

FILOSOFIA POLÍTICA: DE HOBBS A MARX*

Manfredo Araújo de Oliveira

INTRODUÇÃO

A reflexão política, elaborada no Ocidente na modernidade, emergiu numa sociedade em profunda transformação. Era um mundo novo, que surgia, isto é, estava emergindo uma nova objetividade enquanto configuração específica da mediação entre o homem e a alteridade, ou seja, entre o homem e a natureza através da produção, entre o homem indivíduo e os outros homens através do conjunto de relações intersubjetivas vigentes nas comunidades históricas concretas, produção e inter-ação que, em última análise, se radicam na aceitação implícita de uma certa interpretação do sentido da totalidade da experiência humana. A reflexão política moderna emerge, portanto, de uma nova configuração da realidade humana e é a partir deste seu "contexto" que podemos entender a transformação profunda que ela significou em relação ao pensamento político clássico, como também as questões que dela provêm para nossa reflexão hoje(1). Enquanto reflexão, ela se situa no nível da interpretação de sentido, que no novo contexto se faz a partir de novas matrizes, isto é, a partir de um horizonte novo de saber que constitui um sistema categorial interpretativo diferente a partir de onde a nova realidade política é elevada ao nível do conceito. Em que consistiu esta mudança no horizonte do pensamento político? Qual propriamente a novidade do saber político moderno e pós-moderno, que ele gerou?

I

a) Emergência da subjetividade e da história

Partimos da compreensão do homem como um sujeito-no-mun-

* Trabalho apresentado no Seminário A questão do poder, Faculdade de Filosofia de Fortaleza (Inst. de Ciências Religiosas), outubro de 1984.

do, fundamentalmente inserido numa objetividade, numa comunidade histórica, que o condiciona e é por ele condicionada, homem que é unidade de teoria e práxis. O conhecimento se revela, neste contexto, como um modo de ser do homem no mundo, como um momento do processo através do qual o homem, criando o mundo, gera a si mesmo como sujeito histórico. Como o homem, o conhecimento não é pura passividade, mas um ato de um sujeito que situa dados dentro de um contexto de sentido do todo de sua realidade. Conhecer é, portanto, o ato através do qual o sujeito eleva o dado ao nível do sentido, a partir de onde tudo o que é conhecido recebe sua determinação. O sentido de cada realidade particular emerge assim num campo de referência a partir de onde ela manifesta sua significação. A realidade singular é conhecida na medida em que recebe uma determinação a partir de um todo de sentido, que normalmente está implícito. Ora, a tarefa da filosofia é, em primeiro lugar, tematizar o todo de sentido a partir de onde ocorre a determinação.

A passagem do pensamento clássico para o pensamento moderno significa, em primeiro lugar, uma transformação do horizonte de pensamento, ou seja, do todo de sentido a partir de onde os diferentes objetos de conhecimento recebem sua determinação. A passagem do pensamento clássico, grego e medieval, para o pensamento moderno significa a passagem de um horizonte cosmocêntrico-objetal para um horizonte antropocêntrico-subjetal, e é a partir desta passagem que poderemos compreender as transformações de fundo na reflexão política moderna.

Quando afirmamos que o pensamento clássico se situa num horizonte cosmocêntrico-objetal pretendemos dizer que o centro de gravidade deste pensamento, o modelo de ser a partir de onde tudo recebe seu sentido é a *ordem imutável* do todo entendido como "cosmos" (2). O grego, no princípio de nossa cultura, interpreta o real como "kosmos", isto é, como um todo ordenado, como *ordem*, em contraposição à desordem, à indeterminação, ao caos, o que significa que as coisas não são disparatadas, mas se encontram num relacionamento unitário e a tarefa do pensamento consiste em tematizar esta ordem, que é fundamento da ação e do conhecimento do homem. A "fisiologia", como primeira etapa do pensamento ocidental, foi o empenho de tematização deste Todo, o qual recebeu diferentes denominações, que foram tentativas de dar uma imagem sensível da totalidade. A fisiologia pergunta apenas pelo Todo e não ainda pelas regiões dos diferentes entes em sua estrutura regional dentro do Todo. Esta pergunta pelos diferentes entes em sua estrutura vai ser a tarefa da metafísica,

