdade, justiça, liberdade em nome dos quais uma determinada associação humana se estrutura e a partir das quais organiza sua vida em sociedade. Referir-se ao político, portanto, significa remeter ao momento mesmo em que há o aparecimento do social.

Para os objetivos deste trabalho, importa destacar o contexto em que tal retomada do político se inscreve. Lefort alcança esta reflexão num quadro de crise do marxismo, em especial no apontamento de sua incapacidade de pensar a realidade política inédita engendrada pela experiência soviética. Em torno deste impasse, o pensamento lefortiano partiria de um marxismo crítico de origem que seria progressivamente tensionado pela descoberta do político como elemento chave para pensar a realidade das sociedades democráticas e que terminaria por lançá-lo para fora do próprio marxismo. Acompanhar o desenvolvimento de sua reflexão significa confrontar um pensamento gestado numa condição em que o problema do político na obra marxiana ocupa lugar decisivo. Neste sentido, o pensamento lefortiano sobre o político nos auxilia a desvendar muitos dos impasses experimentados pelo marxismo que temos acompanhado e, por isto mesmo, ele se torna tão importante para nossos propósitos.

Desta forma, neste capítulo apresentamos a crítica lefortiana ao marxismo em dois momentos fundamentais¹⁷⁰. O primeiro é aquele em que Lefort assume uma postura crítica ao marxismo à partir do próprio marxismo, ou mais claramente, a partir de seu trotskismo de origem por meio do qual o pensamento marxista seria interrogado por sua dificuldade em compreender o fenômeno soviético. No segundo momento, Marx seria confrontado decisivamente com a questão instituinte do político descoberta na leitura lefortiana de Maquiavel e a partir da qual Lefort se deslocaria para fora do marxismo e partiria para uma leitura da sociedade moderna entendida como sociedade democrática.

Por fim, interrogamos o pensamento lefortiano a partir da concepção do momento ético político que tem nos orientado neste trabalho. Neste sentido, levantamos a

¹⁷⁰ Flynn (2012, pg. 16) se refere à três momentos do desenvolvimento da obra de Lefort associados à três diferentes pensadores: Marx, Maquiavel e, finalmente, Merleau-Ponty. Nossa percepção é a de que as influências de Maquiavel e Merleau-Ponty podem ser compreendidas num mesmo movimento de descoberta do político.

interrogação sobre em que medida a leitura lefortiana da modernidade do ponto de vista da democracia não obscureceria a disputa fundamental em torno da concepção de liberdade que foi fundante da própria sociedade moderna. Neste mesmo sentido, poderíamos interrogar o pensamento lefortiano sobre uma possível subestimação da importância do momento ético político, ou seja, daqueles valores fundantes, verdadeiros princípios civilizatórios que atribuem determinada legitimidade aos conflitos e oferecem unidade às diferentes esferas sociais, mesmo na realidade das sociedades modernas.

3.2 Socialisme ou Barbarie e a questão soviética

A reflexão crítica de Lefort em torno do marxismo pode ser compreendida pela revisão de sua peculiar trajetória que vai de um marxismo profundamente crítico da experiência soviética à descoberta do político através de Maquiavel e da fenomenologia de Merleau-Ponty. Neste sentido, os primeiros textos políticos lefortianos refletem à condição política do autor naquele momento, ou seja, a de um jovem egresso do trotskismo francês, em rompimento com tal movimento, mas mantendo sua linha de análise no interior do próprio marxismo. Tal condição levaria Merleau-Ponty a escrever que Lefort seria, naquele momento, o Trotsky de Trotsky (Flynn: 2012, pg. 16). Ou seja, se Trotsky criticava a prática do partido bolchevique, mas se mantinha fiel à teoria leninista que a sustentava, Lefort criticava a prática bolchevique e a teoria leninista, mas se recusava a criticar o marxismo em si mesmo. Mesmo em busca de uma reflexão capaz de compreender o drama da experiência soviética e consciente das insuficiências do trotskismo nesta empreitada, seu pensamento se mantinha atraído pelo marxismo em função da ênfase atribuída às lutas de classe no processo histórico e à universalidade do proletariado. Nas palavras do próprio Lefort, *“eu firmemente acreditava, naquela época, no papel do proletariado. Ele era, na minha perspectiva, o agente privilegiado da história”*.¹⁷¹

Este projeto de crítica do trotskismo, do ponto de vista de um marxismo crítico da experiência soviética, seria levado à cabo por Lefort em torno da revista *Socialisme ou Barbarie*. De maneira geral, esta revista aglutinava um grupo de estudiosos liderados por Lefort e Castoriadis que se consideravam dissidentes da IV Internacional e se colocavam

¹⁷¹ LEFORT, Claude. “A imagem do corpo e o totalitarismo”. In: *A invenção democrática*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. pg. 147.

como problema fundamental determinar a natureza do regime social existente na URSS. Nas palavras do próprio Lefort, “*eu compreendi que este regime não era, como os trotskystas acreditavam, um Estado proletário degenerado*”. Neste sentido, o problema da análise trotskysta estava na “*sua incondicional defesa da União Soviética – incondicional porque, para os trotskystas, seria necessário distinguir entre a boa estrutura (a abolição do capitalismo e da propriedade) e a má estrutura (Stálin e o PC)*”, dicotomia absurda aos olhos de Lefort por explicar de forma insuficiente o significado da novidade instaurada na sociedade soviética. Neste contexto se deu o encontro com Castoriadis, igualmente crítico da URSS, e era ainda no interior do marxismo que ambos buscavam, para além da perspectiva trotskysta, compreender a novidade instaurada por um tipo de poder onisciente que, “*ao mesmo tempo, permeava cada canal da sociedade*” (Lefort *apud* Rosanvallon: 2012, pg, 12 e 13).

A revista *Socialisme ou Barbárie* servia como o instrumento de expressão em torno da qual estes intelectuais se organizaram na tentativa de compreender e caracterizar a burocracia que dominava a sociedade russa e, a partir do fim da Segunda Guerra, a parte oriental da Europa. Originalmente, este grupo se formou como uma facção dentro da seção francesa do PCI, organização trotskista mais importante na época e que, segundo os fundadores de *Socialisme ou Barbárie*, estava afundada numa crise que fazia sua atividade militante se resumir à disputas intermináveis em torno de comentários de textos canonizados pela ortodoxia marxista. Tratava-se, então, de reconsiderar o conjunto da atividade trotskysta francesa no contexto da política mundial, o que significava afirmar que a crise do movimento trotskysta diagnosticada não se devia à traços específicos e conjunturais, mas a própria natureza do movimento.¹⁷²

Para Lefort e Castoriadis, a crise do movimento de esquerda independente de Moscou derivava de sua incapacidade de atingir uma existência ideológica autônoma. Neste sentido, a conquista definitiva da autonomia política e ideológica exigia uma crítica radical e uma análise decisiva da evolução e degenerescência da sociedade soviética. A própria constituição dos partidos de esquerda como órgãos de ação política dependia desta análise e da refutação da ideologia stalinista. Tratava-se de tentar responder, portanto, a pergunta sobre as ligações que uniam os partidos de esquerda no Ocidente

¹⁷² Para a história de *Socialisme ou Barbarie*, ver POLTIER, Hughes. *Claude Lefort: la decouvert du politique*. Paris: Editions Michalon, 1997. Ver também, HASTINGS-KING, Stephen. “On the Marxist Imaginary and the problem of practice: Socialisme ou Barbarie”, Thesis Eleven 49 (1997): 69-84.

com a experiência soviética, ou seja, como se colocavam estes movimentos de esquerda diante da questão russa.

Obviamente, afirmar que o movimento de esquerda francesa de então não conseguia manter uma independência ideológica em relação à Moscou implicava em uma grave denúncia contra o trotskismo. Tal afirmação significava entender que a organização trotskista permanecia como uma espécie de irmão gêmeo do stalinismo soviético, ou melhor, como um apêndice do solo comum em que ambos nasceram: o bolchevismo e todas as suas ambigüidades. Neste sentido, os estudiosos em torno de *Socialisme ou Barbárie* entendiam que a organização de um movimento de esquerda autônomo passava por um rompimento com o PCI e com o trotskismo de uma forma geral. Ao mesmo tempo, compreenderam também que a questão da natureza do regime soviético colocava em discussão a teoria marxista como um todo, tanto no que ela representava como interpretação da sociedade moderna como no que ela significava enquanto teoria da história e da revolução.

É a partir destas descobertas que Lefort, num texto ainda de 1948, denuncia as inconsistências e ambigüidades do movimento trotskista como decorrentes das contradições de seu próprio pai fundador.¹⁷³ Trotsky, em sua obra dedicada a Stálin, teria tentado caracterizar a personalidade e o comportamento do líder soviético demonstrando como sua subida ao poder significou um declínio da revolução a partir da formação de uma nova casta social configurada na burocracia. Stálin emerge das páginas escritas por seu antigo camarada de partido como um militante “provinciano”, intelectualmente medíocre e politicamente pouco capaz no primeiro período de sua atividade política. Personagem sem grandes atributos, funcionário sem nenhuma pretensão teórica e com grande propensão à rotina que foi catapultado como um oportunista ao poder. A intenção do autor desta caracterização do líder soviético torna-se evidente: mostrar que as “qualidades” que permitem a Stálin ser um homem da burocracia são as mesmas que o impedem de ser um homem revolucionário. Mais precisamente, Trotsky pretenderia provar que, tanto no período pré-revolucionário quanto no revolucionário, Stálin seria um homem obscuro e pouco relevante que, alcançando o poder, se tornou o arquiteto da ditadura.

De acordo com Lefort, Trotsky dedica muito de seu esforço à caracterização pessoal e psicológica de Stálin, mas seu desenvolvimento analítico insuficiente o impede

¹⁷³ LEFORT, Claude. “La Contradiction de Trotsky”. In *Éléments d’une critique de la bureaucratie*. Editions Gallimard Paris: 1979.

de definir precisamente o que é o stalinismo. Prova disto seriam as esparsas e inconsistentes passagens em que Trotsky trata de eventos de primeira importância, especialmente os períodos de cristalização e triunfo da burocracia. Para as preocupações lefortianas, este período de formação e consolidação do stalinismo aparece como fundamental para se compreender a natureza do regime soviético e, ao mesmo tempo, a postura trotskysta diante deste regime. De acordo com Lefort, as insuficiências da obra de Trotsky acabam por remetê-lo ao lugar de um ator político numa situação que ele poderia ter mais facilmente dominado que quando escreveu seus livros de análise da sociedade soviética. Neste sentido, Lefort pretende explorar as contradições de Trotsky, enquanto ator político, com seu próprio discurso sobre o fenômeno soviético.

É por isto que o texto lefortiano se detém na análise da tática adotada pela oposição de esquerda na sua luta anti-stalinista a partir de 1923 e no posicionamento de Trotsky diante desta oposição. Em seu livro sobre Stálin, Trotsky define os princípios da luta da oposição de esquerda comparando-a à luta bolchevique contra o governo czarista entre 1908-1911.¹⁷⁴ Neste período, o Partido Bolchevique se recusou a um ataque direto contra a monarquia e se lançou a um trabalho preparatório para uma ofensiva eventual, utilizando todas as possibilidades legais e semilegais para educar os trabalhadores mais conscientes. Da mesma maneira, avaliava Trotsky, também a oposição de esquerda deveria fazer uso de uma política de conciliação e apaziguamento, levada à cabo em sua relação com o stalinismo neste período. Neste aspecto, a observação crítica de Lefort se faz diante do erro da comparação histórica feita por Trotsky. Isto porque, se é verdade que os bolcheviques num período pré-revolucionário se retraíram e adiaram a luta pelo poder, é correto também que em nenhum momento fizeram uma concessão à seus adversários no plano teórico. Diferentemente, a oposição de esquerda contra Stalin, da qual Trotsky participava, jamais assumiu uma forma revolucionária, calcando suas relações com o stalinismo em torno de um efetivo compromisso.

O período de 1923-27, que Trotsky trata muito rapidamente, torna-se decisivo para se compreender a natureza e as conseqüências desta política de conciliação adotada pela oposição de esquerda. Como lembra Lefort, o XII Congresso do Partido havia sido idealizado por Lênin como uma reação ao burocratismo, momento também em que Trotsky aparece como segundo chefe bolchevique aos olhos da maioria. Pouco antes de sua morte, Lênin havia percebido o perigo que Stálin e os métodos burocráticos representavam. Tal percepção leniniana acabou por ficar registrada em documentos

¹⁷⁴

LEFORT, Claude. "La contradiction de Trotsky". Op. Cit.

conhecidos como seu *Testamento*. Estes documentos mostravam também que Lênin havia decidido se engajar numa luta decisiva contra os chefes da burocracia. No entanto, num acordo com o Comitê Central, Trotsky teria concordado em esconder o conteúdo do *Testamento* de Lênin e, ainda mais, ao contrário da vontade leniniana, faria do XII Congresso um ato de unanimidade do partido. Postura conciliatória que acabou se refletindo em seus escritos da época. Neste período, Trotsky faria uso de uma polêmica vaga e muito pouco sistemática contra o burocratismo, *“nenhum de seus escritos se destinaria a instruir os militantes de base”*. Na perspectiva lefortiana, ainda mais grave era o fato de que *“enquanto a repressão burocrática perseguia implacavelmente os membros ou os simpatizantes da oposição de esquerda, Trotsky não fez nada para os defender, por sua linha em zig-zag ele os desarmou politicamente”*. Longe de ter desempenhado o papel de apoio sólido à oposição, Trotsky *“não ofereceu nenhuma plataforma de combate, nenhum elemento teórico que a permitisse se reconhecer e se reagrupar”*.¹⁷⁵

Neste texto de acertos de contas de Lefort com o trotskismo, ainda alguns episódios históricos são destacados a fim de elucidar este posicionamento político conciliatório. Durante o XIII Congresso, o primeiro completamente feito pelos burocratas, Trotsky é chamado para defender sua concepção à respeito do Plano de Estado. Seu discurso é incisivo e feito de tal forma a não deixar dúvidas em seus companheiros de partido. Nele, Trotsky afirma a necessidade da unidade do Partido, sendo este o portador da razão revolucionária de tal forma que *“se o partido toma uma decisão que alguns dentre nós estimamos como injusta, se dirá: justo ou injusto, este é o meu partido e eu suportarei as consequências destas decisões até o final”*. Não hesita ainda em defender a unidade programática do Partido, *“o que faz com que pontos de vista diferentes sejam algo absolutamente secundário”*.¹⁷⁶

Utilizando estes mesmos termos, a Oposição de esquerda realizou sua última ação pública em 1927 através da “Declaração dos 121”. Esta declaração começa por proclamar que a unidade do Partido Comunista é o mais alto princípio da época da ditadura do proletariado. O Partido é visto como um fator fundamental para o desenvolvimento histórico e, chamando a atenção para a ameaça externa contra a U.R.S.S., afirma que, neste contexto, nada pode desestabilizar a unidade combatente dos companheiros de Partido. Posicionamento político resumido numa fórmula expressa nas

¹⁷⁵ LEFORT, Claude. “La Contradiction de Trotsky”. Op.cit. pg. 43.

¹⁷⁶ TROTSKY citado In LEFORT, Claude. “La Contradiction de Trotsky”. Op. cit. pg. 44.

palavras do próprio Trotsky que em 1927 afirmava: *“o que nos separa (da burocracia) é incomparavelmente menor do que o que nos une”*.¹⁷⁷

Como compreender que Trotsky, mesmo percebendo a burocratização do Partido e o caráter reacionário dos dirigentes, continue a se sentir solidário deste partido e destes dirigentes? Lefort responde a esta pergunta situando Trotsky e o trotskismo no interior do desenvolvimento do próprio Partido Bolchevique. De maneira geral, esta organização política surgiu numa condição particular que era a da Rússia de antes de 1917 com seus aspectos de atraso econômico e precária situação cultural das massas. Contexto que foi favorável à formação de um partido revolucionário vigoroso, mas com uma estrutura e funcionamento particular. A necessidade da ilegalidade, o confronto com a autocracia czarista, o hábito de viver sob a opressão contribuíram para criar um tipo de prática revolucionária tipicamente bolchevique. Provavelmente, em nenhum outro país se formou com tanto sucesso o tipo de revolucionário profissional como existente na Rússia. Neste tipo de prática e pela própria lógica de sua situação, o revolucionário profissional se tornou uma figura destacada das massas com as quais mantém uma relação superficial. Todo este contexto foi favorável a constituição de uma organização partidária centralizada e não democrática. De acordo com Lefort, o próprio Trotsky reconheceria o caráter centralizado e antidemocracia da estrutura partidária à qual pertencia. Decorreria daí, também, a dificuldade bolchevique em reconhecer os soviets como representação das lutas independentes dos trabalhadores.

Esta fisionomia particular do Partido Bolchevique se acentuaria durante a Revolução e a Guerra Civil. Esta última, associada ao caos econômico vivenciado no período, possibilitaria uma atitude de extrema concentração de poder enquanto os soviets e as instituições sindicais, de forma geral, passariam a ser dominados por funcionários bolcheviques estranhos às massas. Seguindo a mesma lógica, os bolcheviques tratariam de eliminar todas as oposições destacando-se a extrema violência com que Lênin exterminou seus adversários, fossem eles socialistas revolucionários ou anarquistas. Um terror continuado que começou por eliminar todos os grupos e partidos concorrentes e que, por fim, passou a eliminar frações e tendências no interior do próprio Partido. Este, em função de sua origem e sua condição objetiva, se tornou uma estrutura militar funcionando como um organismo exterior às massas.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Idem, *ibidem*. Pg. 48.

¹⁷⁸ LEFORT, Claude. “La contradiction de Trotsky”. Op. Cit. pg. 52.

Desta forma, a política do Partido Bolchevique reflete a situação de uma organização revolucionária lutando desesperadamente para sobreviver. De acordo com Lefort, esta política acaba por se configurar como essencialmente contraditória. Isto porque ela põe em prática um conteúdo antiproletário com toda sua repressão e truculência em nome dos interesses maiores do proletariado em sua luta pela revolução mundial. O período pós-revolucionário na Rússia é o momento trágico do bolchevismo pois realiza-se uma separação entre seus fins supremos à serviço da revolução mundial proletária e a natureza das forças que ele tem de usar em nome destes fins. Este drama culminaria com a violenta repressão dos operários de Kronstradt, que reivindicavam mais democracia, pelo próprio Trotsky.

Segundo Lefort, é a partir desta perspectiva que se pode compreender as insuficiências e os silêncios de Trotsky. Seu discurso seria contraditório porque ele representa neste período as contradições do próprio bolchevismo. *“A luta de Trotsky contra a burocracia carece de base porque ele foi objetivamente um artesão desta burocracia”*. Da mesma forma, ele não poderia *“reprovar Stálin por fazer uma política antioperária e antidemocrática quando ele mesmo inaugurou esta política. Ele não pode criticar a repressão exercida contra a oposição quando ele mesmo participou da repressão (...)”*. No final das contas, Trotsky não possuiria *“uma plataforma global contra Stálin uma vez que ele mesmo se deixou enredar na contradição que consiste em dirigir o proletariado em função de seus interesses supremos em detrimento de seus interesses imediatos”*.¹⁷⁹

De acordo com Lefort, a ascensão de Stálin representa, de certa maneira, as tensões geradas por essa contradição interior ao bolchevismo e o surgimento de um novo termo configurado no próprio fenômeno do stalinismo. De maneira geral, poder-se-ia afirmar que não foi necessário ao novo regime de Stálin entrar em guerra contra todos os valores de sua organização partidária de origem. É desta forma que se pode entender o fato de que Stálin surge e assume o poder sem parecer significar uma ruptura com a política bolchevique. Na corroboração desta perspectiva, Lefort afirma mesmo a tese polêmica, e também contestável, de que, mesmo abandonando princípios fundamentais do bolchevismo, como a própria questão da revolução mundial, aparentemente a ascensão do stalinismo teria acontecido como se fosse uma transição sem importância, uma simples questão de nomes. A tese de Lefort à este respeito é polêmica dado o fato de que a ascensão de Stálin é marcada, na verdade, por intensas perseguições e

¹⁷⁹

LEFORT, Claude. “La Contradiction de Trotsky”. Op.cit. pg. 54.

expurgos denunciados, posteriormente, não apenas por Trotsky, e que demonstram o caráter traumático da tomada do poder pelo stalinismo naquele contexto. Lefort não desconhece esta realidade e sua afirmação exagerada da ascensão quase natural de Stálin ao poder deve ser compreendida à partir de seu esforço em enfatizar as insuficiências do trotskismo na compreensão deste fenômeno. Afinal, teria sido o próprio Trotsky quem sempre defendeu a existência do partido e a sobrevivência formal da ditadura do proletariado como uma garantia histórica para a revolução mundial. Esta atitude trotskista se manteria inclusive após a ascensão do stalinismo, baseada na crença de que mesmo o partido burocratizado e adotando uma política contra-revolucionária, ainda assim, constituiria um elemento fundamental à vitória do proletariado internacional. Isto explicaria, em grande medida, as declarações de Trotsky defendendo a unidade do Partido e sua linha política de conciliação com o stalinismo.

Na verdade, afirma Lefort, esta política conciliatória seria perfeitamente compatível com a visão trotskista de que o stalinismo está fundado sobre uma infraestrutura proletária. Assim, o Estado stalinista é reacionário, mas é um momento da ditadura do proletariado. No interior de todas as suas obras Trotsky afirmaria que a burocracia não montou um sistema de exploração, mas, enquanto tal, constitui tão somente uma casta parasitária. Ele indicaria então que o modo de exploração fundado na propriedade privada já não existiria na Rússia e o sistema burocrático não passaria de uma degeneração provisória. Por trás desta análise da sociedade soviética, uma concepção da história em que existem apenas duas possibilidades de desenvolvimento da humanidade: o capitalismo ou o socialismo.¹⁸⁰

Desta forma, o trotskismo aparecia aos olhos de Lefort como produto das contradições do bolchevismo, incapaz, portanto, de oferecer subsídios teóricos suficientes para alimentar uma postura política de esquerda coerente e autônoma à Moscou. Duas questões relativas ao trotskismo, em especial, incomodavam Lefort e seus colegas que escreviam em *Socialisme ou Barbárie*. Estas questões, de certa forma, já foram mencionadas, mas talvez valha a pena enunciá-las, uma vez que estes questionamentos levaram ao rompimento de Lefort e seus companheiros com o PCI e com o próprio trotskismo.

Em primeiro lugar, questionava-se a forma que a estrutura partidária trotskista assumiu. Já ficou exposto, através do texto de Lefort, que o trotskismo, enquanto ideologia, se mostrava herdeiro das contradições bolcheviques. Acontece que também a

¹⁸⁰

LEFORT, Claude. "La Contradiction de Trotsky". Op. Cit. pg. 56.

organização partidária assumida pelo PCI, por exemplo, se baseava na formação de revolucionários profissionais usando como modelo à estrutura bolchevique. É assim que, ao se colocar o problema da organização revolucionária, Lefort negaria a própria idéia de uma teoria da direção como então problematizada no movimento revolucionário internacional. Na perspectiva predominante no movimento revolucionário, se ideologicamente o Partido significaria o esforço da classe para pensar sua luta sob uma forma universal, estruturalmente significaria a seleção de uma vanguarda que formaria um corpo relativamente estranho à classe e se colocaria como sua legítima direção. Sustentando esta concepção sobre a estrutura partidária há o pressuposto de que a classe, por ser dispersa e por seu baixo nível cultural, é incapaz de combater por si a burguesia.¹⁸¹

De acordo com Lefort, a exigência de um corpo de revolucionários portadores da vontade revolucionária corresponderia à uma concepção abstrata da revolução. Nesta concepção, a revolução se faz sob a necessidade de lutar contra o capitalismo, vencer a burguesia e abolir a propriedade privada tornando-se um fim em si, ou seja, ela se torna o objetivo, deixando a questão decisiva do poder nas mãos do proletariado em segundo plano. O essencial da luta partidária residiria, portanto, na eficácia da luta imediata que se funda na ação de uma minoria organizada. *“Em tais condições, a lógica do partido se constitui e se desenvolve efetivamente segundo um processo parcialmente estranho ao modo de ação do proletariado”*. A direção partidária se coloca *“como corpo relativamente exterior a ele mesmo e, na realidade, este corpo se forma e se comporta como tal”*.¹⁸²

Importava para Lefort denunciar esta concepção de partido em que este se define como a expressão necessária do proletariado. Ao mesmo tempo, tratava-se de recusar a noção de uma direção partidária vista como a representação da consciência revolucionária que se deve fazer presente em todas as outras organizações do proletariado e que subordinaria todas as outras formas de poder da classe. Neste sentido, a interdição dos soviets pelos bolcheviques em 1917 poderia ser entendida como resultado da própria lógica deste modelo de partido centralizado e burocratizado. Se o partido detém a verdade revolucionária, sua lógica tende a se impor e, portanto, toda a classe deve acabar por se inclinar ao partido, mesmo que ele exija poder total. Foi uma estrutura semelhante à esta que Lefort encontrou no PCI, levando-o ao rompimento,

¹⁸¹ LEFORT, Claude. “Le prolétariat et sa direction”. In: *Éléments d’une critique de la bureaucratie*. Gallimard, Paris: 1977.

¹⁸² LEFORT, Claude. “Le prolétariat et sa direction”. Op. Cit. Pg. 63.

juntamente com outros militantes que comporiam a revista *Socialisme ou Barbarie*, com este partido que pretendia ser alternativo ao stalinismo. *“Portanto, o PCI se comporta como uma microburocracia e nos aparece como tal. Sem dúvida, ele se faz lugar de práticas condenáveis: manipulação dos mandatos nos congressos, (...) calúnias diversas para desacreditar o adversário, (...) culto à personalidade de Trotsky, etc”*. Para além destes problemas de ordem prática, há o problema mais geral de concepção, uma vez que *“o PCI se considera como o partido do proletariado, sua direção insubstituível; ele julga a revolução à vir como a simples realização de seu programa. Ao largo das lutas operárias, o ponto de vista da organização predomina absolutamente”*.¹⁸³

Em oposição, Lefort recomendava modelos de organização alternativos àqueles voltados à formação de revolucionários profissionais, formas de organização mais horizontalizadas que tornassem possível a abolição da oposição entre dirigentes e militantes. Ao mesmo tempo, preconizava uma condução dos partidos de esquerda que os tornassem tolerantes à pluralidade das diferentes formas de representação política da classe trabalhadora. Assim poder-se-ia compreender a afirmação lefortiana de que *“os operários devem tomar em suas mãos sua própria sorte e se organizar eles mesmos independentemente dos partidos e dos sindicatos que se pretendem os depositários de seus interesses e de sua vontade”*. Neste mesmo sentido afirmaria, em tom categórico, *“que o objetivo da luta não pode ser outro que a gestão da produção pelos trabalhadores porque qualquer outra solução não seria mais que consagrar o poder de uma nova burocracia”*.¹⁸⁴

Evidentemente, tais recomendações expressavam já uma tensão do pensamento lefortiano com o marxismo e, sobretudo, sua desconfiança em relação à própria noção de Partido Proletário ao qual o trotskismo se mantinha fiel. Contra o modelo das estruturas partidárias então em franco processo de burocratização, Lefort desenvolveria no plano teórico a necessidade daquilo que posteriormente identificaria como as realizações da revolução húngara e dos movimentos de 1968, ou seja, a aposta na mobilização espontânea das massas contra todo tipo de hierarquização, o desejo de experimentar formas de poder compartilhadas que se negam à instituir a figura do dirigente pela criação de formas participativas de poder. Neste sentido, o pensamento lefortiano, em profunda

¹⁸³ LEFORT, Claude. “Organisation et parti”. In “*Éléments d’une critique de la bureaucratie*”. Gallimard, Paris: 1977.

¹⁸⁴ LEFORT, Claude. “Organisation et parti”. Op. cit. pg. 101.

crítica às formas tradicionais de organização, ver-se-ia representado nas experiências libertárias das mobilizações de 1968.¹⁸⁵

Neste sentido, o segundo aspecto que motivou o rompimento de Lefort com o trotskismo, já está claro, se relaciona à insuficiência das análises do próprio Trotsky na caracterização da sociedade soviética. Em grande medida, esta insuficiência decorreria da incapacidade dos próprios fundamentos do trotskismo em pensar o fenômeno do poder, neste caso em especial, a forma assumida pelo poder soviético em que a burocracia do Estado se tornava capaz de alcançar todas as esferas da vida social. Tal deficiência tornava de fundamental importância a reavaliação da temática da burocracia e de seu significado nas sociedades modernas.

Como decorrência desta necessidade, Lefort, em texto clássico, recolocaria à questão do papel da burocracia como fenômeno de poder à partir da própria análise marxiana.¹⁸⁶ Na polêmica contra Hegel em “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx esboçaria elementos importantes para uma teoria da burocracia. O questionamento marxiano procurou explicitar a natureza deste corpo que se encarrega da administração dos assuntos públicos e que se apresenta diante da sociedade como o portador dos interesses universais. Em Marx, a burocracia aparece como uma camada especial ligada à estrutura da sociedade de classes, não constituindo nem uma classe social específica, nem se vinculando à nenhuma classe em especial já que recruta seus integrantes em vários setores sociais. Desta forma, na perspectiva marxiana, o fenômeno social da burocracia moderna tornar-se-ia lógica e historicamente posterior ao desenvolvimento do capitalismo, ou seja, a burocracia constituiria uma resposta às lutas sociais entre as classes durante o desenvolvimento capitalista.

Neste sentido, a função primordial da burocracia seria a de fazer prevalecer uma ordem social que, embora nascida das relações de produção, precisaria manter-se por meio do estabelecimento da força e de sua formulação em termos universais. A burocracia garantiria uma certa ordem entre as atividades particulares ligadas também à interesses particulares, mas como não faz parte da divisão social de classes, a burocracia possuiria uma autonomia relativa diante da classe dominante, dando a falsa impressão de que é realmente autônoma e universal.

¹⁸⁵ Mesmo em suas mais recentes reflexões Lefort enfatiza seu reconhecimento e sua dívida em relação às mobilizações de 1968 como experimento que tornou possível repensar as próprias possibilidades da democracia. Ver sobre isto Rosanvallon (2012) e Arato (2012).

¹⁸⁶ LEFORT, Claude. “Qu'est-ce que la bureaucratie?” In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Gallimard, Paris: 1977.

A tradição marxista posterior seria muito influenciada pelos posicionamentos de Marx à este respeito. De acordo com Lefort, no entanto, assim como o próprio Marx, essa tradição padece de uma limitação crucial em suas análises. Ela trata a burocracia como uma categoria importante para a perpetuação da ordem capitalista, mas não procura explicar com maior precisão seu funcionamento. Neste sentido, embora as observações de Marx tenham representado um importante avanço na compreensão deste fenômeno social, sua análise teria permanecido presa à descrição do fenômeno burocrático, muito mais que aos princípios que propiciam e facilitam o desenvolvimento deste fenômeno no mundo capitalista. De certa forma, pareceria haver uma certa subestimação da importância do fenômeno da burocratização na sociedade capitalista por parte dos marxistas. Importância esta que poderia ser atestada pela presença avassaladora do Estado nas diversas atividades humanas no mundo contemporâneo, a ponto de se tornar o maior empresário capitalista dirigindo e controlando grandes complexos produtivos através de políticas econômicas e financeiras. Além disto, as próprias entidades que se organizam na sociedade civil, sejam elas empresas, sindicatos ou partidos políticos, também oferecem um processo interno de burocratização e hierarquização de suas atividades.¹⁸⁷

Uma segunda perspectiva voltada para a compreensão da realidade burocrática analisada por Lefort estaria representada em Weber. Como se sabe, Weber pensa o problema da burocracia a partir do reconhecimento, na sociedade moderna, de um tipo de dominação legal, assim denominada devido à existência de normas formais abstratas que garantem a legalidade do exercício do poder. Seria este domínio legal que permitiria o surgimento de um aparelho administrativo burocrático que também se espera legitimado por normas formais e abstratas.¹⁸⁸

Neste sentido, Weber chega a identificar o movimento de burocratização moderno com o processo de racionalização do capitalismo. Esta identificação se estabelece a partir da constatação de uma mudança qualitativa nos procedimentos de organização da sociedade. Mudança esta provocada pela necessidade imposta às grandes empresas, não importando sua natureza, de conduzir as atividades de um ponto de vista técnico com o objetivo de obter calculabilidade e previsibilidade dos seus resultados. Deste modo, a análise da burocracia converte-se num dos principais temas para a compreensão da evolução da própria sociedade capitalista. Weber aponta,

¹⁸⁷ LEFORT, Claude. "Qu'est-ce que la bureaucratie?". Op. Cit. pg. 268.

¹⁸⁸ LEFORT, Claude. "Qu'est-ce que la bureaucratie?". Op. Cit. pg. 269.

portanto, para a necessidade de compreender as linhas gerais que unem as tendências de burocratização e de desenvolvimento do capitalismo.

Um dos principais efeitos da burocracia moderna, segundo Weber, é a concentração dos instrumentos de administração e de gestão nas mãos dos detentores do poder na medida em que há uma expansão dos aparelhos burocráticos, constituindo grandes conglomerados. É o que se verifica nas organizações modernas de grandes dimensões como o Estado e a empresa capitalista. Lefort percebe na teoria weberiana da burocracia, então, uma vantagem importante em relação à análise de Marx. Weber vai além da análise marxista da separação entre trabalhador e meios de produção ao compreender esta situação como apenas um dos casos circunscritos ao processo geral de concentração burocrática. Esta percepção foi de fundamental importância nas reflexões realizadas em *Socialisme ou Barbarie* a respeito da burocracia soviética.

Ainda mais, o desenvolvimento da burocracia permitiria um certo nivelamento das diferenças sociais estabelecidas tradicionalmente já que o exercício da autoridade se dá por meio de regras consideradas iguais para todos. Isto significa que a burocracia segue um movimento de universalização, como se a tendência à burocratização acompanhasse a tendência do capital para ocupar todos os espaços da vida social. Na percepção weberiana, a burocracia apareceria como um corpo semi-autônomo já que as tarefas de administração que lhe são próprias conseguem adaptar-se rapidamente à mudanças políticas. Sua existência e proliferação expressam uma sintonia com os interesses dominantes, funcionando como um transmissor que ao mesmo tempo integra e dilui os focos de luta social. Por outro lado, exatamente por ocupar este local privilegiado, a burocracia consegue se tornar um grupo social mais resistente ao tempo e as mudanças que os grupos dominantes conjunturalmente no poder.¹⁸⁹

De acordo com Lefort, no entanto, a análise weberiana só adquire todo sentido quando se leva em conta que está inserida numa determinada perspectiva metodológica. A partir desta perspectiva, a burocracia é vista apenas como um tipo de organização social. Em termos metodológicos, Weber vê-se obrigado a separar em ordens de compreensão distintas a determinação racional do tipo social e a explicação histórica circunstanciada. Como consequência, ele concebe a burocracia como um tipo formal de organização da sociedade. Isto significa que a burocracia não é concebida como se fosse capaz de engendrar sua própria história, como uma camada social que cria certos vínculos entre seus membros, mas como sendo essencialmente indiferente à natureza do

¹⁸⁹ LEFORT, Claude. "Q'uest-ce que la bureaucratie?". Op. cit. pg. 270.

regime político e social já que não possui uma dinâmica histórica própria. O resultado desta análise é uma estranha aproximação entre a reflexão do próprio Weber e a de alguns marxistas para os quais as relações sociais e produtivas soviéticas apresentam características próprias e independentes da realidade da burocracia estatal. A partir desta constatação as reflexões de Lefort rompem com a teoria da burocracia weberiana.

Lefort concorda com a afirmação de Weber segundo a qual a empresa capitalista propicia o desenvolvimento da burocracia uma vez que nela a exigência de racionalização econômica possibilita o surgimento do cálculo e da previsibilidade própria à estrutura burocrática. Para Lefort, no entanto, esta nova estruturação realizada pela burocracia se caracteriza por possuir uma conduta própria já que, mesmo situada nas condições históricas geradas pelo capitalismo, ela intervém ativamente, alterando a realidade social em busca de seus próprios interesses. Este fato pode ser observado através da grande expansão de inúmeras funções improdutivas que se escondem por trás da impessoalidade, fazendo com que as relações pessoais se tornem marcadas por uma busca da autoridade. Assim, as reflexões de Lefort procuraram demonstrar que a burocratização do mundo moderno significa a aparição de um tipo social novo. A existência da burocracia adequou-se às relações de produção capitalistas, daí a importância de se criticar tanto a visão marxista da burocracia como um parasita sobre o organismo social como a visão weberiana que a considera uma forma entre outras de organização racional do mundo.

Com isto, Lefort buscava alcançar *“uma verdadeira mutação na teoria da burocracia quando ela é circunscrita à uma nova classe social, quando a considera como a classe dominante em um ou mais países ou quando a julga mesmo destinada a substituir, no mundo inteiro, a burguesia”*. Como mencionado, esta reavaliação da teoria da burocracia foi *“sugerida pela evolução do regime russo depois da ascensão de Stálin”* uma vez que *“a desaparecimento dos antigos proprietários e a liquidação dos órgãos de poder operário coincide com uma extensão considerável da burocracia do Partido Comunista e do Estado que toma em suas mãos a gestão direta da sociedade”*.¹⁹⁰

Esta mudança no conceito de burocracia ocorreu a partir da crítica à visão trotskysta que concebia a sociedade russa como possuindo bases socialistas apesar dos trabalhadores terem sido excluídos das tarefas de direção. Para Lefort, a produção não poderia ser pensada fora da tendência burocratizante. Neste sentido, embora a divisão do trabalho estabelecida pelo capital forneça-lhe condições próprias, a burocracia se

¹⁹⁰ LEFORT, Claude. “Q’uest-ce que la bureaucratie?”. Op. cit. pg. 273.

expande para setores não necessariamente ligados aos interesses do capitalismo. Nas páginas de *Socialisme ou Barbárie* substitui-se então a idéia de uma burocracia “na” sociedade pela idéia de uma “sociedade burocrática”, ou seja, uma sociedade que se sustenta e se reproduz separando a massa dos trabalhadores das decisões dos negócios públicos. Isto permite que uma camada da população se aproprie da produção do trabalho social pela afirmação de seu caráter dirigente.

A questão da burocracia obrigava, ao mesmo tempo, a uma reavaliação da teoria marxista e da possibilidade da revolução proletária. Se uma nova classe social pôde aparecer e dominar uma sociedade inteira, isto significava que a história moderna se abria a outras possibilidades que não apenas a decadência capitalista ou a construção de uma sociedade socialista. Abria-se, portanto, a possibilidade de formações sociais não previstas pelos esquemas da ortodoxia marxista. Afinal, a aparição de uma sociedade em que a burocracia de Estado constitui-se como a classe dominante, como se configurava a sociedade russa, desarticulava o pensamento sobre a revolução já que este novo regime de opressão surgiu exatamente como fruto da primeira experiência vitoriosa de uma revolução proletária. Neste sentido, o regime soviético passaria a ser visto como um sistema social de exploração e não mais como um “Estado operário degenerado”. Esta inovação histórica em que se configurava a sociedade soviética, definida por Lefort como uma sociedade totalitária, mostrava a burocracia com os poderes e as funções de uma classe exploradora, na medida em que ela dispunha da gestão do processo produtivo em todos os níveis. Esta novidade exigia um redimensionamento do marxismo e repensar, ou abandonar, o tema da revolução no interior de um projeto político renovado que acolhesse os dilemas da experiência histórica do século XX.

De forma geral, é no contexto destas reflexões que se insere o projeto político de *Socialisme ou Barbárie*. Neste sentido, as primeiras dúvidas de Lefort em relação ao marxismo estiveram marcadas pela análise da burocracia e da sociedade russa. A questão da reflexão sobre a história e a revolução suscitadas ainda no interior de *Socialisme ou Barbárie* acabaram por levar Lefort a romper com o grupo ligado a revista e com o próprio marxismo. Após este rompimento, as questões lefortianas suscitadas à Marx e ao marxismo passaram a ser iluminadas por novas perspectivas teóricas. Isto não significa que se possa encontrar na obra de Lefort uma descontinuidade profunda o suficiente para se estabelecer uma diferença entre a “juventude” e a “maturidade” lefortiana, por exemplo. Trata-se de perceber, entretanto, que antigas preocupações e

problemas passaram a ser refletidos por Lefort a partir de descobertas e redescobertas teóricas que marcarão profundamente sua obra posterior.

Uma amostra da reavaliação de Marx e do marxismo empreendida por Lefort aparece num texto escrito já fora de *Socialisme ou Barbarie*.¹⁹¹ Nele, o autor afirma que o marxismo não constitui somente uma teoria do funcionamento da sociedade ou apenas uma teoria política, mas sim uma concepção total do mundo. Através do marxismo, pretende-se compreender toda a história da humanidade como a história da luta de classes que é, ao mesmo tempo, a história da luta pela emancipação humana. Nesta perspectiva, a sociedade capitalista representaria o momento culminante do devir da humanidade, pois ela, de certa forma, condensa todas as contradições sociais anteriores à espera de serem resolvidas. O marxismo se apresenta ainda como uma teoria da história e, simultaneamente, uma teoria da sociedade atual, já que apenas uma classe atual, o proletariado, seria capaz de abolir as contradições da sociedade contemporânea e, por conseguinte, de toda a história. O proletariado, por sua vez, é aquela classe que não pode gerar um novo modo de exploração já que seu desígnio histórico é exatamente o de abolir a opressão. Portadora da capacidade de redimir a história em nome de valores universais, sua missão é dissolver todas as outras classes sociais.

Neste sentido, *“o marxismo se define como esta concepção total do mundo: a história da humanidade revela sua significação inteira no seio da sociedade presente, o proletariado, ao mesmo tempo, anuncia e realiza uma sociedade emancipada da exploração”*. Criticando agora a concepção do proletariado como classe universal, Lefort pretende desmistificar o marxismo que se pretende, *“tanto na teoria da realidade quanto na política, como a expressão do proletariado, ele se vê, ele mesmo, no interior da práxis da classe privilegiada que requer a consciência de seus fins universais.”*¹⁹² Ainda segundo Lefort, para Marx não haveria ciência social e política que se pudesse constituir independentemente do processo histórico. Neste sentido, se o marxismo objetiva compreender a realidade social, se pretende ser uma ciência do real, ele coincide com o ponto de vista do proletariado, e o ponto de vista do proletariado é considerado o ponto de vista da totalidade. O marxismo se definiria então como esta determinada concepção de mundo que pretende ser, ao mesmo tempo, a concepção da classe universal alçada miticamente ao sujeito privilegiado da história.

¹⁹¹ LEFORT, Claude. “La Degrádation Idéologique du marxisme”. In: *Éléments d’une critique de la bureaucratie*. Gallimard, Paris: 1977.

¹⁹² LEFORT, Claude. “La Degrádation Idéologique du marxisme”. Op. Cit. Pg. 309.

Seria possível conservar alguns elementos de uma concepção de mundo como o marxismo e abandonar outros elementos? A resposta de Lefort é negativa. Observa, no entanto, que muitos dos que se dizem marxistas constantemente se exprimem numa linguagem não propriamente marxista. Para além de seus problemas de origem, o marxismo acabou se degradando uma vez que aqueles que se dizem seus defensores frequentemente recorrem à uma linguagem moralista ou positivista. No primeiro caso, trata-se daquele tipo de discurso que denuncia a injustiça do sistema atual em nome da liberdade e insiste na necessidade de se destruir o capitalismo lançando mão, no entanto, de uma linguagem extremamente vaga e muito pouco reflexiva.

Positivista, por sua vez, seria aquele tipo de pensamento que reduz a realidade à ordem dos fatos puramente econômicos ou técnicos. É assim, por exemplo, que muitos marxistas consideram a nacionalização como a mais importante medida para se projetar à sociedade socialista, ou seja, bastaria realizar a planificação da economia e o sistema de exploração estaria destruído. Idéia esta claramente divergente da realidade histórica do século XX, quando a planificação econômica soviética se mostrou incapaz de acabar com a exploração. Esta questão, aliás, apareceria como um problema colocado pelo silêncio da obra do próprio Marx a respeito de como se daria a abolição do sistema de exploração. Além de afirmar a necessidade de que este ato deva ser realizado pelo proletariado, Marx muito pouco esclarece sobre como isto se realizaria efetivamente. Tal silêncio marxiano se torna problemático quando se percebe que a revolução em si não garante o fim do sistema de exploração, o que coloca sob suspeita a própria validade do ato revolucionário.

“Deste ponto de vista, há, a meus olhos, um deperecimento do marxismo. Este tende a se transformar em ideologia”. Tal afirmativa se coaduna a nova perspectiva lefortiana para a qual o marxismo *“não é mais uma teoria da realidade pelo qual se reclama; ele é mais o complemento mítico de um “progressismo” ou de um “reformismo” que não ousa mais dizer seu verdadeiro nome”*.¹⁹³ Neste contexto de reinterpretação do projeto revolucionário, as reflexões em torno da obra de Marx aparecem marcadas pela desconfiança em relação à concepção marxista da história. Esta desconfiança faz com que, no início dos anos 60, Lefort coloque em questão a idéia mesmo de revolução como pensado pelo marxismo. Afinal, a idéia de revolução na concepção marxista não seria o momento privilegiado em que se vislumbra o sentido da história? Esta noção de um “sentido” da história torna-se uma idéia que Lefort procura negar. Com efeito, parece-lhe

¹⁹³ Idem, ibidem. Pg. 313.

insuficiente a concepção marxista de uma história baseada em etapas de desenvolvimento que se sucedem de acordo com a vida material dos homens.

Esta crítica ao monismo histórico marxiano é acompanhada pela recusa em fechar toda a história nos limites de uma classe singular. Ruptura manifesta com a concepção marxiana da classe operária, segundo a qual esta seria o agente histórico que condensaria todas as alienações e que seria susceptível, pela ruptura total da alienação, de conduzir a humanidade à uma liberação radical. Simultaneamente, tratava-se de recusar a noção de uma vocação revolucionária imanente ao proletariado, ou seja, apontar a mitificação envolvida na idéia de que o proletariado possui o destino inescapável de realizar a revolução independentemente de sua vontade historicamente circunstanciada. Ao contrário, seria preciso salientar *“que se o marxismo revolucionário não conhece mais um desenvolvimento teórico e prático, é porque não há mais uma disposição natural do proletariado à esposar a revolução ou uma sensibilidade imediata do proletariado à lutar pela abolição da exploração”*. Evidentemente, isto não significaria que os trabalhadores tivessem abandonado qualquer posição política ou deixassem de lutar por seus interesses, mas somente *“que as lutas não são mais as mesmas que em outras vezes; elas não são mais sustentadas por um ideal revolucionário”*.¹⁹⁴

Lefort adotará em relação ao tema da revolução a mesma postura que dedicará ao problema da democracia. Longe de afirmar certezas inquestionáveis, interessa-lhe explorar as ambiguidades do fenômeno revolucionário no mundo contemporâneo. Assim, por um lado, pretende apontar a ilusão do mito da revolução proletária ao mesmo tempo em que denuncia o perigo sempre presente do terror revolucionário pela crença numa fórmula geral de organização da sociedade pensada como matéria a ser moldada, a imagem da revolução, portanto, pactuando secretamente com o fenômeno totalitário. Por outro lado, Lefort se recusa a enxergar nos processos revolucionários apenas a prefiguração do totalitarismo. Qualquer que seja o exemplo histórico, o acontecimento da Revolução não se apresenta como algo monolítico, mas como evento plural, como espetáculo da diversidade. Mesmo na Revolução Russa, o que se verifica ali é a multiplicidade de atores e palcos, nas fábricas, bairros, círculos operários e intelectuais de diferentes tipos que se mobilizam e expõem as diversas formas de opressão postas pela ordem vigente. Neste sentido, diferentemente do fenômeno totalitário que deseja fechar o corpo político para moldar a imagem do corpo Uno, a experiência revolucionária se reveste também da vontade de pôr em questão todas as instituições, de afirmar o direito

de decidir a partir de um “aqui e agora” contra todo tipo de dominação. “O que impressiona o observador é a paixão da auto organização que anima múltiplas coletividades, a criação de soviets, comitês de usina, comitês de bairro, de camponeses, soldados, milícias, associações de todo tipo (...)”.¹⁹⁵

Esta experiência e afirmação do novo, Lefort identificaria na Revolução Húngara de 1956, esmagada posteriormente pelos tanques soviéticos. A marca de sua identidade estaria exatamente na busca de um modelo político diferente que impedisse a cristalização de um aparelho do Estado destacado da sociedade civil. Vislumbrando o fenômeno totalitário, Lefort rompe, enfim, com uma idéia marxiana que lhe parecia perigosa, “a crença em uma fórmula geral de organização da sociedade, em uma solução que alimenta a idéia de um controle do social, este sendo pensado como uma matéria a organizar, a dar forma, e mesmo a produzir”.¹⁹⁶

3.3 O marxismo de Merleau-Ponty

Importante notar como as reflexões de Lefort em relação à noção marxiana da história e da política aparecem decisivamente influenciadas, especialmente após seu rompimento com *Socialisme ou Barbárie*, pelas considerações feitas por Merleau-Ponty em torno do marxismo. Amigo e mestre de Lefort, que inclusive ficou encarregado da publicação de algumas de suas obras, a influência de Merleau-Ponty na obra lefortiana marca, juntamente com a influência de Maquiavel, um momento de descobertas teóricas importantes. A partir destas descobertas Lefort lançará um novo olhar sob a questão do político, fato que marcará profundamente suas posteriores leituras de Marx e do marxismo.

Merleau-Ponty iniciou seu diálogo com o marxismo na segunda metade dos anos 40 numa tentativa de pensar a história e a política vinculando-as às articulações do existencialismo. O próprio Lefort observa que Merleau-Ponty nunca fez da obra de Marx um objeto de estudo sistemático e que, norteadas suas leituras marxianas, sempre estiveram presentes os problemas de saber o que é a essência da história e o que é a

¹⁹⁵ LEFORT, Claude. “A questão da revolução”. In: *A invenção democrática*. op. Cit. 162.