que foi precedida pela crise levantada pela sofística. No pensamento fisiológico, há uma primazia do todo em relação ao indivíduo, pois ele só é através do Todo. Sobre este Todo o indivíduo não tem domínio, mas antes a ele pertence. A sofística significou a reação do indivíduo contra esta primazia do Todo: para a sofística é só o singular que existe e seu sentido é dado pelo indivíduo. O Todo desaparece no pensamento. O Fundamento, pois, do conhecer e do agir humanos é o próprio arbítrio do indivíduo. A metafísica vai significar um enorme esforço para salvar a normatividade do conhecer e do agir humanos, o que ela vai fazer através do levantamento da questão da essência(3).

Que é a essência? É a configuração permanente de uma coisa, que se se conserva através de todas as mudanças. Conhecer algo é conhecer sua essência, isto é, não o mutável, não o passageiro, mas a determinação permanente que indica o lugar que ela ocupa no Todo imutável da realidade. Ora, as essências são os paradigmas das coisas, onde se pode medir se um existente realmente é a realização desta essência. Assim, existe uma essência do Estado, a partir de onde são avaliáveis as diversas experiências políticas. Isto significa que o pensamento clássico interpreta o real a partir de uma diferença fundamental, que com M. Müller(4), podemos denominar a *diferença eidética*, ou seja, a diferença entre *normatividade* e *facticidade*, entre essência e fato. Existe, por exemplo, uma essência do homem que somos capazes de conhecer pela razão e a qual para nós se revela como uma *norma* do ser que, conscientemente, temos de ser. A essência indica o lugar que um ente ocupa no todo da realidade. Neste sentido, o agir humano é normado por este todo e ele significa o processo através do qual o homem assume, por sua decisão, o lugar que lhe compete neste todo. O homem, como ser racional e livre, deve constituir, no seu nível de ser, a ordem do todo e reconstituir esta ordem onde ela foi destruída. Não há para o homem realização possível de seu ser fora desta ordem imutável que, uma vez para sempre, determina o lugar que ele deve ocupar no todo do ser. Todo agir do homem encontra, na ordem cósmica, seu fundamento derradeiro. Assim se revela o horizonte último do pensamento político clássico: é o esforço para explicitar o fundamento racional da organização da convivência humana, a qual é entendida como o lugar onde o homem se faz homem. A ordem da polis vai se exprimir como lei, mas esta por sua vez se radica no cosmos, enquanto ordem imutável. É por isto que o tema central da filosofia política clássica é a *justiça*, ou seja, a maneira racional da organização da convivência humana. A lei humana, ou seja, a ordem humana, deve conformar-se à ordem cósmica. Este ato histórico dos gregos foi