¹⁹⁶ ABENSOUR, Miguel. “Reflexões sobre as duas interpretações do Totalitarismo em C. Lefort”. *Kriterion*, no. 90, (1994).

essência da política.¹⁹⁷ Neste sentido, as reflexões merleau-pontyanas em torno de Cézanne e da arte aparecem como o pano de fundo de um pensamento sobre a história. Para Merleau-Ponty, cada momento histórico, como uma obra de arte, encerra em si uma existência singular e, nessa medida, precisa ser compreendido na sua particularidade e não à luz de uma suposta lógica imanente ao curso da história. Trata-se, portanto, de contestar a concepção moderna da história como totalidade que se desdobra em processos de uma lógica própria, condição fundamental das modernas filosofias da história. O problema das relações entre o particular e o universal, a contingência e a necessidade históricas, constituiu, desde os seus primeiros textos, o centro das desconfianças de Merleau-Ponty a respeito do marxismo.

Após a experiência de 1917, Merleau-Ponty acredita não ser mais possível apostar na racionalidade da história. Ao invés da realização da razão, o que ocorreu foi o advento de uma crise histórica, ou seja, o “descarrilamento trágico da história e da dialética”. Neste sentido, a história é vista como o lugar do mistério e do equívoco só se tornando inteligível em alguns raros momentos privilegiados. Negada a idéia de uma determinação constante, o que haveria na história seriam clarões de inteligibilidade, momentos de lampejo que fazem sentido.

É assim que no ensaio “Em torno do Marxismo”, de 1945, encontramos Merleau-Ponty hesitante diante da teoria de Marx.¹⁹⁸ O objetivo do texto é fazer a defesa do marxismo face às críticas que Maulnier, um teórico fascista, lhe endereça. Segundo Merleau-Ponty, a crítica de Maulnier ao marxismo de que ele seria um materialismo abstrato não se justifica já que ela se aplica apenas à algumas fórmulas marxistas que permitem equívocos mecanicistas. À crítica destas fórmulas não interditaríamos a análise econômica da sociedade e muito menos levariam ao abandono do fio condutor da luta de classes. Interessante notar, no entanto, que ao longo do ensaio a análise merleau-pontyana oscila entre defender o marxismo das críticas a ele endereçadas e o reconhecimento da validade destas críticas. Ele não aceita a veemência das acusações de Maulnier à teoria marxista, mas, ao mesmo tempo, reconhece que estas só encontram terreno fértil para surgirem a partir de certos problemas no marxismo. Neste ponto, Merleau-Ponty procura mostrar que o marxismo possui uma dificuldade interna que se expressa numa dialética entre a lógica e a contingência na história. Tal dificuldade

¹⁹⁷ LEFORT, Claude. “La politique et la pensée de la politique”. In: *Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty*. Éditions Gallimard, Paris: 1978. pg. 75.

¹⁹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em torno do Marxismo*. In Coleção os Pensadores, tradução e seleção de Marilena Chauí, Abril Cultural, São Paulo: 1980.

emerge do fato de que *“o marxismo reconhece que nada é absolutamente contingente na história, que os fatos históricos não nascem de uma soma de circunstâncias estranhas umas às outras, que formam um sistema inteligível e oferecem um desenvolvimento racional”*. No entanto, também seria próprio do marxismo *“a admissão de que o retorno da humanidade à ordem e à síntese final não é necessário mas depende de um ato revolucionário, cuja fatalidade não está garantida por qualquer decreto divino, por qualquer estrutura metafísica do mundo”*.¹⁹⁹

A presença da contingência na história denunciaria uma falha importante do esquema marxista. Esta presença significaria que a história pode traçar outros rumos não antevistos, caminhos que muitas vezes não resolvem os problemas que ela própria descortinou. Apontando para a recusa de uma visão teleológica do mundo, Merleau-Ponty vislumbra o processo histórico como uma *“série de diversões”*, acidentes sem garantias de uma sequência lógica. *“Embora a análise marxista, melhor do que qualquer outra, nos permita compreender um grande número de acontecimentos, não saberemos, durante toda nossa vida ou mesmo durante séculos, se a história efetiva não irá consistir numa série de diversões”*.²⁰⁰ Nessa perspectiva, a história não se constituiria como um discurso seqüenciado onde cada frase teria seu lugar necessário, mas como *“palavras de bêbado”*, assumiria formas fugazes que surgiriam para se apagar no momento seguinte, sem alcançar necessariamente sua expressão plena. Desta forma, a história não seria inteligível na sua totalidade e, já que a história é o domínio das incertezas seria necessário então questionar a idéia de finalidade histórica. Como consequência destas reflexões, as seguintes dúvidas são lançadas ao marxismo: *“Ora, perdendo o caráter de um porvir necessário, a revolução não cessa de ser a dimensão fundamental da história? E, com relação à história efetiva, que no final das contas é a única que importa, aquele que julga todas as coisas pela luta de classes não opera uma perspectiva arbitrária?”*.²⁰¹ Observa-se, portanto, que a pretendida defesa do marxismo por parte de Merleau-Ponty acaba por colocá-lo numa situação de dúvidas e incertezas diante daquilo que pretendia defender, levando-o a duvidar da teoria marxista da história e da revolução.

Na tentativa de resolver estas dúvidas, Merleau-Ponty procura aproximar, neste texto, a teoria marxista do ponto de vista de uma teoria existencial da história. O argumento utilizado para tanto consiste na afirmação merleau-pontyana de que, em sua

¹⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em torno do Marxismo*. Op. Cit. Pg. 22.

²⁰⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em torno do Marxismo*. Op. Cit. Pg. 23.

²⁰¹ Idem, *ibidem*. Pg. 22 e 23.

essência, o marxismo não seria uma filosofia otimista, mas apenas a idéia de que uma outra história é possível e de que a existência humana é aberta. Nessa perspectiva, o marxismo poderia ser a teoria capaz de recolocar a contingência no centro da história. Argumento, no entanto que, segundo o próprio autor, não é capaz de contornar uma outra dificuldade para o marxismo: o fato de que, na atualidade, a luta de classes não é mais o motor da história. Até pode voltar a sê-lo, mas não é isto o que acontece na contemporaneidade. “*De sorte que, se quisermos aplicar a análise marxista aos acontecimentos que preenchem nosso tempo, tal análise se perde nos fenômenos transversais, nas reações inesperadas (...)*”, de tal forma que, ao final, sobraria ao marxista se perguntar se, “*de diversão em diversão, a história será finalmente, a história da luta de classes e se não está sonhando de olhos abertos*”.²⁰²

Interessante notar as hesitações merleau-pontyanas diante destes problemas marxianos. Se antes ele havia defendido a idéia da luta de classes como fio condutor da história contra Maulnier, agora ele a coloca em questão. De acordo com Merleau-Ponty, no momento histórico presente não se pode reconhecer o eixo central do esquema marxista clássico. A luta de classes como descrita por Marx estaria congelada. O que se evidenciaria, na verdade, seria uma situação de refluxo do movimento revolucionário devido ao enfraquecimento histórico do proletariado. Daí o diagnóstico de um “descarrilamento da história” que põe o marxismo em questão.

Em *Humanismo e Terror*, as dificuldades do diálogo merleau-pontyano com o marxismo aparecem ainda mais evidentes.²⁰³ O objetivo de Merleau-Ponty agora é refletir sobre os processos de Moscou a partir de uma análise do romance de Arthur Koestler. Na visão merleau-pontyana, Koestler foi incapaz de compreender profundamente o marxismo e, por isso mesmo, não compreendeu o verdadeiro sentido dos processos de Moscou. Em grande medida, esta crítica é endereçada também a um certo cientificismo sociológico, do qual Koestler seria um expoente, e contra o qual pretender-se-ia recuperar o método marxista.

Em sua análise dos acontecimentos políticos soviéticos, Merleau-Ponty procura compreender Bukharin deixando de lado seu contexto social e político, mas atendo-se ao que seu discurso poderia revelar. Trata-se de examinar o debate entre Bukharin e Vichynski com o objetivo de decifrar o verdadeiro pensamento “sob as convenções de linguagem”. Buscando o sentido que se oculta sob a linguagem dos debates, a análise

²⁰² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em torno do marxismo*. Op. Cit. Pg. 26.

²⁰³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e Terror*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

merleau-pontyana procura destacar o aspecto subjetivo dos processos. Busca-se, portanto, desvendar o drama do homem dilacerado entre suas intenções e as conseqüências de seus atos. Comparando a situação vivida nos processos de Moscou com a experiência da Resistência francesa, Merleau-Ponty deixa perceber que o trágico da política se manifesta justamente quando o homem político se vê numa situação em que é preciso decidir qual a melhor escolha. Nessa medida, o homem político se colocaria constantemente diante deste drama da história humana que o joga numa situação de responsabilidade, mesmo que involuntária, de fazer as melhores escolhas e de poder ser culpado caso fracasse. *“A tragédia começa quando o mesmo homem compreendeu, ao mesmo tempo, que ele não poderia negar a figura objetiva de suas ações, que ele é o que é para os outros no contexto da história (...)”*.²⁰⁴

Para além da problemática entre objetividade e subjetividade, encontra-se também a questão da relação entre a lógica e a contingência na história. Retomando esta temática, Merleau-Ponty mais uma vez se mostra desconfiado em relação ao marxismo embora seu objetivo manifesto seja defendê-lo. A análise merleau-pontyana designa como “paradoxo da história” o fato dela ser, ao mesmo tempo, necessária e contingente. No entanto, o equilíbrio entre estes dois aspectos seria instável e a contingência acabaria prevalecendo. Neste sentido, fundamentando a interpretação merleau-pontyana dos processos de Moscou, há a idéia de que a contingência é o fator essencial da história. Se antes Merleau-Ponty havia usado palavras como “jogos” e “diversões” para se referir ao problema da contingência histórica, agora ele afirma que a história é terror. *“A história é terror porque precisamos avançar não segundo uma linha reta, sempre fácil de traçar, mas nos reerguendo a cada momento sobre uma situação geral que muda, como um viajante que progrediria numa paisagem instável (...)”*.²⁰⁵

Os jogos da história tornam o processo histórico marcado pelas ironias e enigmas, daí o grande drama dos homens envolvidos nos processos de Moscou. Caprichosa, a história tenta os homens que acreditam estar em seu caminho para logo depois os trair. É como se ela possuísse um gênio maligno que se divertisse em transformar aliados em traição e se negasse a oferecer caminho seguro. É neste sentido que Merleau-Ponty considera inadequadas tanto à interpretação dos processos feitas por Trotsky quanto por Vichynski. No primeiro caso, os acusados são pura e simplesmente inocentes, no segundo, pura e simplesmente culpados. Em ambos, aponta Merleau-

²⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e Terror*. Op. cit. pg. 155.

²⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e Terror*. Op. cit. pg. 194.

Ponty, subestima-se as ambigüidades da história que tornam os homens políticos personagens de um drama. O erro de Trotsky teria sido exatamente confiar demais na lógica do processo histórico perdendo de vista a dimensão ambígua da história exemplificada no caso de Bukharin. A análise trotskysta, preservando os postulados racionais da história expressos na teoria da revolução permanente, acabaria por negar o papel da contingência e do particular na história. Conseqüência disto seria a incapacidade de Trotsky em compreender a situação histórica particular da sociedade soviética durante os processos de Moscou.

O exame da questão soviética ilustra a concepção merleau-pontyana da história e da política em que se revela a idéia de que a história é, sobretudo indeterminação. O próprio Lefort se lembraria da recusa merleau-pontyana em pensar o mundo como puro resultado da atividade consciente. Na verdade, aquilo que é instituído não coincidiria simplesmente com a vontade do instituinte. Idéia esta vinculada à postura filosófica merleau-pontyana mais geral segundo a qual a consciência reflexiva está sempre em relação com um “ser bruto” (*être brut*) que nunca pode ser completamente controlado ou totalizado e em relação ao qual a consciência nunca pode se colocar em posição de pura exterioridade. Neste sentido, a interrogação filosófica se moveria num círculo entre suas próprias formulações e o encontro com um ser que a ultrapassa, estaria, portanto, desde sempre inscrita “*numa ordem de circularidade que é de constante e deliberada indeterminação*”.²⁰⁶ Merleau-Ponty, pretendendo privilegiar teoricamente o marxismo, termina mais uma vez por colocar sob suspeita a teoria marxista da história e da revolução. A maior dificuldade, como já expressei em outros textos, estaria na recusa em aceitar uma teoria que pensa a história como contingente e necessária ao mesmo tempo.

Convencido de que o marxismo seria insuficiente para alimentar uma teoria que englobasse a noção de contingência histórica, Merleau-Ponty passa a recusa-lo, no final dos anos 50. O grande problema, ele agora indica, estava na ilusão “*em precipitar a significação total da história num fato histórico – o nascimento e o crescimento do proletariado – em acreditar que a história organizava por si mesma sua própria recuperação (...)*”.²⁰⁷ Sua reflexão passa a expressar o temor pelo perigo de que a revolução seja tomada como um absoluto, impregnada que é a teoria revolucionária de uma determinada concepção de fim da história. Concebida como um absoluto

²⁰⁶ LEFORT, Claude. *Apud* Breckman (2005, pg. 79).

²⁰⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. In “Coleção os Pensadores”, Abril Cultural, São Paulo: 1980. pg. 48.

incontestável, a revolução não seria capaz de aceitar qualquer tipo de oposição, ou seja, ela acaba por negar a dialética. No interior da empresa revolucionária, afirma Merleau-Ponty, não há espaço para a contestação porque ela não é capaz de relativizar-se. Concentrando-se todo sentido da história em uma formação histórica existente, o proletariado, seria preciso oferecer todo poder aos que a representam já *“que tudo que é outro é inimigo”*.²⁰⁸ Neste sentido, a degeneração das grandes revoluções contemporâneas não seria fruto do acaso, mas estaria inscrito nas incoerências da própria teoria revolucionária.

A concepção marxista da história teria sido incapaz de pensar a questão da contingência histórica, em grande medida, por se constituir como uma teoria que procurou descrever a necessidade do surgimento de uma sociedade nova à partir da ação de uma determinada classe existente. Recusando-se em aceitar tais soluções, Merleau-Ponty procuraria respostas em Weber, o mestre que teria ensinado que *“a história tem sentido, mas não é um puro desenvolvimento da idéia: constrói seu sentido no contato com a contingência, no momento em que a iniciativa humana funda um sistema de vida retomando os dados dispersos.”*²⁰⁹ Neste sentido, a teoria weberiana ofereceria a possibilidade de pensar as ambigüidades da história.

Como alternativa ao projeto político revolucionário marxista, Merleau-Ponty apresenta o liberalismo de Weber, liberalismo renovado porque não admite o mito de que a verdade possa ser esgotada. Na visão merleau-pontyana, Weber expressaria um *“entendimento que aprendeu a duvidar de si mesmo”*, e, por isso, seu liberalismo seria de um novo tipo. Tratar-se-ia de um *“liberalismo heróico”*, *“isto é, reconhece o direito dos adversários, não consente em odiá-los, não escamoteia o confronto com eles, e para reduzi-los apenas com as contradições deles e com a discussão que as revela”*.²¹⁰

A validade de movimentos revolucionários não estaria na solução do problema social pelo poder da classe proletária ou de seus representantes, mas no fato de que constituem uma ameaça útil, uma oposição contínua à ordem que deve ser levada em conta, embora não se possa mais crer que a ditadura do proletariado resolveria a questão social. Reafirmando seu posicionamento em relação ao marxismo, Merleau-Ponty dirá que *“não é a dialética que está caduca, mas a pretensão de terminá-la num fim da história*

²⁰⁸ Idem, ibidem. Pg. 50.

²⁰⁹ Idem, ibidem. Pg. 35.

²¹⁰ Idem, ibidem. Pg. 43.

ou numa revolução permanente, em um regime que, sendo a contestação de si próprio, não precise mais ser contestado de fora e, em suma, não tenha mais um fora”.²¹¹

Resta destacar, ainda, as indicações decisivas do pensamento de Maquiavel neste caminho que leva Merleau-Ponty à busca de uma reflexão alternativa da temporalidade histórica. Indicações, aliás, que se tornarão fundamentais na reavaliação lefortiana do marxismo sob o signo da democracia. O diálogo de Merleau-Ponty com Maquiavel encontra uma de suas mais representativas expressões em um pequeno texto escrito ainda no imediato pós guerra.²¹² Nele, a obra de Maquiavel é tomada como um clássico que ensina a pensar, oportunidade, portanto, para explorar o texto de alguém em seu processo de trabalho criativo. Sob os preconceitos do chamado “maquiavelismo”, Merleau-Ponty pretenderia destacar a contribuição maquiaveliana para a “clareza política”, ou seja, a descoberta de que a política deve ser entendida como algo eminentemente humano, ou mais especificamente, como relações intersubjetivas entre os homens no mundo real.

Por isto mesmo, Merleau-Ponty destaca, em Maquiavel, uma concepção de *virtú* política em que o príncipe precisa “falar a seus espectadores mudos em torno dele e tomados na vertigem da vida em comum”. A empreitada do homem do poder é, portanto, “empreitada histórica à qual todos podem se juntar”, trabalho desde sempre marcado pela intersubjetividade. “Pelo domínio de suas relações com outro, o poder transpõe os obstáculos entre o homem e o homem e coloca alguma transparência nas nossas relações (...)”.²¹³ Transparência que nunca é absoluta, assim Merleau-Ponty analisa Maquiavel. Deste ponto de vista, o príncipe está enredado na dialética de dever preservar uma distância em relação aos homens comuns que não pode ser diferença absoluta, ao mesmo tempo em que deve garantir uma proximidade que não é completa coincidência. Neste aspecto, a análise merleau-pontyana enfatiza a concepção maquiaveliana fundamental de que a política precisa se desenrolar na aparência. Agir politicamente, portanto, significa lidar com um mundo onde aparentar possuir as qualidades de um bom governo é tão importante quanto de fato ser um bom governo.²¹⁴

Merleau-Ponty também encontra em Maquiavel um pensamento do conflito, ou seja, aquele que reconhece a inevitabilidade das divisões próprias à todas as cidades. O secretário florentino apontaria, assim, para o problema fundamental da vida coletiva nas

²¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. Op. Cit.. pg. 49.

²¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. “Notas sobre Maquiavel”. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

²¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Notas sobre Maquiavel”. op. Cit. pg. 244.

²¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Notas sobre Maquiavel”. op. Cit. pg. 243.

condições históricas das sociedades humanas em constante luta, enfim, do fato de que “a vida coletiva é o inferno” e as lutas e os conflitos são inevitáveis. Diante desta realidade, o desafio apontado por Maquiavel seria o de como conduzir a conflituosidade endêmica à toda cidade humana para algo além do mero antagonismo e imposição da força. O perigo desde sempre inscrito neste desafio é exatamente o da violência, do estabelecimento de um princípio de homogeneidade não correspondente com a realidade da complexidade da vida em sociedade e, a partir disto, a tentativa de forjar uma unicidade simplesmente artificial.²¹⁵

Em relação a isto, Merleau-Ponty aponta em Maquiavel a percepção da política como atividade eminentemente intersubjetiva uma vez que as relações humanas não constituem relações de pura força como são aquelas entre os objetos. Compreender o conflito como constitutivo do próprio corpo político significaria ser desafiado à pensar sua positividade para as relações humanas, sua importância para o desenvolvimento das cidades e para o estabelecimento de boas instituições. Por isto Maquiavel enfatizaria a compreensão da *virtu* como meio de viver com outros, expressado, na concretude das ações, através da capacidade do príncipe se dirigir à seus liderados e fundar, a partir dos valores da vida pública, instituições que garantam a grandeza de um povo. Assim, “se Maquiavel era republicano, é porque ele encontrou um princípio de comunhão. (...) ele quis sublinhar a condição de um poder que não seja mistificante, e que é a participação em uma situação comum”.²¹⁶

Da leitura merleau-pontyana emerge um Maquiavel sensível às intempéries do tempo, atento, portanto, às contingências e irracionalidades do mundo e seus desafios para se pensar a liberdade do homem. Na dialética maquiaveliana entre *virtu* e *fortuna*, Merleau-Ponty apontaria a consciência da realidade da condição humana em sua necessidade de agir num mundo nunca plenamente controlável. Neste sentido, aquilo que realmente dá valor à *virtu* é a idéia de que a humanidade é fortuita e de que não há causa ganha, e, portanto, a necessidade da consciência de que não se pode atribuir à história uma consonância final. Embora Merleau-Ponty critique em Maquiavel o erro de não ter definido o que é um poder injusto, pensando, muitas vezes, o poder como uma arte de comandar destinada à poucos, reconhece nele, também, um “humanismo sério” que significa alcançar “através do mundo, o reconhecimento efetivo do homem pelo homem”. Na verdade, nenhum humanismo seria mais radical do que o de Maquiavel, uma vez que,

²¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Notas sobre Maquiavel”. op. Cit. pg. 237.

²¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Notas sobre Maquiavel”. op. Cit. pg. 242.

ao invés de ignorar os valores, ele decidiu compreendê-los na trama da história viva e, consequentemente, inseridos no turbilhão de transformações do mundo.²¹⁷

Interessa-nos, particularmente, destacar a influência, no pensamento de Lefort, deste movimento merleau-pontyano que vai do interior à crítica do marxismo. Assim como seu amigo e mestre, Lefort, também, a partir do final dos anos 50, pretenderia pensar a indeterminação social rejeitando a idéia marxista de que o último estágio da luta de classes seria marcado pela ascensão do proletariado como classe universal. Neste ponto, rejeitaria a idéia de que toda criatividade histórica se concentre em uma única classe, portadora da promessa de uma sociedade sem conflitos anunciando o fim da história. É neste momento de crítica das insuficiências do marxismo para compreender os fenômenos políticos do mundo contemporâneo que Lefort descobre, através da leitura de Maquiavel, uma outra noção de temporalidade histórica e uma concepção propriamente política da sociedade.

3.4 Maquiavel: Lefort e a descoberta do político

Em Maquiavel Lefort encontraria, definitivamente, uma reflexão sobre o político que o permitirá renovar a compreensão do fenômeno totalitário e das incoerências do pensamento marxista. À obra do secretário florentino Lefort dedicaria seu volumoso estudo doutoral escrito sob a orientação de Raymond Aron e apresentado no início dos anos de 1970.²¹⁸ Seria impossível analisar detidamente aqui a complexidade temática e estrutural desta obra verdadeiramente colossal. Interessa-nos, muito mais, reconhecer os elementos da leitura lefortiana de Maquiavel que permitiriam à Lefort realizar uma reavaliação do marxismo a partir da descoberta da dimensão instituinte do político sob o signo do conflito e que o conduziria à temática da democracia.

Sobre *O Príncipe*, Lefort começa por situar Maquiavel entre as tradições do pensamento político mais influentes de seu tempo. Neste aspecto, o que chamaria a atenção do leitor seria o fato de que as reflexões maquiavelianas apontariam para uma

²¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Notas sobre Maquiavel”. op. Cit. pg. 250.

²¹⁸ Nossa referência é a própria tese, LEFORT, Claude. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. These presentee devant L'Universite de Paris I, 1972.

nova forma de pensamento em rompimento tanto com os manuais cristãos de governo quanto com os trabalhos clássicos da antiguidade. Desta maneira, Maquiavel não pensaria os desafios do homem de governo inseridos numa estrutura geral de relações, seja na relação com os sujeitos com os quais deve lidar, seja com a natureza ou com Deus. A condição do príncipe não seria analisada em função de outras formas de organização humana, como Aristóteles faz em relação à família, nem em relação à uma ordem política em analogia com a ordem natural como Platão realiza ao conceber a tripartição da alma política. Noção de ordem natural que também seria utilizada pelo pensamento político cristão, decisivamente elaborado pela escolástica, ao construir a ordem política em analogia com a ordem divina, ao mesmo tempo em que toda autoridade derivaria de Deus. Sobre estas questões, observa Lefort, Maquiavel simplesmente se silencia. Isto porque seu pensamento visaria um novo objeto, a autonomia e a irreducibilidade da política em relação à cosmologia e à teologia.

No entanto, inserido no contexto político de seu tempo, sua desconstrução crítica se projeta também contra seus contemporâneos ocupados com a rotina diária do poder. Por isto mesmo, esta *“lenta e metódica destruição do ensinamento tradicional”*, realizada pelo criticismo maquiaveliano da tradição, oscilaria entre dois pólos. Por um lado, ele pretenderia demolir a concepção clássica e cristã do Estado denunciando a pequena política dos falsos sábios de Florença. Em oposição à eles, substituiria o saber filosófico e cristão por um não saber, *“de tal sorte que sua análise do poder parece um momento suspenso no vazio”*. Por outro lado, no entanto, ele opõe, à ignorância dos pragmáticos palacianos satisfeitos com meras intrigas, os ensinamentos da história e a exigência da previsão racional da “ordem das coisas”, não mais pensada como ordem natural, mas como ordem das relações de força e dos desejos.²¹⁹

Lefort destaca, no capítulo seis d’O *Príncipe*, a descoberta maquiaveliana fundamental de que a política se dá no campo das aparências e, portanto, de que o poder possui uma dimensão simbólica inescapável. Isto se dá quando Maquiavel afirma que o ato de fundação de uma nova ordem não é um simples produto da vontade soberana do príncipe, uma vez que ele deve imitar a virtude dos grandes homens do passado e, se não possuir tais virtudes, pelo menos parecer possuí-las. Daí a exortação para que os príncipes saibam produzir simbolicamente o significado mítico daquilo que fizeram os grandes fundadores como Moisés, Rômulo e Remo. A necessidade da repetição ou quase repetição dos feitos dos grandes heróis do passado, não deve, portanto, ser confundida

²¹⁹ LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. op. Cit. pgs. 399 e 400.

com a realização de atos de heroísmo no presente. Como observa Lefort, este resgate do heroísmo não se inscreve no campo do real, mas no campo do imaginário a partir do qual uma nova ordem pode ser simbolicamente forjada. Neste sentido, “*somos inclinados a julgar que a figura do herói é puramente simbólica, ou melhor dizendo, que a função realista dos grandes exemplos é uma função simbólica*”.²²⁰

Neste mesmo sentido de desvelamento do papel da aparência e do imaginário na política inscreve-se a leitura lefortiana do capítulo oito d'O *Príncipe*. Neste, Maquiavel pretenderia avaliar o papel da crueldade e da violência, mais uma vez rompendo com a tradição ao recusar todo critério moral na análise de tal questão. A reflexão maquiaveliana se encaminharia por acentuar a necessidade como critério de avaliação do uso da violência ao mesmo tempo em que faria uma distinção entre o bom e o mal emprego da crueldade. “Sobre o mal é lícito dizer o bem” se a violência é empregada pela necessidade da segurança. A crueldade mal empregada seria aquela que se desenvolve inteiramente sob o signo da violência, enquanto a crueldade bem empregada seria aquela capaz de se modificar em função dos imperativos da relação do príncipe com seus sujeitos. Em contraste com os critérios morais, Maquiavel inscreveria a avaliação da ação do príncipe na dinâmica sempre fluida de suas relações com aqueles que o cercam e influenciam a necessidade de suas ações. Elas estariam, portanto, sempre situadas num contexto social onde adquirem todo seu específico significado. Neste sentido, o príncipe depende de seus sujeitos que se conduzem em função de uma determinada opinião em relação à ele.

De acordo com Lefort, a reflexão maquiaveliana acentua o fato de que o príncipe só possui existência por meio dos outros, que seu ser está em um fora dele próprio. A própria utilidade da ação do príncipe encontra sua medida no fato de que ela se dá num determinado quadro de relações com outros sujeitos. Nesta situação, o príncipe está condenado sempre a ter de lidar com a representação de sua imagem, com o mundo das aparências de tal forma que, mais importante que o desejo de ser bom é a necessidade de parecer ser bom. Lefort indica, com isto, que Maquiavel “*dá a pensar que o poder compreende necessariamente uma mistificação*”.²²¹

O problema da representação é analisado também na leitura lefortiana do capítulo 18 quando Maquiavel descreveria a questão da dissimulação. Sobre esta temática, Lefort aponta o rompimento decisivo do secretário florentino com o humanismo

²²⁰ LEFORT, Claude. *Le travail de l'ouvrier Machiavel*. op. Cit. pg. 363.

²²¹ LEFORT, Claude. *Le travail de l'ouvrier Machiavel*. op. Cit. pg. 413.

clássico quando este se recusa à fazer a distinção entre a razão e a paixão, o homem e a besta. Maquiavel afirma as duas maneiras de combater, uma pelas leis, própria dos homens, e outra pela força, própria dos animais. Mas como a primeira muitas vezes é insuficiente, torna-se necessário ao príncipe usar a força, comportar-se como um centauro, meio homem, meio animal. Dos animais, seria necessário que o príncipe soubesse reter a força do leão e a simulação da raposa, atributos decisivos ao homem de poder. Lefort faz notar que esta imagem maquiaveliana parafraseia Cícero, para quem as fontes da injustiça, afirmaria em seu *De offices*, estariam exatamente na força e na simulação, uma própria do leão, a outra própria da raposa. Das duas, no entanto, a segunda seria a mais condenável porque “*ela dá a aparência de homem de bem quando ele comete o mal*”.²²² Distinção entre o que é próprio do homem e do animal que seria amplamente incorporada pela tradição cristã.

Rompendo com esta distinção clássica, Maquiavel se colocaria diante do desafio de conhecer o papel da aparência no mundo da política, o que o encaminharia para uma teoria da simulação. Sua concepção seria a de que todo homem é duplo, simulador e dissimulador ao se mover como uma raposa no mundo das paixões. O homem de poder, no entanto, elevaria à outro nível esta duplicidade ao ter de se equilibrar entre governar com as leis, aquilo que é próprio do homem, governar com os dois tipos de animais, o leão e a raposa e, mais ainda, diante do fato de que nunca conseguirá triunfar completamente sobre a dissimulação dos outros homens. Com isto, segundo a leitura lefortiana, Maquiavel poderia visar a compreensão da “verdade efetiva das coisas”, mas recusando nesta busca da “verdade” a distinção abstrata convencional entre o verdadeiro e o falso, o real e o imaginário, no sentido de que o imaginário possa ser necessariamente inserido no mundo do real. Lidar com a política, assim sugeriria Maquiavel, envolveria conhecer aquilo que acontece no campo das aparências, do imaginário, mas que influencia o real e oferece uma via de acesso específica à este real.

Em outro sentido, a importância de Maquiavel para um pensamento pós-marxista, como se pretende o de Lefort, residiria também na importância atribuída à divisão originária do social. A partir da leitura do capítulo nove d'O *Príncipe*, Lefort insiste sobre a importância do desejo no seio da cidade: do lado dos grandes, o desejo de oprimir, de comandar; do lado do povo, o desejo de não ser comandado, de não ser oprimido, ou seja, o desejo de liberdade. A leitura lefortiana nota que Maquiavel “*abandona espetacularmente as classificações tradicionais onde foram opostos os*

²²² LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. op. Cit. pg. 410.

regimes legítimos e ilegítimos, não corrompidos e corrompidos” para se concentrar na maneira como se dão as lutas de classe, no conflito que habita toda cidade e “*se eleva acima da sociedade e a subordina toda inteira à sua autoridade*.”²²³ A ênfase de Lefort sobre a clivagem própria a toda cidade humana é acompanhada pela descoberta da função instituinte do político na relação que entretém com a divisão originária do social. Através das formas de organização da repartição do poder que regem uma sociedade é que se pode dizer se há sociedade, se há aparecimento do social. Neste sentido, a manifestação do social reside neste movimento paradoxal de ameaça de sua dissolução engendrada por suas divisões internas. Maquiavel teria percebido esta questão, problema ao qual todo regime tentaria responder e diante do qual a tipologia dos regimes perderia boa parte de seu sentido.

Toda ordem política, especialmente as novas, teria, portanto, de lidar com o problema da divisão do social. Na leitura lefortiana de Maquiavel, o enfrentamento deste problema se daria na necessidade de forjar a idéia de “povo”, recobrando, com isto, a oposição própria da cidade ao estabelecer uma comunidade aparente ao qual o poder assinala sua identidade. A noção de “povo”, neste sentido, constituiria uma unidade fictícia, uma criação simbólica para garantir uma aparência de unidade estabelecida pela linguagem política. Esta seria das mais difíceis missões do príncipe, uma vez que, por suas ações, ele deverá ser capaz de estabelecer uma transcendência do poder graças ao qual o povo possa se imaginar dentro de uma unidade, mas ao mesmo tempo sujeito à realidade de que a divisão originária jamais encontrará uma solução. Mais uma vez, o príncipe se veria às voltas com a necessidade de estabelecer um imaginário, como efeito de suas boas obras, que torne possível aos homens se reconhecerem. Para Maquiavel, o imaginário político teria a função de recobrir o abismo das disputas entre o povo e os grandes tornando possível o estabelecimento de sua identidade e a existência do próprio social. Neste sentido, o homem de poder deveria se instruir da consciência das forças sociais com as quais deve lidar a fim de forjar nelas uma unidade política. “*Ao visar a sociedade como um objeto, ele ignora que as classes antagônicas são de natureza diferente, que, incomparáveis nesta, para o Estado a rivalidade implique que eles tenham a mesma identidade e mesmos objetivos*.”²²⁴

Lefort indica neste diagnóstico maquiaveliano da dinamicidade das sociedades humanas o rompimento do secretário florentino com a tradição aristotélica.

²²³ LEFORT, Claude. *Le travail de l'ouvrier Machiavel*. op. Cit. pg. 381.

²²⁴ LEFORT, Claude. *Le travail de l'ouvrier Machiavel*. op. Cit. pg. 385.

Por isto, Maquiavel não oporia à teoria das formas de governo de Aristóteles uma outra descrição, assim como não pretenderia identificar novos princípios para identificar os governos com base em algum tipo de ontologia. Antes, a diversidade das situações deveria ser pensada nelas mesmas, e não confrontadas com alguma essência capaz de definir aprioristicamente o que é uma situação em conformidade com seus princípios e o que é uma situação degenerada. Na verdade, Maquiavel recusaria encampar um modelo que concebesse um regime político sem defeitos, assim como abriria mão da idéia de moderação como característica de um regime virtuoso. De acordo com Lefort, Maquiavel exortaria o príncipe a se submeter à “política do risco”. *“O príncipe deve acolher a indeterminação, o que ele justamente o faz, se ele renuncia à ilusão da segurança de um fundamento (...)”*. Desta forma seria possível, para o homem de poder, descobrir *“na paciente exploração do possível, os signos da criação histórica, e inscrever no tempo sua ação”*.²²⁵

Segundo a leitura lefortiana do *Discorsi*, Maquiavel, mais uma vez, subverteria a tradição clássica ao apontar, como a fonte da virtude da República romana, o conflito entre o Senado e a plebe. A grandeza das leis romanas não teria sido simples resultado da clarividência de seus legisladores, mas teria se alimentado do conflito instaurado na cidade entre a nobreza e a plebe. Neste aspecto, o modelo romano seria introduzido como elemento desestruturador do modelo espartano de República tão elogiado pelos contemporâneos de Maquiavel. Esparta havia conquistado uma legião de admiradores por combinar três princípios políticos valorizados pela tradição: teria formado um Estado harmonioso, eliminado a discórdia e contornado os efeitos de possíveis acidentes. O exemplo de Roma oferecido por Maquiavel desarticulava o modelo ideal espartano ao demonstrar que a instabilidade, mais que a estabilidade, teria sido a causa principal da glória romana. Neste sentido, a sensibilidade maquiaveliana apontaria para o fato de que *“na desordem mesmo se produz uma ordem; os apetites das classes não são necessariamente maus porque do seu entrelaço pode nascer a potência da cidade”*.²²⁶

Lefort nota o fato de que, em conformidade com a tradição clássica, Maquiavel identificaria uma das qualidades de Roma na adoção de um regime misto. Neste mesmo sentido, um autor clássico como Políbio teria sido capaz de reconhecer a fecundidade dos eventos acidentais no estabelecimento de boas leis, para além da aposta na ciência do legislador. Como, de resto, aconteceria com a tradição clássica em geral,

²²⁵ LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. op. Cit. pg. 432.

²²⁶ LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. op. Cit. pg. 470.

ele teria permanecido preso à idéia de uma essência do Estado vinculado à princípios constituintes. Diferentemente, Maquiavel pretenderia empreender uma análise da história de Roma que requereria novos conceitos. A partir desta perspectiva poder-se-ia entender, assim indica Lefort, a indiferença maquiaveliana em relação ao tema clássico do homem natural. Isto porque, para o secretário florentino, não faria realmente sentido se referir à um homem fora do Estado político. Somente no espaço da sociedade política faria sentido se interrogar sobre a origem das leis e das condições nas quais elas são criadas e recriadas. A inteligência do problema político encontraria seu movimento, portanto, não nos princípios característicos de cada regime político, mas na dinâmica de contextos sociais concretos cuja tendência é o apetite dos grandes em oprimir. Do desejo dos grandes em oprimir e do desejo do povo em não ser oprimido, deste conflito fundamental nasceriam as leis que garantem a liberdade. *“A desunião, entendemos, não somente preserva a independência de Roma, ela estabelece nela a liberdade, sob um regime tal que o poder não pode ser capturado nem por um homem nem por uma facção”*.²²⁷

Para Lefort, no entanto, Maquiavel não se satisfaria com a tese de que as leis que garantem a liberdade nascem da divisão dos corpos políticos e, a partir do final do quarto capítulo do *Discorsi*, argumentaria que a lei da liberdade nasce do desejo do povo. Na disputa entre os grandes e o povo, Maquiavel conduziria seu leitor à tomar parte deste último. No confronto entre as teses aristocráticas e democráticas, Maquiavel se posiciona em favor da última ao fazer notar que o povo, por seu desejo de conservar, é melhor guardião da liberdade que os grandes com seu desejo de adquirir, desejo este, em última instância, insaciável. Neste sentido, em mais um rompimento com a tradição, Maquiavel indicaria que a ordem da cidade requereria, não a repressão dos desejos dos homens, como afirmariam os conservadores, mas a expansão dos desejos do povo. Desejo que é de liberdade.

De acordo com Lefort, Maquiavel procuraria demonstrar que a grandeza de Roma ancorava-se em sua capacidade de acolher os conflitos e saber viver no clima tumultuado das opiniões em vez de procurar instaurar a ilusão da estabilidade e da unidade. Este pensamento que relaciona divisão e liberdade política teria como consequência uma outra concepção sobre a lei, não mais associada à idéia de medida, mas, ao contrário, de desmedida do desejo de liberdade, desejo do povo de não ser oprimido, desejo, portanto, de ser e não de ter. Maquiavel representaria então um pensamento do social sob o signo do conflito, pensamento que se abre à redescoberta do

²²⁷ LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. op. Cit. pg. 475.

político a partir do reconhecimento da função instituinte do político na relação que mantém com a divisão originária do social. Perceber esta divisão originária do social tem como consequência conceber que é através das formas de organização da repartição do poder que se revela o aparecimento do social, desde sempre ameaçado por sua dissolução. Ameaça em relação a qual se institui todo regime político e a qual todo regime procura responder de alguma forma. É aí que se manifesta a divisão do desejo revelada por Maquiavel. Ao mesmo tempo, é no confronto com essa divisão que o social se relaciona com ele próprio, só então aparecendo como tal.²²⁸

3.5 Sobre o real e o simbólico

Acompanhando a leitura de Maquiavel, é preciso destacar a importância da descoberta lefortiana da dimensão simbólica do social e do político, descoberta à partir da qual sua avaliação do pensamento marxiano será substantivamente enriquecida, especialmente com a inclusão da temática da democracia. É verdade que alguns dos intérpretes de Lefort apontam para o fato de que o termo “simbólico” em sua obra permanece vago e sem uma mais precisa definição (Poltier: 1998, pg. 184). Neste sentido, ele teria permanecido preso à ambiguidade característica deste tema, qual seja, a de tomar a dimensão simbólica, ao mesmo tempo, como uma invenção humana e como uma característica inata ao próprio ser (Breckman: 2012, pg. 30).²²⁹ Complexa também é a identificação das fontes e influências lefortianas à respeito deste tema. É possível identificar a influência da antropologia de Mauss, sobre o qual ele se refere como um “fenomenologista do mundo social”, mas seria possível assinalar também a aproximação

²²⁸ Abensour (1994) relaciona o rompimento de Maquiavel com a tradição ao rompimento de Lefort com o marxismo. Segundo ele, este paralelo poderia ser estabelecido em três níveis: A revalorização da vida activa por parte dos humanistas contra a valorização medieval da vida contemplativa poderia ser associada à redescoberta do político em oposição à redução marxista do político como elemento secundário às relações econômicas de produção.

1- O ressurgimento do ideal republicano que opunha a forma República ao Império corresponderia a valorização lefortiana da revolução democrática como constitutiva do mundo moderno, e a reformulação do projeto democrático a partir da oposição entre Democracia e Totalitarismo.

3-Se os republicanos se revoltavam contra a escatologia cristã que esperava o tempo da criação de uma ordem à prova da finitude temporal, Lefort rejeita o historicismo marxista que pretende descobrir o tempo da práxis.

²²⁹ Para Breckman (2012, pg. 34), no entanto, a falta de precisão do conceito de simbólico em Lefort não expressaria sua falta de rigor, mas o fato de que ele não pretenderia restringir-se à noção abstrata de simbólico do estruturalismo.

do texto lefortiano com a psicanálise de Lacan.²³⁰ Neste último, interessa, particularmente, a aproximação da concepção lacaniana do modelo de divisão intrapsíquico com a ontologia merleau-pontyana da divisão constitutiva da subjetividade. Assim, a distinção lacaniana entre o simbólico, o imaginário e o real poderia ser integrada à crítica de Merleau-Ponty às filosofias totalizantes por meio da idéia da divisão constitutiva do ser, ainda que a terminologia de Lacan não compareça sempre em sentido preciso nos textos de Lefort.²³¹

Somando-se a estas influências, já o assinalamos, a leitura de Maquiavel indicaria uma concepção da sociedade marcada pelo conflito de tal forma que o poder deveria se representar como algo para além desta conflituosidade endêmica e da pluralidade dos interesses. Desta forma, Maquiavel permitiria pensar que o poder envolve uma dimensão simbólica da sociedade que não é ancorada no real, mas absorve suas divisões constitutivas, que permanecendo exterior e não idêntico ao real, torna o mundo social inimaginável sem esta sua referência simbólica. O simbólico dá acesso ao real na medida em que permite a criação da figura da unidade do social e, com ela, do que é legal e ilegal, ao mesmo tempo em que estabelece as categorias ontológicas do existente e do não existente (Breckman: 2012, pg. 32). O pensamento lefortiano do político envolve, portanto, em um nível, compreender o papel dos princípios geradores que dão uma forma específica à vida social e, em outro nível, compreender como o político trabalha e organiza a divisão própria do social. À este respeito, Lefort apontaria a insuficiência do pensamento marxiano em compreender esta dimensão simbólica e, portanto, a incapacidade do marxismo produzir uma reflexão do político.

De acordo com Lefort, ao contrário de Maquiavel, Marx não teria sido capaz de compreender a dimensão simbólica do social como princípio gerador da sociedade, resultando na concepção da política como superestrutura das relações de produção. Diferentemente, tratar-se-ia de perceber que *“é impossível deduzir das relações de produção a ordem da lei, do poder, do saber; é impossível reduzir aos efeitos da divisão capital/trabalho a linguagem em que se articula a prática social”*. Na verdade, tais relações *“só se desenvolvem em função de condições que não poderíamos colocar no registro do real”*.²³² Em outros termos, Lefort critica o pensamento marxiano por sua incompreensão

²³⁰ Sobre a influência de Mauss ver LEFORT, Claude. “A troca e a luta dos homens”. In: *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

²³¹ Para a discussão sobre o uso do modelo lacaniano por parte de Lefort ver Newman (2004).

²³² LEFORT, Claude. “Esboço de uma gênese da ideologia na sociedade moderna”. In: *As formas da história*. Brasiliense, São Paulo: 1990. pg. 299.

do caráter fundante do simbólico. Como consequência, ao invés de pensar o social tomando em conta sua divisão originária, Marx procuraria exatamente sua determinação, derivando-o de condições econômicas, ao mesmo tempo em que denegaria a natureza instituinte do político, reduzindo-o à uma simples esfera particular da sociedade.

Compreender a complexidade da vida social implicaria, portanto, levar em consideração o real e o simbólico sem pretender reduzir um ao outro. Este é o sentido da ênfase em examinar os princípios geradores (*principes générateurs*) de uma sociedade, ou seja, sua ordem simbólica ou aquilo que Lefort designará como o político como algo diferente da esfera particular da política. Entre a dimensão simbólica da sociedade e a política se estabeleceria, na verdade, uma complexa relação de identidade e afastamento. Se uma sociedade se organiza em função de determinados princípios simbólicos, torna-se necessário que um determinado agente represente tais princípios invisíveis à sociedade. A resposta lefortiana à este dilema é o de que a política constitui esta instância em que o poder é representado e legitimado, indicando o modo como a sociedade compreende e organiza a si mesma. A política e o poder, portanto, não são algo que se possa simplesmente determinar empiricamente já que estão desde sempre conectados à representação destes princípios que os legitimam. Daí a ênfase lefortiana de que a essência do poder é tornar visível um modelo de organização na cena política.²³³

Diferentemente daqueles teóricos realistas que pretendem reduzir a sociedade à um conjunto de fatos que deve ser simplesmente espelhado no sistema político, Lefort assume a necessidade de se compreender a realidade social levando em consideração aqueles princípios que ordenam, legitimam, dão sentido e identidade à uma determinada configuração da ordem social. Tais princípios norteariam o modo como se organizam as instituições, assim como a experiência dos indivíduos em suas relações intersubjetivas e com o mundo. Assim, Lefort enuncia que as sociedades se distinguem umas das outras por uma certa “*mise en forme*”, ou seja, por princípios geradores de uma instituição singular do social. Essa “*mise en forme*” é acompanhada de uma “*mise en sens*” e de uma “*mise en scène*”, ou seja, da instituição de uma experiência específica da coexistência humana e de uma experiência específica de mundo. Isto não significa afirmar que eles possam ser tomados como fundamento último ou realidade mais profunda a partir do qual a realidade social pudesse ser desvelada. Eles norteam a realidade social,

²³³ A este respeito ver LEFORT, Claude. “A imagem do corpo e o totalitarismo”. In: *A invenção democrática*. op. Cit.

mas não constituem a realidade social ela própria. Na verdade, Lefort insiste na distinção entre a realidade social e os princípios que a norteiam, ou seja, a distinção entre o real e o simbólico, de tal forma que seria impossível reduzir completamente a complexidade da realidade social à seus princípios, ao mesmo tempo em que esta realidade não pode existir sem referência à eles.

Neste aspecto, ainda que a democracia tenha aberto novos circuitos para a articulação e realização da autonomia e da realização do homem, o poder democrático, ou mais precisamente, o domínio do poder, permanece no campo daquilo que não pode ser plenamente figurável uma vez que ele está localizado entre o domínio da ação humana e do indeterminado do ser. Este caráter indomável da democracia preserva, metaforicamente, algo mistificante próprio à religião, no sentido de que a imanência do social está sempre obscurecida pelo enigma transcendente de sua própria instituição, assim como o discurso político permanece marcado pela linguagem da teologia. Desta forma, a autonomia democrática encontra seu limite neste outro, em um *fora*, não no sentido de que a instituição do social seja realmente fora da sociedade, mas no de que a impossibilidade da sociedade ser plenamente realizada à partir de suas próprias representações cria para ela um efeito de exterioridade. Este efeito de exterioridade constitui um elemento importante daquilo que Lefort entenderia como “simbólico”. Seria incorreto, portanto, julgar que o poder, numa democracia, estaria dentro da sociedade por emanar do sufrágio popular. Antes, pode-se compreender que o sufrágio popular constitui a instância em que a sociedade é apreendida em sua unidade, mas *“essa instância deixou de ter referência em um pólo incondicionado; nesse sentido marca uma clivagem entre o “dentro” e o “fora” do social que institui a correspondência entre ambos de maneira puramente simbólica”*.²³⁴

Esta representação política, portanto, não significa um mero espelhamento da realidade social, mas a atividade de representar simbolicamente aqueles princípios que organizam a vida social e, por isto mesmo, ela não se dá sem ambiguidade. Neste aspecto, Lefort aponta para o paradoxo de que, se por um lado, a institucionalidade política assim como os discursos e símbolos públicos devem constantemente se referir aos princípios que os legitimam, reforçando diante da sociedade os laços de identidade que os mantêm numa determinada ordem, por outro lado, nem o poder nem os atores políticos podem se identificar plenamente com estes princípios que, na verdade,

²³⁴ LEFORT, Claude. “A questão da democracia”. In: *Pensando o Político*. Paz e Terra, São Paulo: 1991. pg. 32.

meramente representam. Isto significa que a realidade social nunca coincide plenamente com os princípios simbólicos que a instituem, ela nunca os realiza plenamente uma vez que estes permanecem no campo do indeterminável. Diante do fato de que princípios simbólicos como “justiça” ou “igualdade” não poderiam ser exatamente definidos, nenhum ator social ou nenhuma instituição podem reivindicar incorporá-los plenamente. Neste sentido, entre a realidade social e sua dimensão simbólica, há sempre uma diferença, um descompasso que nunca pode ser superado. Por isto mesmo, a sociedade democrática seria marcada por uma radical indeterminação, uma vez que os princípios simbólicos que a instituem caracterizam-se pela abertura à um conjunto de questões que não encontram resposta.

Neste aspecto, Lefort criticaria Marx por não reconhecer a instituição simbólica do social e, por isto mesmo, pretender colapsar o simbólico no real. Ao não compreender esta distinção, Marx incorreria na ilusão de pensar ser possível realizar plenamente o simbólico na realidade social.