um ato de constituição do pensamento social e político do ocidente. A partir de então este pensamento será a busca da norma racional, que permite ao homem ultrapassar a violência fática e constituir uma convivência que seja a expressão da ordem cósmica universal. A tematização da norma enquanto universal era condição de possibilidade de superação de todo e qualquer individualismo e subjetivismo e, portanto, condição de possibilidade do estabelecimento de uma comunidade humana, que expressa o ser do homem enquanto tal. Neste sentido, o pensamento político clássico pretendia superar a arbitrariedade da individualidade e descobrir um espaço intersubjetivo que legitimava a organização da vida humana. Vida digna do homem, para este pensamento, é sinônimo de práxis segundo a razão, isto é, vida fundada numa normatividade intersubjetiva, que, por sua vez, é a articulação, na ordem do humano, da ordem universal do cosmos. É só quando o homem se orienta de acordo com esta normatividade que ele atinge a atualização das suas possibilidades e, assim, chega à *salvação*, entendida como atividade justa e totalmente harmonizada do homem em relação ao mundo e a si mesmo. Isto pressupõe que o homem já não está sempre em seu ser, mas deve chegar até ele, ou seja, a existência do homem não é imediata, mas sempre mediação. O homem deve gerar-se e Aristóteles(5) conhece dois tipos de atividades através das quais o homem efetiva a mediação do seu ser: a) atividades *instrumentais* — são todas aquelas atividades que não existem em função de si mesmas, mas em função daquilo que executam para o homem em sua luta pela vida, em sua resistência à natureza, ou seja, numa palavra, pelo contributo que elas podem dar à obra de transformação e dominação da natureza pelo homem; b) atividades *autárquicas* — são todas aquelas que existem em função de si mesmas, que têm um fim em si mesmas, através das quais o homem é um ser autárquico. Entre todas estas obras, ocupa lugar central, para Aristóteles, a atividade política, que é a construção da vida comunitária enquanto comunidade de cidadãos livres. A polis não existe em função de algo fora de si, mas em função de si mesma, ou seja, ela é a auto-realização do homem enquanto tal e este é o seu sentido. Aristóteles entende a práxis do homem como o processo através do qual o homem em potência se torna homem em ato, portanto, atualização da natureza, que é o conjunto de possibilidades e disposições de um ente. Ora, o específico da vida política é, precisamente, a atualização da natureza do homem. O homem é aquele ente que só na cidade encontra seu ser, na medida em que a razão de ser da polis é a atualização da liberdade do homem. O fim da polis é ser a realização da comunidade de homens livres. Há aqui uma concepção não instrumental do estado, mas o político é o próprio homem em sua atualização(6). O Estado é entendido

como ser do homem, enérgueia, atualização suprema das possibilidades do homem. Este modelo de pensamento político constitui o fundo a partir de onde, durante séculos, o ocidente elaborou suas reflexões políticas. A modernidade significa, então, o longo processo de transformação deste horizonte de pensamento que, a partir de muitas razões, se elaborou no ocidente desde o fim da Idade Média, tornando-se a tendência imanente de todo o pensamento dos séculos subsequentes até encontrar explicitação plena no pensamento de Kant.

Trata-se, portanto, da passagem de um horizonte cosmocêntrico-objetual para um horizonte antropocêntrico-subjetual. Isto significa, em primeiro lugar, uma mudança no centro de gravidade do pensamento: de agora em diante, o modelo de ser a partir de onde tudo é pensável não é mais o "kosmos" imutável, mas o próprio homem enquanto subjetividade. Muda-se aqui radicalmente o quadro básico de referência de pensamento: o homem não se sente mais simplesmente como uma parte no grande Todo do "kosmos", entendido como ordem acabada, definida, mas se revela como algo radicalmente diferente de tudo mais, ou seja, se revela como subjetividade, como sujeito de seu conhecimento e de sua ação no mundo. Isto não significa que o único problema filosófico do homem seja o homem, mas antes que aqui se pensa e se age no horizonte de uma concepção antropocêntrica do real: o homem, enquanto subjetividade, é a fonte de sentido para tudo. No pensamento anterior, o homem entendia seu ser a partir de uma inserção na ordem objetiva, que constituía o real. Agora se parte de uma ruptura radical entre homem e mundo, espírito e realidade, sujeito e objeto, enquanto que na metafísica clássica, a pergunta central era pela essência das coisas, dos entes, aqui a pergunta central vai ser pelo homem que pensa, determina, dá sentido a tudo que ele encontra. O Homem, neste caso, se transforma em fundamento, precisamente em sujeito de tudo, em modelo, em horizonte apriorístico, dentro do qual ou à luz de que se faz a determinação de tudo. A subjetividade passa a constituir o ponto de referência implícito do agir teórico e prático do homem. Trata-se de uma compreensão do Todo, enquanto todo para o homem. O eixo da reflexão filosófica vai transferir-se: não é mais a ordem objetiva, que é objeto da reflexão filosófica, mas a subjetividade, a estrutura da subjetividade finita como constituidora da ordem. Só existe ordem de agora em diante a partir do homem, ou antes, é o homem que confere uma ordem ao caos de sua experiência fenomenal. Neste sentido, o homem, enquanto sujeito, é a base para a consideração de toda a realidade. O pensamento moderno se caracteriza assim como a tematização da referência de tudo ao homem e sua tendência é considerar ingênuo o pensamento