3.6 A crítica democrática à Marx

O horizonte político a partir do qual se faz a crítica do marxismo agora se amplia consideravelmente. Não se trata de apreciar Marx do ponto de vista de um marxismo crítico, mas do ponto de vista da democracia, ou mais exatamente, da revolução democrática. Para Lefort, isto significaria dizer que a modernidade não é uniformemente capitalista, mas é também profundamente moldada pela revolução democrática que coloca em ação uma diferenciação das esferas do social. Neste sentido, Lefort toma como ilegítima a tentativa de reduzir a história da democracia à do capitalismo, uma vez que a burguesia não cessou de lutar contra os efeitos da sociedade que ela ajudou a criar. *“Resumindo, trata-se de demolir a expressão democracia burguesa, de explodi-la, enviando cada um dos dois termos a uma história própria e suficientemente complexa para poderem se cruzar sem se confundir”.*²³⁵

Com frequência têm-se observado a dificuldade em classificar a teoria democrática de Lefort dado o fato de que ela se equilibraria entre uma concepção liberal e uma concepção radical da democracia (Weymans: 2005; Ingram: 2006; Geenens: 2008). De fato, Lefort rejeita uma concepção liberal que considere o Estado como garantidor

²³⁵ LEFORT, Claude. “A questão da democracia”. In: *Pensando o Político*. Paz e Terra, São Paulo: 1991. pg. 34.

neutro de um consenso razoável originado de um contrato social. Em relação à este tema, ele continuaria endossando a crítica marxista de que o pretense Estado neutro liberal mascararia, factualmente, relações de desigualdade, conflito e opressão. Por um lado, portanto, a teoria democrática lefortiana se aproximaria das concepções radicais da democracia ao enfatizar o conflito como constitutivo da própria realidade democrática e como necessário para a manutenção da abertura de suas possibilidades. Nesta perspectiva, o principal perigo para a democracia seria o congelamento dos direitos e de um determinado arranjo institucional que não aceite se colocar à prova do tempo e desafiar seus limites diante do novo. Por outro lado, poderia ser aproximado às concepções liberais ao apontar a alienação como um limite necessário à atividade política. Desta vez, o principal perigo para a democracia seria ultrapassar este limite sucumbindo à tentação totalitária de fundir o poder com o social. Esta seria uma visão próxima do liberalismo para quem é necessário acomodar os conflitos políticos no interior de um quadro institucional legal que os estabilizem e os mantenham dentro de uma ordem.

Geenens (2008) observa que, além de se equilibrar entre uma concepção liberal e radical, a obra lefortiana se movimentaria também entre uma justificativa “fraca” e uma justificativa “forte” da democracia. Tal fato poderia ser identificado na variação do tema da indeterminação entre os textos mais antropológicos e antigos de Lefort e seus textos mais recentes que tratam da questão democrática. Na primeira perspectiva, a impossibilidade de determinar a identidade da sociedade é explicada tomando como referência uma estrutura intrínseca à coexistência humana, ou seja, a divisão essencial entre o real e o simbólico, a natureza simbólica do poder e a historicidade das sociedades.²³⁶ Desta forma, a convivência social seria desde sempre marcada pela indeterminação, considerada, portanto, uma característica universal aplicável à compreensão de todas as sociedades humanas. Em contraste, numa segunda perspectiva, tratar-se-ia de apontar que especificamente as sociedades modernas seriam expostas à indeterminação como resultado de sua heterogeneidade de valores e opiniões. A fonte da indeterminação seria, portanto, uma experiência específica e historicamente situada nas sociedades modernas e plurais do Ocidente.

Geenens (2008) aponta, nesta variação, uma mudança de ênfase entre os textos mais antigos e os mais recentes de Lefort, o que não chegaria a constituir

²³⁶ Para esta concepção ver especialmente LEFORT, Claude. “Sociedade sem história e historicidade”. In: *As formas da história*. op. Cit.

propriamente uma contradição. A questão fundamental é que, ao indicar que todas as sociedades são históricas e enfrentam a condição inelutável da política, Lefort providenciaria uma justificativa forte da democracia uma vez que todo regime político deveria acolher a indeterminação própria de toda sociedade. Noutro sentido, ao afirmar que a indeterminação encontra sua origem na pluralidade das sociedades modernas ocidentais, Lefort ofereceria uma justificativa fraca da democracia, mais relativista portanto, já que poder-se-ia identificá-la como um regime próprio às condições de sociedades heterogêneas. Desta forma, em sociedades pré-modernas, muito menos plurais que as ocidentais, seria difícil afirmar que outras formas de governo não democráticos constituam, neste contexto, um puro e simples erro ou uma incompatibilidade de princípios.²³⁷

De fato, Lefort não se dedica à realização de uma história da democracia no sentido tradicional, nem à analisar a experiência democrática numa realidade específica. Seu trabalho é muito mais o de reconectar os fios de sentido que tornam possível reconhecer o significado da novidade instaurada pela emergência da sociedade democrática. Nesta trama, as cidades européias pré-modernas teriam desempenhado papel importante, embora a democracia não tenha sido resultado específico de suas experiências. A importância do experimento de cidades como Amsterdã e Florença estaria naquilo já identificado pelo historiador Marc Bloch, ou seja, o fato de que estas cidades, desenvolvidas sob o signo da imigração e das trocas comerciais, possibilitaram o contato com a diversidade humana a partir do qual os sinais da igualdade ameaçaram dissolver as hierarquias naturais. *“Humanidade singular, corpos estranhos, união dos iguais: estas expressões emergiram da vocação das comunas em tornar-se um fermento de dissolução das ordens hierárquicas que encontraram sua força na Renascença (...)”*.²³⁸

Não coincidentemente, a experiência multicultural de Amsterdã possibilitaria o pensamento de Spinoza, considerado por Lefort o primeiro pensador democrático, assim como em Florença seria permitido à um homem sem título de nobreza, como Maquiavel, tornar-se um ator político privilegiado.²³⁹ Florença, diferentemente de Veneza, não teria se fechado em algum tipo de oligarquia, mas teria se mantido aberta ao conflito

²³⁷ Geenens (2008) nota, no entanto, que mesmo em textos mais recentes Lefort reafirma a universalidade da democracia, como no caso do texto dedicado à Salman Rushdie. Nele, Lefort insiste que não deveríamos aceitar a relativização da imagem do homem completamente absorvido pela comunidade em função da defesa dos direitos humanos entendidos como um modo de existência e coexistência que é propriamente humano.

²³⁸ LEFORT, Claude. “L'Europe: Civilisation Urbaine”. In: *Les Temps Présent*. Paris: Editions Belin, 2005. pg. 1005.

²³⁹ Estas afirmações de Lefort podem ser encontradas em Rosanvallon (2012; pg. 6 e 7).

e à recepção dos imigrantes, novos cidadãos que estabeleceram novas formas de relações sociais e políticas na cidade. De maneira mais geral, portanto, a democracia não poderia ser encontrada simplesmente em um novo tipo de regime, oposto à monarquia por exemplo. Na verdade, a democracia constituiria uma certa experiência social, um tipo de sociedade que estabeleceria determinadas condições sociais antes mesmo do nascimento da democracia política.

Com isto, Lefort não quer afirmar que Florença seja a primeira cidade democrática, da mesma forma que Maquiavel não poderia ser qualificado como um pensador democrata. Importa notar em cidades como Florença e Amsterdã o fato de que nelas as hierarquias naturais não mais existiam e, portanto, o fato de que elas experimentaram um conjunto de condições sociais que se tornou terreno fértil para novas possibilidades em vários níveis da coexistência humana. No entanto, faltaria à estas cidades aquilo que também faltaria à Maquiavel e que seria um elemento decisivo na afirmação das sociedades democráticas modernas: a idéia de soberania popular. Neste aspecto, Lefort afirma que, embora Maquiavel tenha sido o primeiro pensador a conceber com clareza a idéia de povo em termos de identidade nacional, não se encontraria nele o desenvolvimento do princípio da soberania popular. Em *O Príncipe*, o povo apareceria como aquele cuja vontade seria capaz de manter o poder sob controle, constituindo, portanto, um meio de resistência, uma espécie de “contra-poder”. No *Discorsi*, por sua vez, o povo apareceria com uma conotação mais positiva, como um fator fecundo para o regime republicano uma vez que através de sua pressão e de suas demandas ele se torna um elemento decisivo na determinação das políticas que levam ao bem da República. No entanto, em ambos os casos, não se considera que o povo está no poder, o que significa que o poder não é concebido como algo que ancore sua legitimidade na vontade popular.

É por isto que a experiência decisiva da democracia seria inaugurada pelas grandes revoluções modernas, em especial a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Nelas, o povo não figuraria mais como um contra poder, mas diretamente como aquele do qual o poder emana, ou seja, através da idéia de soberania popular, marcando uma mudança significativa na ordem simbólica da sociedade que encontraria sua institucionalização no sufrágio universal. Compreender o significado da emergência da democracia envolveria, portanto, observar esta mutação de ordem simbólica que institui os ideais de igualdade e soberania popular como os princípios geradores da sociedade democrática. Desta forma, o Estado democrático representa estes princípios abstratos do

qual retira sua legitimidade sem, no entanto, poder realizá-los plenamente na vida social. Aliás, seria exatamente esta impossibilidade de realizar plenamente os princípios democráticos de igualdade e soberania do povo a garantia da liberdade e da pluralidade.

O princípio da soberania implicaria uma imagem do povo como Um, uma abstração de unidade diante da realidade da pluralidade social que permite aos indivíduos serem unificados em torno de abstrações como o “Estado Nacional”. Por outro lado, o povo deve ser periodicamente interrogado sobre sua vontade por meio do sufrágio, ou seja, é necessário insistentemente conhecer a vontade de cada um. Assim, torna-se necessário que a sociedade se mobilize, mobilização esta que é a fonte e origem das inúmeras formas de associações e organizações da sociedade democrática. O sufrágio universal possuiria, então, uma dupla dimensão. Por um lado, ele é a consagração da igualdade a partir da qual cada voz e cada argumento vale tanto quanto qualquer outro. Noutro sentido, o sufrágio universal existe como um resultado, uma contagem de votos que expressa um resultado num período circunscrito. Em sua dimensão de igualdade, o sufrágio caracteriza a construção de uma forma social que estabelece radicalmente a equivalência da igualdade. Como resultado eleitoral circunscrito de um período, o sufrágio revela as disputas e divisões próprias à sociedade. Por trás dos números dos resultados eleitorais estaria, na verdade, a multiplicidade da sociedade, seus conflitos e a ação política de suas inúmeras associações.²⁴⁰

Mas o significado da mutação simbólica que instaurou a democracia só poderia ser plenamente compreendida, na perspectiva lefortiana, no seu confronto com o *outro* do qual emergiu e com o *outro* que ela tornou possível emergir. Como já observara Tocqueville, a revolução democrática despontou a partir do interior do Antigo Regime, como um processo de longa duração que não cessou de continuar. A sociedade do Antigo Regime, segundo Lefort, era aquela que representava para si sua unidade, desenvolvida no seio de uma monarquia a partir de uma matriz teológico política. Esta sociedade era regida pela autoridade do monarca considerado um mediador entre o homem e Deus e, portanto, depositário do sentido da lei e do fim último da ordem social. Ao lado desta imagem de mediador atribuída ao monarca, apareceu posteriormente uma outra: a do monarca como soberano já que mediador entre os homens e as instâncias transcendentais figuradas na soberana Justiça e na soberana Razão. Enquanto mediador o príncipe se submetia às leis, enquanto soberano se localizava acima delas. A teoria política do duplo corpo do rei, ao mesmo tempo mortal e imortal, individual e coletivo,

²⁴⁰

Ver esta discussão em Rosanvallon (2012), especialmente pgs. 10 e 11.

desenvolvida na Idade Média e estudada por Kantorowicz, fornecia a imagem acabada de um corpo que encarnava o princípio da geração e da ordem do reino, além da própria sociabilidade humana. A sociedade via-se representada num único corpo, figurada no corpo do próprio rei que retirava seu fundamento de um além do mundo e além do próprio homem. Desta forma, segundo Lefort, o poder que dava corpo à sociedade do Antigo Regime encontrava-se incorporado ao monarca, e, por toda a extensão social, sentia-se a presença de um saber que identificava a todos, colocando-os para ocupar determinado lugar na sociedade. Desta forma, (...) *o rei conservou o poder de encarnar no seu corpo a comunidade do reino, doravante investida pelo sagrado, comunidade política, comunidade nacional, corpo místico*.²⁴¹

Diante do significado atribuído ao Antigo Regime, a revolução democrática constituiria uma novidade porque, em primeiro lugar, dissolveu o fundamento da hierarquia natural. Neste sentido, segundo Lefort, a revolução democrática explode quando se decompõe a corporeidade do social e o corpo do próprio rei, o que gera uma “desincorporação dos indivíduos”. Este fenômeno remete à intervenção das massas na cena política como número contábil, princípio do sufrágio universal, em oposição à unidade do social. O número decompõe a unidade, dissolve o nome de Um, como diria La Boétie. Por outro lado, afirmar o desaparecimento das hierarquias naturais não significaria dizer que tenham desaparecido as desigualdades sociais. O que aconteceu é que as desigualdades não são mais atribuídas à natureza ou a um direito providencial. De direito os homens nascem iguais, o que implica uma profunda alteração simbólica diante de um regime de matriz teológico-político, alteração a partir da qual o princípio da isonomia deve ser pensado.

Ainda mais, observa Lefort, é preciso notar também a constituição de uma sociedade civil divorciada do Estado a partir da revolução democrática. Isto significa atentar para a emergência de relações sociais, econômicas, jurídicas e científicas que têm seu próprio fim. A revolução democrática, portanto, operaria um “desintrincamento” entre a instância do poder, da lei e do saber, a partir do momento em que se apaga a identidade do corpo político. Assim, se no Antigo Regime o poder encontrava-se incorporado na pessoa do monarca, com a democracia o poder não pode ser mais apropriado por ninguém. O poder se torna um lugar vazio, pois quem o exerce só o faz temporariamente e como consequência de uma competição regulada entre grupos e

²⁴¹ LEFORT, Claude. “A imagem do corpo e o totalitarismo”. In: *A Invenção Democrática*. Editora Brasiliense, São Paulo: 1983. pg. 117.

partidos que supõe a liberdade de opinião e associação. Blackell (2006; pg. 57) observa que, na verdade, a idéia de um lugar do poder vazio em Lefort trabalha com uma tensão entre a ausência e a presença no sentido de que o lugar do poder nunca pode ser plenamente vazio. Na verdade, um princípio gerador, como a soberania popular, é vazia do ponto de vista de que não pode ser incorporada em ninguém, mas é presente no sentido de que constitui uma referência simbólica que vincula os cidadãos. *“O essencial é que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico”*.²⁴² Este fenômeno implica a institucionalização do conflito e a interdição da cristalização dos conteúdos democráticos.

Na medida em que o poder foi deixando de se apresentar como o princípio único de geração e organização da sociedade, ele também teria perdido a capacidade de se colocar como portador da justiça e da razão. A partir de então, afirma Lefort, a ciência e o direito passaram a se afirmar como realidades novas, exteriores e irredutíveis ao fundamento do poder. Exatamente por lhe faltar um fundamento de verdade, o poder na sociedade democrática apareceria como subordinado ao conflito de vontades coletivas. A autonomia reconhecida ao saber provocaria algo semelhante. O direito, por sua vez, em sua autonomia diante do poder e do saber, não conseguiria mais estabelecer seu conteúdo já que ele se submete ao debate sobre o que está estabelecido e sobre o que deve ser, abrindo-se a um devir que aponta para o confronto entre fundamentos diversos. Por isso Lefort se refere à democracia como o regime de invenção dos direitos. Separados e impossibilitados de se cristalizarem em qualquer conteúdo que garanta a certeza de suas práticas, o poder, a lei e o saber são forçados a se abrir para o questionamento constante de seus pressupostos.

A partir desta abertura à incerteza, a sociedade democrática se torna uma sociedade verdadeiramente histórica porque se coloca sujeita a ação do tempo.²⁴³ A desincorporação do poder, do saber e da lei instaura novas relações sociais, o que significa que, segundo Lefort, a socialização no interior do regime democrático cria

²⁴² LEFORT, Claude. “A questão da democracia”. In: *Pensando o Político*. Op.cit. pg. 32.

²⁴³ Deste ponto de vista, de fato é estranha a análise de Nastrom (2006) segundo a qual Lefort conceberia as sociedades democráticas como aquelas em que a história estaria ausente. Para a autora, como os marcos de certeza foram abolidos na sociedade democrática, isto significaria que ela experimentaria um tipo de “tempo vazio” em que a história não estaria sob nossos olhos. Em decorrência disto, ela conclui que, no entendimento de Lefort, a democracia seria uma sociedade sem história. Basta, no entanto, uma leitura pouco mais atenta aos textos lefortianos sobre Maquiavel e sobre o fenômeno do totalitarismo para constatar o erro da tese da autora. Neles, Lefort é bastante claro ao se referir à sociedade democrática como a sociedade histórica.

domínios de atividades específicos. Assim, o aparecimento do fato político, técnico e econômico como fatos autônomos na sociedade abrem a possibilidade para a existência do discurso científico, político e pedagógico com suas normas e conhecimentos próprios.

Enfim, o regime democrático teria instaurado uma verdadeira revolução diante do Antigo Regime ao tornar a divisão constitutiva da própria sociedade e ao dissolver o princípio transcendente de legitimação da ordem social. Assim, a comunidade passa a não se reconhecer mais na imagem do corpo, desaparecendo, portanto, a determinação natural de uma hierarquia ligada à pessoa do monarca. Por isto mesmo, a democracia se institui e se mantém através da dissolução dos marcos de certeza já que os fundamentos do poder, da lei e do conhecimento se encontram postos à prova de uma indeterminação radical, pois tudo o que está instituído não está estabelecido e todo conhecimento está desde sempre minado pela dúvida.

No entanto, se por um lado a democracia se mostra como a sociedade aberta ao confronto de suas contradições, por outro lado, afirma Lefort, ela corre sempre o risco de uma petrificação das opiniões e das condutas numa estabilização de seus conteúdos. Isto porque quando os conflitos se exasperam e a sociedade se conduz ao limite da fratura, o poder que aparece como poder de ninguém corre o risco de ver sua função simbólica anulada. A experiência democrática impõe um mundo de incertezas em que o exercício do poder se faz no seio do conflito. Segundo Lefort, toda vez que a insegurança individual não suporta mais o conflito e a indeterminação constitutivos da democracia, a nostalgia e o desejo de um fundamento último ameaçam desvirtuar a dinâmica democrática. Este desejo corresponde a paixão pelo corpo coeso, a uma fantástica vontade de apagar o número e recriar a imagem do Um. Desejo que é, sobretudo, como diria La Boétie, desejo de servidão. *“Com a servidão, o feitiço do nome de Um destruiu a articulação da linguagem política. O povo se quer nomeado (...)”*. Mas este nome que abole a diferença é o do tirano. *“O nome destacado, como que vindo de lugar nenhum, como que resumindo tudo em si, torna-se o nome do Outro, do único que tem o poder de falar, longe daqueles que se limitam a ouvir”*.²⁴⁴

Perdendo sua eficácia simbólica, o poder se mostra *na* sociedade que se descobre como realidade fragmentada em busca da imagem do *povo-uno*. É neste momento que se desenvolve um poder a procura de um corpo social coeso, de um Estado sem divisões que expressaria uma identidade fundamental. *“A partir da democracia e*

²⁴⁴ LEFORT, Claude. “O Nome de Um”. In: LA BOÉTIE, Etienne. *O Discurso da Servidão Voluntária*. Editora Brasiliense, São Paulo: 1982. pg. 146.

contra ela o corpo assim se refaz".²⁴⁵ O que Lefort quer demonstrar é que a sociedade democrática surge na modernidade como condição para o exercício da liberdade, mas, paradoxalmente, também como portadora das condições de surgimento do totalitarismo.

Na perspectiva lefortiana, portanto, o significado da democracia moderna só adquire contornos claros se contrastado a realidade do totalitarismo. Na compreensão deste, Lefort não se interessa pela singularidade de cada experiência histórica, o que causaria estranhamento a muitos historiadores, mas sim pelo significado propriamente político desta novidade. De acordo com Lefort, a nova forma de sociedade instalada pelo totalitarismo, para além das especificidades das histórias nacionais, realizou uma notável concentração das instâncias do poder, da lei e do saber. Desta forma, o poder pôde se apresentar, pela primeira vez, como o lugar de fato e de direito capaz de definir os fins últimos da sociedade e das normas que devem regular as práticas sociais. O poder se mostra então como o portador de um saber absoluto sobre a história, incorporando-se num partido e em seus dirigentes. Num grau ainda mais elevado de concentração, o poder se confunde com um único homem, a figura do Egocrata como descrito por Soljenitsyn, combinando-se a um saber também corporificado em dogmas. Nesta construção em que se condensam os detentores do poder, o saber sobre o futuro da sociedade e as normas reguladoras desta mesma sociedade, não há espaço para o dissenso ou conflito de qualquer espécie.

Entender a novidade instaurada pelo totalitarismo, segundo Lefort, implica atentar para a trama das relações que tendem a apagar os traços da divisão social. Neste processo, o poder afirma-se então como o poder social, figurando a própria sociedade de alguma maneira. A linha divisória entre Estado e sociedade civil desaparece ao mesmo tempo em que também se dissolve a divisão entre poder político e poder administrativo. Assim, o aparelho do Estado perde toda sua independência diante do partido que representa o governo, tornando-se uma extensão da máquina a serviço das vontades da direção partidária. O poder político circula em todas as esferas da burocracia através dos funcionários do partido e de seus agentes secretos criando uma relação geral entre o órgão dirigente e os executantes em que estes últimos não possuem a garantia de um estatuto regulador inviolável e, até mesmo, de sua própria existência. Ao mesmo tempo, no topo do partido, o poder passa a ser confundido com a própria figura daquele que detém a autoridade configurando mais um elemento deste fenômeno que funde Estado e

²⁴⁵ LEFORT, Claude. "A imagem do corpo e o totalitarismo". In: *A invenção democrática*. Op. Cit. Pg. 120.

sociedade, poder político e aparelho do Estado. Neste sentido, por uma inversão da lógica democrática, o poder deixa de se apresentar como um lugar vazio e passa a se materializar num órgão, ou até mesmo num indivíduo, que procura concentrar em si toda a potência da sociedade.

Note-se que, de acordo com Lefort, a anulação dos sinais da divisão entre Estado e sociedade civil e da divisão social interna constituem dois momentos da empresa totalitária que eliminam a cisão entre as instâncias que regem a constituição de uma sociedade política. Os critérios últimos da lei e do conhecimento, que na sociedade democrática eram subtraídos ao poder, passam a incorporá-lo novamente. No entanto, esta incorporação se dá de maneira diferente do que ocorria no Antigo Regime. Neste, o poder do príncipe se exercia comandado pela imagem de uma Justiça de origem divina localizada num para além do próprio príncipe obrigado, inclusive, a reconhecer direitos adquiridos pela nobreza e pelas cidades. Mesmo nos regimes classificados genericamente como despotismos, nunca o poder se pretendeu como o portador incontestado do princípio da lei e do conhecimento. Para que isto seja possível é necessário que seja demolida toda referência a potências sobrenaturais e que o poder se mascare de forma laica como poder puramente social. É esta, afirma Lefort, a condição fundamental para a emergência da sociedade totalitária e é deste fenômeno puramente moderno que ela retira a força de sua novidade. *“O totalitarismo supõe a concepção de uma sociedade que se basta a si mesma e, já que a sociedade se significa no poder, a de um poder que se basta a si mesmo”*.²⁴⁶ Neste sentido, abandona-se os referenciais tradicionais do absolutismo ou do despotismo, já que a ação e o saber do dirigente não se medem mais por nenhuma força transcendente, mas pelo critério da organização. Da mesma forma, a integridade do corpo social não se remete mais a instâncias de origem divina, mas se mostra a partir da ação e do saber do próprio dirigente. Se restabelece então a idéia de uma “ordem natural” social mas que passa a ser suposta como racional, não tolerando divisões e nem fraturas em seu corpo.

Como fundamento deste sistema Lefort identifica algumas representações que constituem sua matriz simbólica. Em primeiro lugar há que se destacar a imagem do povo-Uno. Representação de uma sociedade sem fissuras, homogênea e, portanto, reconciliada consigo mesma. Na sociedade soviética frequentemente relacionou-se essa imagem do povo ao proletariado, a classe universal na qual estaria presente os elementos

²⁴⁶ LEFORT, Claude. “A imagem do corpo e o totalitarismo”. In: *A Invenção Democrática*. Op. Cit. Pg. 83.

para a edificação do socialismo e que representaria o povo em sua essência. Combinando-se a esta imagem, e formando duas versões de uma mesma fantasmagoria, emerge a imagem de um poder-Uno. Poder, portanto, concentrado no órgão dirigente e até mesmo num indivíduo que se torna o responsável por encarnar a unidade e a vontade popular. “*No fundamento do totalitarismo se alcança a representação do povo-Uno*”.²⁴⁷

A partir de então se torna possível a representação da sociedade como um corpo especializado em suas funções, mas funcionando como uma unidade viva. Imagem do corpo que, como observa Lefort, já estava presente na sociedade soviética de Lenin e que se combina com a representação do inimigo do povo. Como todo corpo vivo, a sociedade passa a defender sua integridade contra aqueles que supostamente seriam seus parasitas. As campanhas de exclusão e perseguição observadas nas sociedades totalitárias evidenciariam essa imagem do corpo social. O inimigo do povo é visto como um dejetos a ser eliminado e as campanhas que levam a sua exclusão representam a realização da necessária profilaxia social.

Ao mesmo tempo, a sociedade se mostra como matéria amorfa, como algo a ser organizado pela intervenção incessante do dirigente. Como consequência, o lugar e a função de cada indivíduo nunca estão seguros uma vez que permanecem sempre entregues a ação dirigente do “construtor” social. Afirma-se, então, a fé numa criação social-histórica constante, a crença numa edificação permanente do socialismo que justificaria os atos de terror e o sacrifício da geração dos tempos de transição. De acordo com Lefort, esta idéia de uma autocriação da sociedade é acompanhada de uma recusa a toda atividade inovadora que de alguma forma esteja em contraposição a um futuro planejado. Futuro já fixado e vislumbrado como a “idade do ouro” para a construção da qual devem se direcionar os esforços de todos os indivíduos. A imagem de uma história que se faz a todo momento seria negada a partir desta lógica e tudo o que fosse imprevisível passaria a figurar o inimigo.

Segundo Lefort, toda esta representação da sociedade como organização e, portanto, como matéria a ser moldada se estabelece no totalitarismo a partir do momento em que o Estado se confunde com a sociedade. A partir de então, a presunção de um ponto de vista de racionalidade sobre o conjunto das atividades sociais torna-se o ponto de vista do poder que, através de seus agentes, pretende abarcar o conhecimento de toda a realidade social. De acordo com Lefort, a fantasmagoria do Plano representa esta

²⁴⁷ LEFORT, Claude. “A imagem do corpo e o totalitarismo”. In: *A invenção Democrática*. op. Cit. pg. 112.

pretensão de um conhecimento que se representa como o conhecimento da sociedade sobre si mesmo. De fato, a idéia do Plano manifestaria a vontade de um poder que se pretende capaz de exibir o conjunto das realizações sociais para si mesmo e para a própria sociedade.

Por este itinerário lefortiano a respeito da questão do totalitarismo está claro que, ao contrário de boa parte da esquerda de sua época, Lefort não hesitaria em classificar o regime soviético como sendo talvez a forma mais acabada de uma sociedade totalitária. Ainda mais, causaria espanto à Lefort a incapacidade do pensamento marxista contemporâneo em explicar a natureza do regime soviético. Incapacidade que, na visão lefortiana, acabaria por colocar em questão os fundamentos teóricos do marxismo e do próprio Marx. De fato, Lefort afirma que, se a esquerda marxizante pretendia entender a novidade instaurada pelo totalitarismo, teria sido necessário que ela abandonasse a visão da realidade social que fundamenta as suas análises sociais. De acordo com a leitura lefortiana, esta visão se formou em oposição ao liberalismo num período de expansão do capitalismo. O liberalismo, por sua vez, havia criado a ficção de uma sociedade formada por homens livres e iguais e que se regulava espontaneamente graças à livre concorrência entre proprietários. Neste sentido, o papel do Estado seria limitado à fazer valer as regras do jogo e proteger os indivíduos e seus bens. O pensamento socialista teria se afirmado exatamente denunciando esta ficção e expondo a realidade de uma sociedade cindida em classes antagônicas e fundada a partir de relações de propriedade. O marxismo demonstrou, então, que o funcionamento efetivo do mercado desmentia as leis da economia clássica e que não havia harmonia entre o capital e o trabalho, mas uma profunda oposição entre os interesses daqueles que possuíam os meios de produção e aqueles que figuravam na nova sociedade como despossuídos.

No entanto, segundo Lefort, a justa crítica socialista à irracionalidade do sistema capitalista não a libertou da problemática a partir da qual se desenvolvera o liberalismo. Este havia construído uma análise da sociedade a partir da idéia de que a realidade social se revelava fundamentalmente no nível da economia. Tal análise teria sido incorporada ao pensamento socialista de uma forma geral e, a partir daí, a ficção de um mercado que conciliaria os interesses e satisfaria as necessidades de todos teria sido substituída por uma outra: a de que a organização da produção sob o controle centralizado dos trabalhadores ou de seus representantes seria capaz de reconciliar a sociedade. Desta forma, a denegação liberal do antagonismo de classes teria sido respondida pelo socialismo a partir da ilusão de uma abolição desse antagonismo com o

fim da propriedade privada. De acordo com Lefort, o desprezo pela questão do político chegaria ao seu ponto culminante porque, se o liberalismo econômico pretendeu pelo menos se combinar a um liberalismo político, o socialismo, de maneira geral, abriu mão dos meios necessários para se conhecer os perigos de um Estado que se torna o senhor da economia. Ao mesmo tempo, os socialistas privaram-se dos meios de pensar os fundamentos da democracia moderna.²⁴⁸

Com isto, Lefort não quer dizer que a esquerda marxista não tenha percebido a ameaça do fascismo e sua ideologia. A própria história demonstra o contrário através da oposição vigorosa que socialistas empreenderam ao fascismo que percebiam como contraditório a seus ideais humanistas e como representando mais um dos artifícios do capitalismo para sobreviver. O que Lefort afirma é que, se a esquerda foi capaz de mobilizar-se contra um inimigo por seu nacionalismo e racismo, por exemplo, o mesmo não se pode dizer quando se trata de elevar os fundamentos destas críticas à reflexão. Isto explicaria a impotência dos socialistas para explicar a natureza do regime soviético e seu significado. Diante de uma sociedade em que se encontram abolidas a propriedade privada e as divisões de classe o pensamento socialista clássico perderia suas bases de análise. Faltaria, portanto, uma teoria do Estado e do direito, ou o que é pior, uma concepção própria da sociedade política. Assim, afirma Lefort, ao circunscrever os limites da realidade social aos limites da economia, os socialistas tornaram-se incapazes de compreender a própria estrutura de produção soviética porque esta se imprimia abertamente no sistema político.

Daí a incapacidade da esquerda em ultrapassar seus adversários liberais no entendimento do totalitarismo. Se para Lefort o liberalismo havia feito uma reflexão insuficiente da noção de totalitarismo, os socialistas simplesmente se negaram a fazê-la. Isto porque o conceito de totalitarismo é político e o marxismo, afirma Lefort, não pensaria em termos políticos. Tal afirmativa lefortiana não implicaria em negar as ações socialistas no cenário político europeu durante o último século. De fato, o autor reconhece que as defesas mais eficazes da diminuição das desigualdades, da melhoria das condições de trabalho e segurança foram elaboradas no interior do socialismo. Ainda mais, é aos socialistas que se deve imputar as iniciativas mais importantes em defesa da moradia, educação e acesso ao lazer para a maior parte da população através da intervenção do Estado nos diversos domínios da vida social. De uma forma geral, pode-se dizer então

²⁴⁸ Ver esta discussão em LEFORT, Claude. "Direitos do homem e política". In: *A invenção democrática*. op. Cit.

que a idéia da luta política com vistas à transformação do Estado sempre esteve presente no interior do movimento socialista. No entanto, Lefort se recusa a confundir a capacidade de agir politicamente com a capacidade de compreender a sociedade enquanto sociedade política.

Fazer tal distinção se tornaria importante para compreender os impasses do pensamento socialista e marxista contemporâneo. Embora tenha sido capaz de agir politicamente transformando a própria realidade social européia, a esquerda se mostraria até então incapaz de elaborar uma reflexão do político. Segundo Lefort, tal reflexão exigiria um pensamento sério sobre a natureza da divisão que se instituiu na modernidade entre a sociedade civil e o Estado. Ainda mais, exigiria uma reflexão sobre a distinção advinda na modernidade entre o poder político, submetido a regras democráticas, e o poder administrativo com suas ações limitadas pelo direito. Pensar a sociedade como sociedade política exigiria ainda o rompimento com a definição do Estado como simples órgão da sociedade. Esta concepção teria alimentado no interior do marxismo duas versões para identificar a figura do Estado. Na primeira, o Estado seria visto como apenas parcialmente destacado da sociedade já que seu poder é dependente da classe dominante. Sua missão seria então a de manter as condições de funcionamento do sistema econômico mascarando em interesse geral o interesse particular da classe privilegiada no capitalismo. Na segunda versão, o Estado seria capaz de elevar-se acima dos interesses particulares através da sustentação das forças populares. Assim, o Estado apareceria como o órgão que decidiria sobre os movimentos do corpo da sociedade, figurando verdadeiramente um interesse geral e dissolvendo os interesses privados. Para Lefort, estas duas versões do Estado presentes no marxismo não possibilitariam compreender a natureza do poder político e a organização da burocracia.

No primeiro ponto, o marxismo se mostraria incapaz de compreender a mutação que marca a origem da democracia moderna. Tal fato se relaciona a instauração de um poder limitado pelo direito de modo que para além de seus limites se organizam espaços estéticos, jurídicos, culturais, científicos com normas próprias. Como consequência desta afirmativa lefortiana inverte-se a tese marxista de que o Estado moderno seria um produto das relações econômicas da sociedade capitalista. Antes disso, teria sido o Estado quem garantiu relações de troca reguladas e autônomas que possibilitaram o desenvolvimento capitalista. Faltaria à perspectiva marxista perceber e reconhecer o caráter simbólico do poder em lugar de reduzi-lo a função de um órgão a serviço de determinadas forças sociais. Reconhecendo-se o caráter simbólico do poder

seria possível então compreender que a delimitação de uma esfera do político vem acompanhada de um novo modo de legitimação do poder, mas também das próprias relações sociais. Trata-se de perceber o caráter simbólico do poder como instituinte do social.

A mesma dificuldade em pensar o político faria com que a esquerda marxista ignorasse a dinâmica da burocracia do Estado. Neste ponto, Lefort retoma em seus textos mais recentes sobre a democracia tema desenvolvido de forma semelhante por ele e Castoriadis em *Socialisme ou Barbarie*, só que agora iluminado pela questão democrática. De fato, afirma Lefort, enquanto a esquerda conceberia o Estado como o órgão que condensaria a força das classes dominantes ou como a força do povo ela se manteve ignorante em relação à expansão da burocracia, especialmente a estatal, no mundo moderno. Procurando atrair para si os princípios de legitimidade numa sociedade que perdeu seus fundamentos transcendentais, o Estado tenderia a concentrar e submeter os detalhes da vida social. Não percebendo isto, a esquerda procurou imputar as consequências perniciosas da burocratização aos “maus” burocratas contra os quais tratava-se de defender e implantar uma “boa” estatização capaz de remediar os erros anteriores. Desta forma, o pensamento socialista ignorou que trabalhou para uma separação cada vez maior entre o poder administrativo e a sociedade, auxiliando o processo de formação de burocratas que se destacam do restante da população. Desta forma, o fenômeno totalitário não teria como ser apreendido pelo pensamento marxista já que este fenômeno está ligado a noção de um Estado todo poderoso em consequência de sua rede burocrática.

Compreender o significado da democracia moderna e da novidade do totalitarismo exigiria uma concepção política da sociedade que estaria ausente no marxismo. De acordo com Lefort, tal concepção implicaria em colocar o fenômeno do poder no centro da análise política já que a partir da existência de um poder capaz de obter a obediência e a fidelidade constituem-se determinados tipos de articulações, representações e divisões sociais relacionadas à própria legitimidade da ordem social. Isto significa que é próprio ao poder fazer-se ver e tornar visível um modelo de organização social específico. Desta forma, quando Lefort afirma que o marxismo não pensa em termos de política trata-se de dizer que o marxismo não percebe o caráter instituinte do poder e a sua natureza simbólica na sociedade democrática.

Cabe assinalar que se o marxismo se desenvolveu caminhando junto com uma depreciação do político ele encontrou solo de legitimação nas teses de seu próprio

fundador. É o próprio Marx, analisa Lefort, em ensaios como *A Questão Judaica*, quem fornece as bases para esta depreciação do político no interior do marxismo.²⁴⁹ Neste ensaio, Marx não teria sido capaz de perceber a novidade instaurada pela idéia do direito na sociedade moderna. A interpretação marxiana dos direitos do homem procuraria demonstrar que a representação destes direitos emergiu no século XVIII e teve como consequência à dissociação dos indivíduos na sociedade e a separação entre essa sociedade de indivíduos egoístas e a comunidade política. Neste sentido, os direitos do homem seriam apenas os direitos do homem egoísta, do homem separado do homem e da coletividade. A partir desta idéia, Marx retiraria uma série de conclusões em relação ao estatuto da opinião, da liberdade, da igualdade, da propriedade e da segurança como concebidas pelos direitos do homem. Assim, a noção de opinião, nascida neste contexto, seria reconhecida como legítima na medida em que aparece como um equivalente espiritual da propriedade privada. A noção de liberdade definida, como liberdade negativa, suporia um indivíduo isolado em torno de si mesmo. O direito à propriedade como expresso nos direitos dos homens implicaria em fazer com que cada homem encontrasse no outro o limite da sua liberdade e não a realização dela. A noção de segurança, por sua vez, expressaria o conceito da polícia, ou seja, o ideal burguês segundo o qual a sociedade existe unicamente para garantir a cada indivíduo a conservação de si e de sua propriedade.²⁵⁰

Para Lefort, a concepção marxiana dos direitos do homem se apresenta como o resultado mais claro de sua incapacidade de pensar o significado mais profundo destes direitos e, portanto, a própria questão do político. Trata-se então de negar as observações feitas por Marx em relação às consequências atribuídas à emergência dos direitos do homem. Em primeiro lugar, Lefort observa que a declaração de que a liberdade consiste em “poder fazer tudo que não prejudique outro” não implica uma reclusão do indivíduo para sua esfera de atividade específica. Isto porque a expressão positiva “fazer tudo que...” se mostra indissociável da própria noção de liberdade em questão. Assim, fica reconhecida a liberdade de movimento em detrimento das proibições vigentes no Antigo Regime, o que, por si, abre a possibilidade de um incrível aumento das relações entre os homens e da ocupação de espaços antes reservados a grupos privilegiados.

²⁴⁹ Ver esta discussão em LEFORT, Claude. “Direitos do homem e política”. In: *A invenção democrática*. op. Cit.

²⁵⁰ LEFORT, Claude. “Direitos do homem e política”. In: *A invenção democrática*. op. Cit. pg. 44.

Em segundo lugar, a liberdade de opinião não a transformaria numa propriedade privada, como pensaria Marx, já que, na verdade, ela expressaria uma liberdade de relações. Desta forma, enquanto for possível que todos se falem e se ouçam, constitui-se um espaço simbólico inapreensível a todo poder que queira limitá-lo e decidir sobre o que deve ou não ser pensado e dito. O pensamento e a fala se mostram como independentes de um indivíduo particular e, portanto, como algo que não pode ser apropriado por ninguém.

Enfim, as garantias de segurança expressas nos direitos dos homens, nas quais Marx detectaria o conceito de polícia a favor da propriedade burguesa, significaria, na verdade, a idéia de uma justiça descolada do poder e pronta, portanto, para abrigar todo e qualquer indivíduo contra a arbitrariedade e abuso. Desta forma, cria-se uma rede de relações sociais no interior de uma comunidade política que, para além da defesa egoísta das salvaguardas individuais, sustenta-se a partir do princípio de uma justiça independente da arbitrariedade de um senhor.

Na verdade, toda a análise marxiana dos direitos do homem relacionar-se-ia à uma análise histórica da passagem do feudalismo para o capitalismo que, por sua vez, inscrever-se-ia numa teoria da emancipação humana. Para Marx, o feudalismo constituiria uma sociedade em que os elementos materiais e espirituais possuíam caráter político estando estreitamente ligados com as senhorias e os estamentos. Colocando abaixo este sistema, a revolução política deu fim ao caráter político da sociedade civil. Isto porque a revolução política libertou o espírito político abstrato dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo da vida civil transformando-o em esfera da comunidade, daquilo que é relativo ao povo em geral, numa independência ideal em relação a estes elementos que compõe a vida civil. Da revolução burguesa, Marx destacaria o que ele chama de emancipação política, ou seja, a delimitação da esfera da política definida como esfera do universal descolada da sociedade que passa a ser reduzida a combinação de indivíduos egoístas e interesses particulares. Na análise marxiana, esta emancipação política constituiria uma etapa necessária, mas transitória da emancipação humana. Neste ponto, o erro burguês foi exatamente crer que a revolução política por ela empreendida significava a emancipação humana. Assim, a burguesia acabou por erigir uma “ilusão política” já que acreditava estar realizando a emancipação humana quando, na verdade, estava apenas dando figura à uma nova forma de opressão. Ilusão política e emancipação política aparecem à Marx quase que como sinônimos. Expressam, enfim, a ilusão de que os elementos da vida civil possam ser destacados da realidade da

comunidade política como se fossem independentes. Independência ilusória que os direitos do homem, eles próprios configurando uma representação ilusória, têm como objetivo manter.

Para Lefort, ao fazer a crítica dos direitos do homem, Marx reduziria o simbólico ao ideológico não percebendo que os direitos do homem formam uma peça essencial da constituição simbólica da democracia moderna. O motivo disto, mais uma vez, é a rejeição marxiana de pensar o político ainda em juventude, antes mesmo de ter conquistado instrumentais para sua interpretação. Em Marx, a crítica dos direitos do homem seria norteadada pelo pensamento de uma decomposição da sociedade em interesses privados e, portanto, da dissolução dos laços de dependência entre os indivíduos. Ora, segundo Lefort, a crítica à emergência deste indivíduo egoísta empreendida pelo pensamento marxiano se dá nos quadros de uma teoria da sociedade em que se encontra abolida a dimensão do poder, da lei e do saber. Em tal teoria não seria possível compreender o significado desta mutação histórica que tem como consequência a imposição de limites ao poder e a instituição do direito como algo que lhe é exterior.

Neste sentido, em lugar de conceber a emancipação política como o momento de uma ilusão, Lefort procura perceber a novidade do acontecimento que institui o desintrincamento do poder e do direito e, por consequência, do princípio do poder, do princípio da lei e do princípio do saber. O que não significa que poder e direito se tornem elementos estranhos. Muito ao contrário, a legitimidade do poder torna-se mais que nunca objeto do debate e do discurso jurídico à ponto de que suas ações são examinadas pelo ponto de vista do direito como nunca fora possível anteriormente. Na verdade, trata-se de notar que a noção de direitos do homem sinaliza para um campo que se mostra indomável para o poder, tornando-se necessariamente exterior à ele e independente de suas vontades.

A crítica marxiana procuraria apontar que uma vez declarados os direitos do homem emerge a ilusão do homem sem determinação. Para Lefort, a questão dos direitos se associa, na verdade, a idéia do “indeterminável”. Isto porque os direitos do homem enviam o direito à um fundamento infigurável que o dissimula diante de todo poder que pretendesse se apoderar dele. Mais ainda, isto significaria que a formulação do direito contém a exigência de sua reformulação e que os direitos adquiridos servem de sustentação constante a novos direitos. Por isto mesmo, não se poderia dizer que sejam circunscritos à uma época, como parece acreditar Marx ao afirmar que os direitos

preencheriam uma função histórica a serviço da burguesia, como se os efeitos dos direitos do homem fossem controláveis.

De acordo com Lefort, no instante em que os direitos do homem são postos como referência, o direito estabelecido torna-se aberto ao questionamento. Questionamento tanto maior quanto for a mobilização de agentes sociais portadores de novas reivindicações que se ponham como força de oposição aos direitos até então reconhecidos. Note-se que onde o direito se torna questionável a própria ordem estabelecida é colocada em questão. Desta forma, a democracia *“experimenta direitos que ainda não lhe estão incorporados, é o teatro de uma contestação cujo objeto não se reduz à conservação de um pacto tacitamente estabelecido”*.²⁵¹ Neste sentido, a dimensão simbólica do direito se manifestaria exatamente no fato de que a consciência do direito torna-se irredutível à objetivação jurídica, impedindo, portanto, sua petrificação. Assim, enquadrar a questão do direito na crítica marxiana significaria cair na armadilha da ideologia opondo forma e conteúdo e ignorando esta dimensão simbólica do direito. A partir daí, o pensamento marxiano se privaria dos meios necessários à compreensão das reivindicações por novos direitos, assim como as mudanças engendradas na sociedade a partir destes novos direitos. Ainda mais, a impotência em pensar politicamente a questão do direito acabaria por manter intocável no interior do marxismo a imagem do poder do Estado segundo a qual somente sua conquista abriria a possibilidade para a construção de algo novo.

Neste sentido, a cegueira marxista em relação à natureza política dos direitos do homem caminhará junto com a cegueira em relação ao significado da revolução democrática moderna. Lefort procura mostrar que a crítica de Marx se guia pela maneira como os direitos aparecem, e permanece insensível ao que eles anunciam. Segundo Marx, a Declaração realiza a emancipação política, quer dizer que ela consagra a separação entre a vida genérica da sociedade e a vida privada dos indivíduos. A comunidade aparece como o obstáculo à independência natural dos indivíduos, que não estão ligados senão pela necessidade natural e pelo interesse privado. Que Marx não possa ver que sob o modo da separação há uma nova relação que se instaura entre os indivíduos e a comunidade, é, analisa Lefort, o resultado de seu ideal de emancipação baseado numa desvalorização do político. Para uma tal concepção da emancipação, que procura a identidade entre o universal e o particular, as rupturas e distâncias que marcam o nascimento da sociedade democrática só poderiam ser algo a ser ultrapassado, ou

²⁵¹ LEFORT, Claude. “Direitos do homem e política”. In: *A invenção democrática*. Op. Cit. Pg. 56.

etapas de um processo de sua superação definitiva. O maior perigo, observa Lefort, é que o totalitarismo se apresentaria como o resultado mais visível deste tipo de ideal emancipatório.

3.7 Lefort, o momento ético político e a liberdade republicana

Chegamos então aos dilemas do pensamento marxiano que possibilitaram as críticas de Lefort. A crítica lefortiana incide, num primeiro momento, sobre a projeção marxiana do proletariado como classe universal numa construção metafísica da revolução pensada como inscrita *a priori* no desenvolvimento da história entendida de maneira determinista. Num segundo momento, o desenvolvimento da filosofia política lefortiana acentuaria a crítica, do ponto de vista da descoberta da revolução democrática, à denegação do político possibilitada pelo estabelecimento, por parte de Marx, de uma prioridade da sociedade civil diante do Estado, prefigurada posteriormente no dualismo entre estrutura e superestrutura. Como procuramos desenvolver, estes problemas podem ser encontrados nos textos de origem do pensamento marxiano, exatamente no momento em que este delimitava seu posicionamento em relação, tanto ao seu hegelianismo de origem quanto ao liberalismo. Em outros termos, as tensões presentes na crítica marxiana à filosofia política de Hegel apontadas por nós e que, segundo a tese que estamos defendendo, resultaram no abandono da idéia de *eticidade* como fundamento ético político de unidade entre o Estado e a sociedade civil estão na origem dos problemas que possibilitaram as críticas lefortianas. A sensibilidade crítica de Lefort aponta para este problema de fundação do pensamento marxiano sem identificar, no entanto, seu momento chave. Desenvolvemos a idéia de que este momento poderia ser identificado na crítica marxiana à concepção hegeliana do Estado quando Marx teria subestimado o princípio ético político como momento de fundação da sociedade civil e do Estado caminhando, portanto, para fora de um pensamento de matriz republicana. Lefort, por sua vez, pensaria esta questão a partir da dimensão simbólica do político e sua específica configuração projetada na sociedade moderna entendida como sociedade democrática. Descortinadas às tensões no pensamento marxiano que possibilitaram a crítica lefortiana, nossa questão se direciona à compreensão de como o momento ético político, entendido como momento de unidade entre Estado e sociedade civil, interroga a teoria crítica do próprio Lefort. Enfatizamos o fato de que Lefort estabelece sua teoria democrática a partir do que poderíamos designar como uma gramática republicana a partir da qual ele recoloca a

centralidade do político na compreensão dos fenômenos sociais e pode desafiar aquelas versões do liberalismo que pretendem legitimar uma concepção de democracia puramente formal. No entanto, não se encontra na obra lefortiana um investimento sistemático na compreensão da idéia de liberdade em suas diferentes versões e nem das disputas históricas e teóricas à respeito deste conceito fundamental a partir do qual atores políticos pretenderam conformar uma determinada imagem da sociedade na modernidade. Neste sentido, pode-se denotar um importante desencontro entre a teoria republicana produzida no mundo anglo-saxão e a chamada escola francesa do político produzida à partir da obra lefortiana. Se a teoria republicana anglo-saxã encampou a missão de disputar o conceito de liberdade com o liberalismo sem estabelecer mais propriamente uma gramática republicana pelo reconhecimento do político como momento originário, Lefort, por outro lado, desenvolveria uma gramática do político crítica do liberalismo sem partir mais diretamente para o enfrentamento do liberalismo em torno do conceito de liberdade. Sua narrativa da modernidade encontra na emergência da democracia seu fio condutor oferecendo menor atenção às disputas em torno do significado da liberdade a partir das quais o liberalismo emerge como verdadeiro princípio civilizatório ordenador da sociedade moderna. Não decorreria daí uma subestimação lefortiana do liberalismo enquanto princípio de eticidade na conformação da sociedade política na modernidade?

É o próprio Lefort quem afirma, numa justa recusa ao pessimismo de Hannah Arendt em relação à modernidade que *“do ponto de vista político, o juízo crítico acerca da modernidade é o juízo crítico acerca da democracia”*.²⁵² Em termos sociológicos, Lefort não nega *“o terremoto geral da sociedade que a indústria engendrou”*.²⁵³ Ao contrário, destaca estes elementos sociológicos constitutivos da sociedade burguesa e tem consciência de suas conseqüências. Chega a se interrogar inclusive se talvez as condições históricas anteriores à ascensão da sociedade burguesa tenham deixado Maquiavel em melhor condição de entender a relação entre Estado e sociedade civil que Marx, inserido e obnubilado que esteve por este verdadeiro “terremoto”. Em termos políticos, a modernidade estaria associada a “revolução democrática” e seu conseqüente processo de desincorporação do poder. Em termos

²⁵² LEFORT, Claude. “Hannah Arendt e a questão do político”. In *Pensando o Político*. Op. Cit. Pg. 74. É curioso que Lefort retorne contra Hannah Arendt as críticas que esta direcionou contra Marx. Para esta questão ver Weymans (2012).

²⁵³ LEFORT, Claude. “Maquiavel e a dimensão econômica do político”. In *As formas da história*. Op. Cit. Pg. 153.

sociológicos, à emergência do capitalismo e da sociedade burguesa. Resta saber como se dá a articulação entre estas duas esferas na modernidade.

A noção de revolução democrática, bem o sabemos, Lefort toma de empréstimo a Tocqueville. É este quem analisa a emergência da modernidade como a emergência da democracia. De fato, o tema central do autor de *O Antigo Regime e a Revolução* relaciona-se à percepção de que a sociedade aristocrática foi definitivamente ultrapassada pelo movimento democrático que aproxima nobres e plebeus e igualiza as condições sociais. É explícita no pensamento tocquevilleano a noção de que a igualização das condições sociais é o passado recente e o futuro próximo do universo cristão. Em relação ao passado, uma coleção de fatos do processo histórico francês dos últimos séculos permitiria à Tocqueville concluir que o sentido da evolução da história ocidental é a crescente redução das distâncias sociais que separavam nobres e plebeus. Em relação ao futuro, o significado do processo histórico que constitui a modernidade revela-se na direção única para a qual convergem os resultados dos principais fatos históricos contemporâneos. Não há grande acontecimento que não tenha ocorrido em proveito da igualdade. A tese da irresistibilidade da democracia resulta das três características identificadas como centrais do processo de igualização: sua duração, sua extensão geográfica e sua força à despeito de ações e vontades que lhe fossem contrárias. Tocqueville afirma a existência de um processo secular cuja atuação é empiricamente visível, mas cuja força é concebida como misteriosa já que ela se situa na Providência. Neste sentido, observando-se a história universal, seria possível estabelecer seu significado na medida em que certas causas persistem na produção do mesmo resultado à despeito do que os homens desejam ou planejam. Esta idéia é encontrada na análise tocquevilleana da Revolução Francesa. Mesmo que os revolucionários pretendessem criar um mundo novo, a força da história impõe a continuidade do Antigo Regime. Neste sentido, embora os franceses tenham feito “*o maior esforço no qual povo algum jamais se empenhou para cortar seu destino em dois*”, ainda assim, “*os revolucionários, sem sabê-lo, retiveram do Antigo Regime a melhor parte dos seus sentimentos, dos hábitos e das próprias idéias que os levaram a conduzir a Revolução que o destruiu*”.²⁵⁴

A Lefort interessa entender a sociedade moderna a partir das ambigüidades apontadas em diferentes níveis por Tocqueville. A democracia seria, para este, a sociedade em que novas possibilidades políticas teriam sido abertas ao mesmo tempo em

²⁵⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Editora da UnB, Brasília: 1982. pg. 113.

que a realidade social imporia severos limites.²⁵⁵ Assim, por exemplo, o indivíduo na sociedade democrática estaria liberto das antigas redes de dependência pessoal e das hierarquias naturais que o fixavam a um determinado local ao qual ele julgava pertencer. Ao novo indivíduo abre-se a liberdade de julgar e agir conforme suas próprias normas, já que sua posição diante da sociedade não é mais definida por seu nascimento. Simultaneamente, no entanto, o fim da hierarquização natural traz o isolamento deste mesmo indivíduo que, vacilante diante da nova realidade, procurará na aglutinação com seus semelhantes um meio de escapar à ameaça da dissolução de sua identidade. A democracia libertou a opinião, permitiu que ela fosse conquistando seu direito à expressão e a comunicação, no entanto, a divulgação e o alargamento do espaço reservado à opinião transformou-a numa força capaz de sobrepujar os próprios indivíduos que a veiculam. Assim, a liberdade de expressão e o fim da censura desprenderam o discurso do sujeito pensante, transformando a opinião pública numa potência anônima erigida acima de todos. A lei, por sua vez, foi reinventada a fim de responder aos anseios da coletividade. No entanto, a consequência da aplicação do princípio da isonomia a uma sociedade de massas foi também a uniformização das normas de comportamento em vez da garantia das diferentes formas de vida. Em relação ao poder, a arbitrariedade do governo pessoal deu lugar a previsibilidade das funções do Estado visando à garantia do exercício da cidadania, ao mesmo tempo, em favor de um governo para a coletividade, este Estado adquire a figura de um poder de ninguém, correndo o risco de se tornar ilimitado ao se encarregar do funcionamento de todo o conjunto da vida social.

Perceber estas ambigüidades da sociedade democrática seria o grande mérito de Tocqueville para Lefort. Notar junto com Tocqueville que a cada conquista democrática se estabeleceu também sua contra face esclarece a questão de que Lefort, ao analisar a sociedade moderna, não fecha os olhos para os problemas levantados por ela. Em vão poder-se-ia acusar Lefort de ser insensível às questões sociais suscitadas por Marx. O problema do individualismo na sociedade de massas, a influência perniciosa da opinião pública neste contexto, o formalismo da lei e o crescimento do poder no novo Estado são questões desde o início inscritas na análise tocquevilleana da democracia moderna. Para além destas questões, Lefort chama a atenção também para o lado mais propriamente positivo da democracia. Assim, poder-se-ia destacar a importância dos

²⁵⁵ É verdade, no entanto, que Lefort aponta também em Tocqueville a tentação de analisar a democracia abandonando suas ambigüidades e centrando-se nos seus processos de limitação da liberdade. Ver LEFORT, Claude. "Da igualdade à liberdade". In: *Pensando o político*. op. Cit.

esforços por novos modos de expressão e maneiras de pensar que negam os estereótipos da opinião como forma de superar o anonimato das idéias, a possibilidade de movimentos sociais por novos direitos que, além de ampliar o leque de garantias ao cidadão, desqualificam a aplicação simplesmente formal do direito. Ao lado da crescente dominação exercida pela sociedade e pelo Estado sobre os indivíduos, poder-se-ia notar a multiplicação de modos de sociabilidade diversos que promovem heterogeneidade social. A Lefort interessa, portanto, perceber em Tocqueville esta ambigüidade própria ao regime democrático que destaca suas potencialidades, mas reconhece a força da sociedade que ela engendra. É assim que, ao censurar a análise de François Furet em torno da Revolução Francesa, Lefort nota que, *“ele só percebeu no advento das sociedades de pensamento uma prefiguração do jacobinismo, na formação da opinião percebeu apenas a prefiguração de uma potência anônima que dissolve em si a diversidade dos pontos de vista particulares”*. Assim procedendo, Furet teria permanecido insensível à novos fenômenos resultantes da emergência da sociedade moderna, *“a nova irrigação do tecido social por meio das associações que se comprometem com o problema da vida política e da cultura, a instauração de um intercâmbio ou de uma comunicação entre idéias que sustentam a opinião”*. Neste sentido, diferentemente de Tocqueville, Furet não teria percebido a *“ambigüidade do individualismo que, para aquele, implica igualmente independência de pensamento, senso de iniciativa, senso da verdadeira forma de liberdade, e isolamento de cada um, rebaixamento perante a sociedade”*.²⁵⁶

Diante destas ambigüidades da modernidade, como aponta Blackell (2006), Lefort muito raramente procura formular o que a ordem simbólica da democracia pode requerer dos sujeitos políticos democráticos, neste sentido, se distanciando de uma temática importante da filosofia política clássica que se dedicou a pensar sobre o tipo de “alma” requerida do cidadão para a manutenção da ordem política. Como se sabe, na história do pensamento político moderno, os vínculos que mantém os cidadãos em uma democracia foram pensados ou em termos dos interesses dos indivíduos na manutenção desta ordem ou em termos das virtudes compartilhadas por estes indivíduos em uma comunidade. É certo que Lefort aponta para a insuficiência do puro interesse como fundamento de uma ordem política, mas sua concepção de uma ordem simbólica do poder na democracia moderna prefere apostar no caminho de pensá-la, seguindo a

²⁵⁶ LEFORT, Claude. “Pensando a revolução na revolução francesa”. In *Pensando o político*. Op. Cit. Pg. 139.

expressão de Blackell (2006; pg. 53), através de uma “meta descrição” dos processos que formaram a própria sociedade política moderna.

Diante deste quadro, poder-se-ia requerer de Lefort maior atenção em relação às disputas que marcaram a origem da sociedade moderna a partir das quais ela emergiu com uma determinada feição, aquela sociedade que Lefort nomeia simultaneamente como capitalista e democrática. Em termos gerais, poderíamos apontar as disputas em torno do conceito de liberdade como fundadores de determinadas concepções da ordem social e política, conceito, portanto, em torno do qual determinadas visões ético políticas conceberão a articulação entre as esferas público e privada e procurarão organizar o mundo político e social a partir de uma específica imagem. Na conformação do mundo moderno, cabe reconhecer a importância da disputa entre concepções republicanas e liberais da liberdade que resultaram na emergência do liberalismo como princípio ético político orientador da sociedade então em ascensão.

Neste sentido, o risco da opção lefortiana em descrever a modernidade a partir de uma linguagem geral da democracia é o de dissolver as disputas entre republicanismo e liberalismo em torno do conceito fundamental de liberdade. Em grande medida, este problema parece decorrer exatamente do fato de que Lefort não se dedica sistematicamente ao conceito de liberdade e às disputas em torno dele. Acontece que a linguagem da liberdade precede a linguagem política moderna sobre a democracia e, conseqüentemente, seria preciso, na verdade, ler o significado da democracia a partir das distintas concepções de liberdade em disputa.²⁵⁷

Refazendo a trajetória do vocábulo democracia na realidade política francesa, Rosanvallon (2006) nota como foi tardia a adoção desta palavra para designar o regime político da soberania popular, eclipsada que esteve por fortes resistências e pela forte competição com símbolos do “bem”, “justiça” e “liberdade” considerados mais importantes e reais. Por isto mesmo, no século XVIII a democracia designava fundamentalmente uma forma política obsoleta, própria do mundo antigo a partir das referências de Atenas e Roma. Outra não será, na leitura de Rosanvallon, a concepção de Rousseau e Montesquieu, segundo os quais a democracia seria um regime político aplicado raras vezes em repúblicas antigas de costumes muito severos e, portanto,

²⁵⁷ É curioso que Lefort identifique em Tocqueville a presença de uma história da igualdade, ou seja, de “um movimento que se faz nas coisas” e a ausência de uma história da liberdade. Isto porque Lefort, em grande medida, compartilha com Tocqueville sua narrativa da sociedade moderna e acaba por também não se dedicar mais intensamente à reflexão em torno do conceito de liberdade. Ver LEFORT, Claude. “Libéralisme et démocratie”. In: *Le Temps Présent*, Paris: Bellin, 2007, pg. 748.

incompatíveis com o mundo moderno. Por isto mesmo, a palavra democracia esteve praticamente ausente da linguagem política da Revolução sendo, muitas vezes, utilizada de forma pejorativa associada à uma dimensão utópica e antiquada que resultaria em desordem. Não por acaso, pensadores políticos franceses, como Brissot, procuraram estabelecer a diferenciação entre democracia e república a fim de salvaguardar o significado deste último (Rosanvallon: 2006, pg. 17).

Segundo a reconstituição histórica feita por Rosanvallon, após a referência à democracia como ideal político moderno fazer uma breve e tímida aparição entre os revolucionários em 1793 e 1794, muito mais em função das disputas políticas que em função de uma definição mais precisa, o vocábulo democracia volta a desaparecer do discurso político. Os liberais do início do século XIX não sentiam a necessidade de se referir à ela. É o caso de Benajmin Constant em sua célebre reflexão sobre a política e a liberdade dos modernos e dos antigos, denotando exatamente que as disputas políticas mais importantes se davam em torno de outros termos e conceitos. Apenas depois a palavra democracia voltará ao vocabulário político, mas agora designando a idéia de um tipo de sociedade igualitária e não mais a realidade das antigas repúblicas, concepção que encontrará seu auge na obra de Tocqueville. Tal emprego se dará especialmente entre os reacionários, ávidos por retirar da idéia de democracia o princípio da soberania popular. O argumento era o de que o efeito permanente da Revolução teria sido a realização da democracia nas leis, nos costumes e através da derrubada da aristocracia, tornando desnecessário a participação popular no governo.²⁵⁸ Sintomaticamente, neste mesmo período, era ao vocábulo república que os movimentos de esquerda e radicais se referiam quando desejavam indicar seu ideal político.

É apenas a partir de 1848, com a chegada do sufrágio universal, que a linguagem política sofrerá uma importante mutação e a palavra democracia deixará de ser coadjuvante para se tornar elemento chave das disputas políticas, designando, a partir daí, além de um regime político e uma forma de sociedade, também uma crença comum na igualdade que será ardorosamente disputada. Tal entrada, no entanto, se dará tardiamente em relação à disputas já travadas em torno do conceito de liberdade. Á favor da leitura lefortiana, que concentra-se na reflexão sobre a democracia, poder-se-ia

²⁵⁸ Rosanvallon assinala que a dissociação entre democracia, entendida como um estado social, e a idéia de soberania popular é realizada por uma série de pensadores reacionários, mas não pode ser plenamente encontrada no próprio Tocqueville. Este permaneceria ambíguo em relação à esta questão, por vezes aceitando esta dissociação, por vezes a negando, o que constituiria uma das marcas de suas insuficiências.

argumentar que a preocupação de Lefort não está direcionada à compreensão moderna dos significados e da importância atribuída ao vocábulo democracia, mas em descrever através dele a realidade da sociedade moderna marcada pela equalização de condições. No entanto, já não seria esta sociedade descrita por Lefort resultado ela própria das disputas travadas nas origens da modernidade em torno do significado da liberdade? Liberdade, mais uma vez, este conceito articulador das visões ético-políticas de mundo que pretendem oferecer à ordem política e social uma determinada imagem.

Parece inegável o fato de que o liberalismo é o princípio ético-político hegemônico na sociedade moderna. Em grande medida, é a partir da visão de mundo do liberalismo e de sua gramática política que se pode compreender as articulações entre Estado e sociedade civil e entre as expressões políticas e econômicas configuradas no capitalismo no mundo contemporâneo. Isto não implica desmerecer a importância de outros tipos de expressão política na conformação da ordem social e política modernas, muito menos em aceitar acriticamente o qualificativo de “democracia liberal” para a forma da democracia contemporânea sem reconhecer a contribuição de diferentes tradições políticas na formação de sua atual configuração. No entanto, é preciso reconhecer no liberalismo o princípio de civilização a partir do qual o capitalismo foi politicamente produzido e é reatualizado pela força de sua definição do que é uma sociedade livre, em especial no mundo anglo-saxão de onde emergiu hegemônico.

Rejeitando a fácil identificação entre democracia e liberalismo, Lefort aponta a pluralidade das fontes da democracia moderna no desejo de uma nova ética da tolerância expressa na obra de republicanos como Milton ou Harrington e na filosofia de pensadores não liberais como Espinosa.²⁵⁹ Sobre o liberalismo, Lefort afirma que ele sempre foi uma força de combate à democracia, uma vez que nunca aceitou seus preceitos e procurou ao máximo interditá-la.²⁶⁰ Assim, se Marx afirmou o temor de Guizot diante do “espectro do comunismo”, Lefort dirá que o verdadeiro temor dos liberais europeus sempre foi à democracia.²⁶¹ Daí o fato de que a história do liberalismo e da democracia caminharam paralelamente. Enquanto doutrina economicista, o liberalismo teria muito pouco a dizer sobre a democracia embora em suas versões filosóficas e políticas se mostre *“atenta ao jogo das paixões, recusa os dogmas, inaugura a concepção*

²⁵⁹ LEFORT, Claude. “Libéralisme et démocratie”. In: *Le Temps Présent*. op. Cit. pg. 747.

²⁶⁰ A este respeito ver LEFORT, Claude. “A imagem do corpo e o Totalitarismo”. In *A invenção democrática*. op. cit.

²⁶¹ LEFORT, Claude. “Guizot: o liberalismo polêmico”. In *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

de uma sociedade em que os homens aceitam viver a experiência da dúvida (...).²⁶² Nas suas versões históricas, no entanto, afirma Lefort que o liberalismo sofreu do mal de acreditar que uma vez desaparecido o poder do Antigo Regime, seria necessário à constituição de uma sociedade substancial sob novos traços. Neste sentido, o liberalismo teria abandonado a imagem do corpo orgânico, mas teria mantido a ilusão da busca de uma sociedade cuidadosamente circunscrita e delimitada.

A partir da perspectiva que adotamos neste trabalho, o reconhecimento da importância do momento ético-político interrogaria a filosofia política de Lefort a partir de três questões importantes. Em primeiro lugar, vimos como, na filosofia lefortiana, a dimensão simbólica do poder é pensada a partir da divisão originária, do conflito fundamental entre os “desejos opostos que habitam toda cidade”, em linguagem maquiaveliana. A singularidade da democracia estaria exatamente em reconhecer esta divisão sem procurar superá-la, identificando o florescimento da liberdade como resultado do próprio conflito entre as forças sociais. Resta, no entanto, a questão de responder quais são os fundamentos ético-políticos que legitimam o conflito, ou seja, que permitem a identidade entre os contendores à ponto de transformá-los de inimigos em adversários, impedindo, portanto, a dissolução da ordem política. Neste sentido, seria necessário remeter, além da divisão originária que estabelece o conflito próprio de toda associação política, também àquilo que permite a unidade da comunidade e que oferece uma determinada ordem à este conflito. Assim, seria necessário interrogar sobre os princípios e valores compartilhados pelos indivíduos de uma determinada comunidade política que organizam o momento de fundação e estabelecem a existência desta própria comunidade a partir de uma específica visão de mundo.

Em segundo lugar, observamos como, na descrição da emergência da sociedade moderna, Lefort aponta para o “desintrincamento” entre as esferas do poder, da lei e do saber à partir da dissolução da imagem do corpo do Antigo Regime. Neste aspecto, a concepção lefortiana se aproxima da análise weberiana da autonomização das esferas da vida social com a modernidade, afirmando mesmo a separação entre o Estado e a sociedade civil como resultado da revolução democrática. Neste sentido, poder-se-ia interrogar sobre aquilo que garante, por outro lado, uma certa unidade entre estas esferas. A concepção do Estado ético-político procura exatamente superar a concepção liberal que estabelece doutrinariamente a separação entre Estado e sociedade civil e aponta no jogo dos interesses deste último o fundamento da associação política. Ao invés

²⁶² LEFORT, Claude. “Libéralisme et démocratie”. op. Cit. pg. 752.

de pensar a relação entre estas duas esferas como pura dissociação ou até oposição, a concepção do Estado ético-político busca a compreensão das instituições políticas a partir de seu enraizamento social, das vontades coletivamente e historicamente configuradas que as fundamentam através de uma eticidade.

Por fim, vimos como Lefort aponta como um dos riscos para a democracia uma situação de passividade e congelamento de direitos democráticos, ou seja, a perda da legitimidade democrática através do desenvolvimento de uma concepção meramente formal dos direitos. No entanto, ao não enfrentar o conceito de liberdade, restou sem resposta coerente as condições da cidadania que requer uma tentativa de escapar a esta situação. O cidadão pode ser pensado a partir da constituição de uma relação simétrica entre direitos e deveres que vinculam este cidadão à sua comunidade política através de valores compartilhados. Como já notamos em relação ao conceito de Estado ético-político, são estes valores coletivamente produzidos e partilhados que constituirão os fundamentos a partir dos quais as instituições políticas se organizam e as noções de liberdade e autonomia dos cidadãos é formulada. Isto implica uma disputa no plano dos princípios ético-políticos, uma vez que a partir de determinados valores a autonomia dos cidadãos pode ser expandida ou regredida, o que torna necessário o engajamento contra qualquer concepção de liberdade que a torne compatível com formas de dominação e heteronomia. É neste sentido, do ponto de vista de uma concepção republicana de liberdade que articule um princípio ético-político organizado em torno do reconhecimento da dignidade da dimensão pública e sensível às condições de dependência e sujeição que impedem a cidadania é que o significado e a história da democracia poderia ser relida.

Conclusão

Ao longo deste trabalho, procuramos inserir o pensamento marxiano em um diálogo com a tradição do republicanismo por meio das recentes produções em torno do significado da liberdade republicana produzida no mundo anglo saxão e daquilo que se poderia chamar da escola francesa do político em seu mais iminente representante que é Claude Lefort. A escolha destas vertentes do pensamento político contemporâneo para este diálogo não se deu gratuitamente. Isto porque, se é verdade que tanto o chamado *revival* republicano no mundo anglo-saxão quanto o pensamento do político na França podem ser entendidos como reação ao liberalismo e sua concepção formalista da democracia e dos direitos, é verdade também que ambos emergiram da consciência das dificuldades do marxismo em desenvolver uma reflexão sobre a política. Em certo sentido, o momento histórico em que estes trabalhos se desenvolvem expressa as contradições do marxismo em pensar a democracia, os direitos e a vida pública, temas fundamentais para se compreender os fundamentos dos impasses experienciados pelo pensamento marxista. Nosso itinerário de leitura, portanto, foi orientado pela questão de compreender o porquê da dificuldade do marxismo em pensar a política à luz das questões postas pelos recentes debates teóricos no campo do republicanismo.

Por isto mesmo, ao retornar ao pensamento marxiano como tema de reflexão, não pretendemos simplesmente repor a disputa entre marxismo e liberalismo predominante no debate teórico e político anterior. Partimos do reconhecimento das virtudes da tradição republicana como forma alternativa ao liberalismo de pensar a liberdade compreendendo o pensamento marxiano à partir daqueles que consideramos como fundamentos republicanos. Neste sentido, diferentemente de uma abordagem que pretendesse simplesmente opor marxismo e republicanismo apagando a singularidade e importância histórica deste último, procuramos inscrever o pensamento de Marx na tradição republicana, identificando suas discontinuidades, buscando o momento de ruptura entre este e o republicanismo e apontando a necessidade e possibilidade de reaproximação.

Por esta tentativa de estabelecer um possível canal de comunicação entre marxismo e republicanismo nossa leitura foi guiada pelo conceito gramsciano de Estado ético político. Através deste conceito, de clara inspiração hegeliana, Gramsci se nega à pensar o Estado e as instituições políticas unicamente como estruturas coercitivas, interpretação típica da tradição liberal, assim como se nega a pensar a sociedade civil como espaço exclusivo do indivíduo e seus interesses privados dicotomizado da esfera do Estado. Diferente disto, em Gramsci, a sociedade civil é ela própria fundamento e criação das instituições políticas que a legitimam com uma determinada feição. Ela é o terreno onde os indivíduos encontram as condições para construir sua subjetividade social, tornando-se sujeitos históricos quando livre e criativamente se organizam para desenvolver suas potencialidades individuais inseridas num determinado projeto coletivo. Nesta concepção, o indivíduo permanece como centro autônomo de decisão, consciência livre e ativa, mas não é entendido como ser isolado em si mesmo, uma vez que está inserido numa trama social concreta, como sujeito que interage com outros sujeitos também livres e com os quais precisa construir consensualmente a vida em sociedade. Por isto mesmo, a concepção de liberdade gramsciana se distancia do ideal de liberdade como não interferência uma vez que a liberdade do indivíduo só poderia ser plenamente compreendida no desenvolvimento de suas capacidades na interação com outros cidadãos livres e com as instituições estabelecidas livremente por eles. Isto significa que os interesses sociais e as instituições públicas, que devem ser continuamente recriadas pelos indivíduos, não desautorizam as liberdades individuais. Nesta perspectiva alternativa à liberal, não se trata, para Gramsci, de aderir simplesmente à uma concepção aristotélica antiga de “um todo antes das partes”, nem à uma idéia de totalidade cujo fim, superior à soma das partes, absorveria a sociedade civil no Estado. Se Gramsci recorre às noções de totalidade e organicidade é para se referir àquelas situações que surgem e são constantemente recriadas pelas relações livres e conscientes dos sujeitos sociais que nas suas diferenças e conflitos constroem um consenso ativo e uma hegemonia que depende de constante avaliação e aprovação das vontades individuais. É neste momento de criação política das vontades coletivas historicamente definidas em torno de determinados valores, verdadeiros princípios civilizatórios organizadores de uma determinada forma social, é que Gramsci identifica o substrato do Estado ético político. Como elemento instituinte da própria comunidade política, o momento ético político constitui-se como momento de origem da própria ordem social, concepção que poderíamos aproximar daquilo que designamos como uma gramática republicana.

No primeiro capítulo, o fato de que a teoria política republicana é ainda um campo em construção nos levou a realizar uma leitura de seus recentes debates como forma de compreender o significado da concepção republicana de liberdade. Se nosso objetivo era reler os dilemas constitutivos da questão da emancipação em Marx do ponto de vista da liberdade republicana, tornava-se necessário, em primeiro lugar, delimitar o quadro conceitual do republicanismo. Por isto mesmo, procuramos resgatar a origem dos estudos que renovaram o pensamento político republicano e que culminaram na concepção da liberdade republicana como não dominação nas obras de Skinner e Pettit. Neste itinerário, buscamos identificar os avanços destes autores na constituição de um conceito de liberdade alternativo ao liberal, ao mesmo tempo em que apontamos aquilo que nos parece constituir os limites destes autores.

Neste sentido, no primeiro capítulo concluímos que, embora Skinner e Pettit tenham contribuído decisivamente na identificação e desenvolvimento de um conceito de liberdade republicana como não dominação, poder-se-ia apontar dois limites importantes nesta elaboração quando confrontada com o liberalismo. Um primeiro limite estaria no recurso à tomar certas virtudes e ideais da vida pública de maneira puramente instrumental, sem reconhecer que certos valores têm importância intrínseca à liberdade republicana. Como consequência, assumiriam o postulado liberal da neutralidade de fins e a própria idéia do Estado neutro liberal. Diferentemente, trata-se de pensar o momento ético-político como organizador de valores que constituem a vida coletiva e articulam noções de bem e de justiça. Neste sentido, teríamos de reconhecer que a liberdade republicana está mais próxima daquilo que os chamados teóricos comunitaristas chamam de “liberdade situada”. Em segundo lugar, tal limite decorreria, na nossa leitura, do fato de que Pettit e Skinner não desenvolveram uma análise da liberdade republicana associada à uma gramática republicana, ou seja, pensaram a liberdade desarticulada de uma linguagem de direitos e deveres que configuram as relações entre público e privado a partir da lógica do próprio lugar da política. Afirmar uma gramática republicana implicaria, ao nosso ver, o reconhecimento do político como momento instituinte a partir do qual o vocabulário dos direitos e dos deveres deveria ser interpretado. Foi neste sentido que procuramos definir a liberdade republicana em torno de três elementos que consideramos fundamentais: o da identidade do corpo político através de valores coletivamente partilhados; o da autonomia, próprio da idéia de liberdade como não dominação; e o da soberania popular como forma de garantia da própria autonomia dos cidadãos numa ordem política.

No segundo capítulo enfrentamos o desafio de aproximar o pensamento de Marx do republicanismo a partir de seu diálogo com a filosofia política de Hegel, diálogo este que poderíamos apontar como fundamento da concepção do Estado ético político. Nossa reflexão sobre a filosofia política hegeliana procurou reconhecer a aproximação e compatibilidade de elementos deste pensamento com o republicanismo em seu esforço crítico à tradição liberal e como tentativa de integrar às filosofias da autonomia de Rousseau e Kant à concepção da comunidade ética aristotélica. Como descrevemos, o resultado deste esforço foi o estabelecimento dos conceitos de Estado ético e de eticidade como meios para compreensão das condições de articulação entre as esferas do Estado e da sociedade civil.

Em particular, nos interessou destacar o terreno pantanoso em que o jovem Marx foi forçado a caminhar ao pretender realizar, de uma só vez, a crítica ao hegelianismo e ao liberalismo. Como destacamos, a crítica marxiana se dá, num primeiro momento, do ponto de vista de seu republicanismo de origem, de forte apelo rousseaniano, a partir do qual denunciaria o modelo do Estado hegeliano em nome da “verdadeira democracia”. No desenvolvimento de seu pensamento, no entanto, Marx retomaria, contra Hegel, a concepção liberal da separação entre Estado e sociedade civil afirmando a precedência deste em relação ao primeiro. Neste segundo capítulo concluímos, portanto, e esta é a tese que procuramos defender neste trabalho, que, ao realizar em sua juventude a crítica à filosofia política hegeliana, Marx perderia de Hegel o conceito de eticidade como forma de compreender a relação entre Estado e sociedade civil. Como resultado, o pensamento marxiano seria lançado para fora de seu republicanismo de origem com graves consequências não apenas para sua obra posterior, mas para o marxismo, para a tradição socialista de maneira geral e para o próprio republicanismo. Este último perderia do socialismo um vocabulário sensível à emergência da questão social, do turbilhão de eventos e movimentos sociais causados pela moderna sociedade capitalista à partir da afirmação das dinâmicas mercantis. A partir disto a tradição republicana seria desacreditada como matriz de pensamento capaz de contribuir com o entendimento da sociedade moderna. A acusação que se fará pesar sobre ela seria o de sua inadequação à realidade das sociedades modernas, a de que diante de uma realidade marcada pelas disputas entre interesses a concepção republicana da vida pública não passaria de antiquarismo fadado ao esquecimento nas prateleiras dos museus.

Por sua vez, as consequências deste abandono do republicanismo para a obra do próprio Marx poderiam ser verificadas na sua dificuldade em desenvolver um pensamento sobre a política, na sua ambiguidade em tratar os fenômenos do Estado, da vida pública e da dinâmica dos direitos e dos deveres. Também se expressam na incompletude da elaboração de seu pensamento como filosofia da práxis, sempre tensionada por concepções deterministas da história, da mesma forma que na sua dificuldade em pensar o problema da soberania popular uma vez que a questão da emancipação será lançada nas mãos do proletariado como classe social sociologicamente definida.

O terceiro e último capítulo é dedicado ao diálogo crítico de Lefort com a obra marxiana e sua descoberta do político. Identificamos neste diálogo dois momentos, o primeiro, marcado pela análise da realidade soviética e pela percepção da insuficiência analítica do marxismo em compreender o novo fenômeno daquela sociedade burocratizada, o segundo, caracterizado pela crítica ao marxismo possibilitada pela descoberta do político através de Maquiavel e da questão democrática. Como procuramos demonstrar, neste último aspecto importaria a Lefort acentuar a função instituinte do político na sua relação com a divisão originária do social contra o esquematismo marxista baseado na dicotomia estrutura/superestrutura. Na avaliação lefortiana, resultaria daí a ausência de uma reflexão marxiana em torno da dimensão simbólica do poder e da própria dimensão da política.

Neste capítulo, nossas conclusões interrogaram o pensamento de Lefort em torno de sua interpretação da modernidade do ponto de vista da emergência da democracia. Se é verdade que deriva de Tocqueville a concepção da modernidade como resultado da revolução democrática, é verdade também, como nos lembra o próprio Lefort, que não está presente, na narrativa tocquevilliana, uma história da liberdade. O risco que apontamos na opção lefortiana em trilhar o caminho de Tocqueville estaria no obscurecimento das disputas entre republicanismo e liberalismo em torno do conceito de liberdade que é o articulador fundamental de projetos ético políticos alternativos. Neste sentido, Lefort desenvolveria uma gramática republicana, mas sem o respectivo desenvolvimento da temática da liberdade que consideramos fundamental para a compreensão da emergência da ordem política moderna.

A partir da perspectiva que adotamos neste trabalho, também interrogamos o pensamento lefortiano em função dos princípios ético políticos que organizam o momento de fundação de uma determinada ordem política. Isto implica reconhecer que os

cidadãos de uma determinada comunidade política compartilham determinados valores que dão uma forma específica aos seus conflitos. Desta maneira, se poderíamos aceitar a imagem lefortiana da indeterminação como forma de representação da democracia, uma vez que esta se abre à inventividade dos movimentos sociais de contestação, por outro lado, não compartilharíamos a idéia de que a democracia não possui conteúdo e se constitui pelo estabelecimento de um lugar do poder vazio. Na verdade, poderíamos pensar que o princípio ético político que organiza o momento fundacional atribui um conteúdo específico à esta ordem social e política ocupando, desta forma, o lugar do poder. É este princípio ético político, estruturado como verdadeiro princípio civilizatório, que articula a unidade entre as diferentes esferas da vida social que Lefort, em linguagem weberiana, descreve a partir de seu processo de desmembramento na modernidade.

Sabemos dos riscos envolvidos na opção que realizamos para o desenvolvimento deste trabalho. Como advertimos anteriormente, não se encontrará nele uma análise exaustiva dos autores e temas aqui envolvidos. Esperamos, no entanto, ter contribuído para estimular um possível caminho de reflexão em relação às questões por ele suscitadas. Nos movimentos que culminaram em 1848, republicanismo e socialismo foram decisivamente separados e suas histórias foram lançadas para lados diferentes. Neste trabalho, procuramos contar parte da história deste divórcio, ao mesmo tempo em que indicamos um possível caminho de reconciliação. No entanto, uma mais rica síntese entre as possíveis relações entre republicanismo e socialismo espera ainda por elaboração.

Referências

ABENSOUR, Miguel. "Reflexões sobre as duas interpretações do Totalitarismo em C. Lefort". *Kriterion*, no. 90, (1994): pg. 83-125.

_____. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Belo Horizonte: ed. da UFMG, 1999.

ALLEN, Michael. "Hegel between non-domination and expressive freedom: capabilities, perspectives, democracy". *Philosophy and social criticism*, vol. 32, no. 4 (2006): pg. 493-512.

APPLEBY, Joyce. "Republicanism and Ideology". *American Quarterly*, vol. 37, no. 4, (1985): p. 461-473.

ARATO, Andrew. "Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil". In: AVRITZER, Leonardo (org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

_____. "Lefort, the Philosopher of 1989", *Constellations* vol. 19, no. 1 (2012): pg. 23-29.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

AVINERI, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press: 1971.

_____. *Hegel's Theory of the modern State*. London: Cambridge University Press, 1972.

BAYLIN, Bernard. *As origens ideológicas da Revolução Americana*. Bauru: EDUSC, 2003.

BENHABIB, Seyla. "Obligations, contracts and exchanges". In: PELCZYNSKI, Z.A. *The State and Civil Society. Studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

BERLIN, Isaiah. "Dois conceitos de liberdade". In: HARDY, H.; HAUSHEER, R. (orgs.). *Isaiah Berlin: estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. “Humanismo Cívico Hoje”. In: BIGNOTTO, N. (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

_____. “Problemas atuais da teoria republicana”. In: CARDOSO, Sérgio. *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004

_____. *Republicanismo e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: ed. da UFMG, 2006.

BLACKELL, Mark. “Lefort and the problem of Democratic Citizenship”, *Thesis Eleven* 87 (2006): pp. 51-62.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BOCK, G. “Civil discord in Machiavelli’s history Florentine”. In: BOCK, G.; VIROLI, M.; SKINNER, Quentin. (ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press: 1990.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 1999.

BRANDON, Robert. “Facts, Norms and Normative Facts: a reply to Habermas”, *European Journal of Philosophy* 8 (2000): pg. 356-374.

BRECKMAN, Warren. *Marx, the young hegelians and the Origins of Radical Social Theory: detroning the self*. Cambridge, Cambridge University Press: 1999.

_____. “Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the return of religion”. *New German Critique*, no. 94 (2005): pg. 72-105.

_____. “Lefort and the Symbolic Dimension”, *Constellations*, vol. 19, no. 1 (2012): p. 30-36.

BUTTLE, Nicholas. “Republican Constitutionalism: a roman ideal”. *The Journal of political Philosophy*. Vol. 9, no. 3, (2001): pg. 331-349.

CARDOSO, Sérgio. “Que república? Notas sobre a tradição do governo misto”. In: BIGNOTTO, N. (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

CHITTY, Andrew; MC IVOR, Martin. (eds). *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. New York, Palgrave: 2009.

DAGGER, Richard. *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*. New York: Oxford University Press, 1997.

ENDERLE, Rubens. "Apresentação". In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

FEUERBACH, Ludwig. "Teses provisórias para a reforma da filosofia". In: *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa, Edições 70: s.d.

FINE, Robert. "An Unfinished Project: Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right". In: CHITTY, Andrew; MC IVOR, Martin. (eds). *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. New York: Palgrave, 2009.

FLYNN, Bernard. "Lefort as Phenomenologist of the Political", *Constellations* 19, no. 1 (2012): pp. 16-22.

FURET, François. *Marx et la révolution française*. Paris: Editions Flammarion, 1986.

GARO, Isabelle. "Hegel, Marx et la critique du libéralisme", *Actuel Marx*, Paris, setembro de 2001.

GEENENS, Raf. "Democracy, human rights and history: reading Lefort", *European Journal of Political Theory* 7 (2008): pp. 269-286.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GUIMARÃES, Juarez. *Democracia e Marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã, 1999.

HABERMAS, Jürgen. "Três Modelos Normativos de Democracia". *Lua Nova* no. 36, (1995): p. 39-53.

HANKINS, James (ed.). *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HARTZ, Louis. *The Liberal tradition in America: an interpretation of American Political thought since the revolution*. 2a. ed. San Diego: Harcourt Brace, 1991.

HASTINGS-KING, Stephen. "On the Marxist Imaginary and the Problem of Practice: Socialisme ou Barbarie 1952-56". *Thesis Eleven* 49 (1997): pg. 69-84.

HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. Edited by Allen Wood, New York: Cambridge University Press, 1991.

_____. *O sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

- _____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Editora Vozes/São Francisco: São Paulo, 2008.
- HERZOG, Don. "Some Questions for Republicans", *Political Theory* 14, vol. 3 (1986): pg. 473-493.
- HONOHAN, Iseult. *Civic Republicanism*. New York: Routledge, 2002.
- HYPPOLITE, Jean. *Étude sur Hegel et Marx*. Paris: Éditions Marcel Riviere, 1965.
- _____. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- ILTING, K-H. "Hegel's concept of the State and Marx's early critique". In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society. Studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- INGRAM, James. "The politics of Claude Lefort's political: between liberalism and radical democracy", *Thesis eleven*, no. 87 (2006): pp. 33-50.
- INWOOD, M. J.. "Hegel, Plato and Greek *Sittlichkeit*". In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society. Studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ISAAC, J.C.. "Republicanism vs. Liberalism? A reconsideration", *History of Political Thought* 9 (1988): pp. 349-377.
- JAINCHIL, Andrew; MOYN, Samuel. "French democracy between Totalitarianism and Solidarity: Pierre Rosanvallon and Revisionist Historiography". *Journal of Modern History* 76 (2004): pg. 107-154.
- JENNINGS, Jeremy. "The return of the Political? New French Journals in the history of Political Thought". *History of Political Thought* 18 (1997): pg. 148-156.
- KAUFMAN, Alexander. "Community and Indigence: a Hegelian Perspective on Aid to the Poor". *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, no. 1 (1997): pg. 69-92.
- KYMLICKA, Will. "Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies". In: ALLEN, Anita; REGAN, Milton (eds.). *Debating Democracy's Discontent*. Oxford: Oxford University, 1998.
- LACASCADE, Jean-Louis. *Les métamorphoses du jeune Marx*. Paris, Presses Universitaire de France: 2002.

LARMORE, Charles. "The Moral Basis of Political Liberalism", *The Journal of Philosophy* 96 (1999): p. 599-621.

_____. "A critique of Philip Pettit's republicanism". *Philosophical Issues*, vol. 11, (2001): pg. 229-243.

_____. "Liberal and republican conceptions of Freedom". *Critical Review of International Social & Political Philosophy*, vol. 6, no. 1, (2003): pg. 96-119.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. These presentee devant L'Universite de Paris I, 1972.

_____. "La Contradiction de Trotsky". In *Éléments d'une critique de la bureacratie*. Editions Gallimard Paris: 1979.

_____. "Le proletariát et sa direction". In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Gallimard, Paris: 1977.

_____. "Organisation et parti". In " *Éléments d'une critique da la bureaucratie*". Gallimard, Paris: 1977.

_____. "Qu'est-ce que la bureaucratie?" In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Gallimard, Paris: 1977.

_____. "La Degrádation Idéologique du marxisme". In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Gallimard, Paris: 1977.

_____. *Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. *As formas da história. Ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. "O nome de Um". In: LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntaria*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *A invenção democrática. Os limites do Totalitarismo*. São Paulo, Brasiliense: 1987.

_____. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Le Temps Présent*, Paris: Bellin, 2007.

LEVIN, Michael. *Marx, Engels and liberal democracy*. New York: St. Martin Press, 1989.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

LOWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis, Vozes: 2002.

LYNCH, Christian. "A democracia como problema: Pierre Rosanvallon e a escola francesa do político". In: ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

MARX, Karl. "Leading Article in No. 179 of Kolnische Zeitung". In: *Selected Works*. Vol. I, New York, International Publishers: 1972.

_____. "Debates on the freedom press". In: *Selected works*. Vol. I, New York: International Publishers, 1972.

_____. "In Connection with the article Failures of the liberal opposition in Hanover". In: *Selected Works*. Vol. I, New York: International Publishers, 1972.

_____. "Debates on the Law on Thefts of Wood". In: *Selected Works*. Vol. I, New York: International Publishers, 1972.

_____. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1986.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo: 2005.

_____. "Crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução". In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo: 2005.

_____. "Carta a Ruge". In: *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. "Glosas críticas ao artigo o rei da Prússia e a reforma social". In: *Lutas de classe na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2006.

MAYNOR, John. "Another instrumental republican approach?". *European Journal of Political Theory*, vol 1, no. 1 (2002): pg. 71-89.

_____. "Factions and Diversity: a republican dilemma". Disponível em www.psa.ac.uk/cps/1999/maynor.pdf

MCCARNEY, Joseph. "The Entire Mistery: Marx's Understanding of Hegel". In: CHITTY, Andrew; MC IVOR, Martin. (eds). *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. New York, Palgrave: 2009.

MCCORMICK, J.P.. "Machiavelli against republicanism". *Political theory* 31, (2003): p. 615-643.

MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990

- MERCIER-JOSA, Solange. *Pour lire Hegel et Marx*. Editions Sociales, Paris: 1980.
- _____. “Marx, o político e o social”. *Crítica Marxista* 6 (1998): pg. 7-21.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética. Col. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *Em torno do marxismo*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1984.
- _____. *Marxismo e filosofia*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1984.
- _____. “Nota sobre Maquiavel”. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MITCHELL, Annie. “A Liberal Republican “Cato””. *American Journal of Political Science* 48 (2004): p. 588-603.
- MOGGACH, Douglas. *Hegelianismo, Republicanismo, Modernidade*. Porto Alegre: Ed. da PUCRS, 2010.
- MULLER, Marcos Lutz. “A gênese conceitual do Estado Ético”. *Revista de Filosofia Política, Nova Série* 2, (1998): pg. 9-53.
- _____. “O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”. In: DOMINGUES, Ivan; MARGUTTI, Paulo Roberto; DUARTE, Rodrigo. (orgs.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- NADON, Christopher. “Aristotle and the Republican Paradigm: A reconsideration of Pocock's *Machiavellian Moment*”, *Review of Politics* 58, v. 4 (1996): pp. 677-699.
- NASSTROM, Sofia. “Representative Democracy as Tautology: Ankersmit and Lefort on Representation”, *European Journal of Political Theory* 5 (2006): pp. 321-342.
- NEDERMAN, Cary J. “Rhetoric, reason and republic: republicanism – ancient, medieval and modern”. In: HANKINS, James (ed.). *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- NEWMAN, Saul. “The Place of Power in Political Discourse”, *International Political Science Review*, 25,2 (2004): p. 138-156.
- NICGORSKI, Walter. “Cicero's focus: from the best regime to the model statesmen”. *Political Theory* 19 (1991): 230-251.
- PALONEN, Kari. “Liberty is too precious a concept to be left to the Liberals”. *Finish Yearbook of Political Thought*, 2 (1998): p. 243-260.

PATTEN, Allen. "The republican critique of liberalism". *British Journal of Political Science*, vol. 26, no.1, (1996): pg. 25-44.

_____. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PELCZYNSKI, Z. A.. "The significance of Hegel's separation of the State and Civil Society". In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society. Studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

PETTIT, P. "Freedom as antipower". *Ethics*, vol. 106, no.3, (1996): pg. 576-604.

_____. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. "Reworking Sandel's Republicanism". *The Journal of Philosophy*, vol. 95, no. 2, (1998): p. 73-96.

_____. "Keeping Republican Freedom Simple". *Political Theory*, vol. 30, no. 3, (2002): pg. 339-356.

_____. "Liberty and Leviatã". *Politics, Philosophy and Economics* (4), (2005): pg. 131-151.

_____. *Teoria da Liberdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

POGREBINSCHII, Thamy. *O Enigma do Político*. São Paulo, Civilização Brasileira: 2010.

POCOCK, John. *El Momento Maquiavélico: El Pensamiento Florentino y la Tradición Republicana Atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002.

POLTIER, Hughes. *Claude Lefort: la decouverte du politique*. Paris: Editions Michalon, 1997.

_____. *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*. Genève: Labor et Fides, 1998.

QUADAGNO, Jill; STREET, Debra. "Ideology and public policy: antistatism in American Welfare State transformation". *The Journal of Policy History*, vol. 17, no. 1, (2005): pg. 52-71.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Rio de Janeiro: Ática, 2000.

RODGERS, Daniel. "Republicanism: the career of a concept". *The Journal of American History*, 79, (1992): pg. 11-38.

ROGERS, Melvin. "Republican confusion and liberal clarification". *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34, no. 7, (2008): pg. 799-824.

ROSANVALLON, Pierre. "La historia de la palabra democracia em la época moderna", *Estudios Políticos* 28 (2006): pp. 9-28.

_____. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

_____. "The test of the Political: a conversation with Claude Lefort", *Constellations* 19 (2012): pp. 4-15.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008,

SABINE, George. *História das Idéias Políticas*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

SANDEL, Michael. "The Procedural Republic and Unencumbered Self". *Political Theory* 12, no. 1 (1984) p. 81-96.

_____. "On republicanism and liberalism". *The Harvard Review of Philosophy*, (1996), pg. 66-76.

SILVA, Ricardo. "Liberdade e lei no neorepublicanismo de Skinner e Pettit". *Lua Nova*, 74, (2008): pg. 151-194.

SKINNER, Quentin. "Pre-humanist origins of Republican Ideals". In: BOCK, G.; VIROLI, M.; SKINNER, Quentin. (ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press: 1990.

_____. *A liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

_____. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. "Rethinking Political Liberty". *History Workshop Journal*, vol. 61, no. 1, (2006): pg. 156-170.

_____. "La teoria evolutiva de la libertad de Thomas Hobbes". *Revista de estudios políticos*. 134. (2007): pg. 35-69.

_____. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

SPITZ, Jean-Fabien. *La Liberté Politique*. Paris: PUF, 1995a.

_____. "Le Republicanisme: une troisième voie entre libéralisme et communautarisme?". *Le Banquet*, no. 7, (1995b): pg. 1-17.

SULLIVAN, Vickie. "Machiavelli's Momentary "Machiavellian Moment": a reconsideration of Pocock's treatment of the Discourses", *Political Theory* 20, v. 2 (1992): p. 309-318.

TAYLOR, Charles. "Propósitos entrelaçados: o debate liberal comunitário". In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000a.

_____. "Invocar a sociedade civil". In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000b.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

TEXIER, Jacques. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Editora da UnB, Brasília: 1982.

VIROLI, Maurizio. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. São Paulo: É realizações Editora, 2011.

WALDRON, Jeremy. "Theoretical Foundations of Liberalism", *Philosophical Quarterly* 37 (1987): p. 127-150.

WALLACE, Robert M. "How Hegel Reconciles Private Freedom with Citizenship". *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 4 (1999): pp. 419-433.

WEYMANS, Win. "Defending Democracy's Symbolic Dimension: a Lefortian critique of Arendt's Marxist Assumptions". *Constellations* 19, no. 1, (2012): pp. 63-80.

_____. "Freedom through Political Representation: Lefort, Gauchet and Rosanvallon on the relationship between state and society", *European Journal of Political Theory* 4 (2005): pp. 263-282.

WOOD, Allen. "Introduction". In: HEGEL, G.W.F. *Elements of the philosophy of right*. Edited by Allen Wood, New York:Cambridge University Press, 1991.

WOOD, Gordon. *La revolución Norte Americana*. Madri: Grupo Editorial Random House Mandadori, 2003.