clássico em virtude de ele não ter sido capaz de tematizar esta experiencialidade fundamental. Esta reviravolta antropocêntrica vai provocar uma atitude radicalmente diferente do homem em relação aos cosmos: ele vai revelar-se agora como mundo do homem, isto é, não mais será visto como vestígio do divino, mas será reduzido a material da teoria e da ação manipuladora do homem que, de agora em diante, se sente "senhor do mundo". O homem se revela como sujeito do mundo, isto é, como ser que se possui a si mesmo e ao mundo, como auto-nomia. É a partir deste novo "fundamento", ou seja, do homem enquanto sujeito, que se vai pensar a realidade política dos tempos modernos. Para os antigos, o político é algo de ontológico, natural do homem: a polis é a própria auto-realização do homem como ser racional. O político é visto como um tipo de ser dentro da ordem cósmica universal. De agora em diante, o político não é um ser natural, mas um ser "produzido" pelo homem sujeito. O homem, o novo e único sujeito do mundo, é também o único e decisivo sujeito do político(7).

O traço fundamental do pensamento político que se gerou na modernidade e que perpassa todas as suas tentativas, embora não no mesmo grau, é que as conceituações e fins do político, como suas concretizações em instituições, são essencialmente referidas não mais à ordem cósmica, mas ao homem enquanto único sujeito do mundo. Trata-se, portanto, na modernidade, de uma "antropologização" radical de todo pensar, também do pensar político, que vai encontrar na tematização da pergunta transcendental na filosofia de Kant sua maior explicitação. Daí porque Kant vai poder dizer, com razão, que todas as perguntas da filosofia se reduzem à pergunta: que é o homem?(8).

O pensamento político moderno significa, portanto, a emergência da subjetividade como centro de gravidade a partir de onde o político é pensado. No entanto, a própria distinção entre o natural e o produzido, o construído, vai durante todo o pensamento político moderno chamar a atenção para certos elementos que conduzirão, no fim do período que examinemos, a uma nova ruptura de horizonte de pensamento: vai-se passar de um horizonte antropocêntrico-subjetal para um horizonte historiocêntrico-relacional, o que se vai explicitar com toda clareza a partir de Hegel(9). O horizonte historiocêntrico vai emergir de uma crítica à parcialidade de ambos os horizontes anteriores: de entrada, reconhece-se na reviravolta antropocêntrica um passo necessário, embora insuficiente do pensamento, uma vez que o antropocentrismo não é capaz de atingir a verdadeira dimensão da vida humana, ou seja, o próprio processo de auto-gestão, portanto, a história. Aqui emerge uma nova ótica de consideração da totalidade: não

mais a totalidade enquanto cosmos, nem também simplesmente a totalidade enquanto totalidade para a subjetividade, mas totalidade entendida enquanto processo histórico, a partir de onde a própria subjetividade deve ser pensada. A partir de Hegel, o pensamento ocidental efetua aquilo que poderíamos chamar a "reviravolta historiocêntrica" do pensamento ocidental. É nela que, de uma maneira definitiva, o eixo da reflexão filosófica passa da subjetividade para a história, enquanto relação entre subjetividade e objetividade. Se para o pensamento cosmocêntrico, o sentido se determina a partir da ordem cósmica e no pensamento antropocêntrico, a subjetividade é a instância doadora de sentido a tudo, na perspectiva historiocêntrica a história é a fonte de determinação do sentido: ela não é, portanto, o outro da razão, como no pensamento metafísico clássico, mas a revelação e a efetivação da razão, do sentido. Então, a história se vai transformar no horizonte a partir de onde tudo é pensado: homem, sociedade, cultura, política, Deus, etc. Neste sentido, a reflexão política vai experimentar também uma nova reviravolta: não é mais a subjetividade finita o centro a partir de onde tudo é pensado no político, mas a própria história enquanto revelação e efetivação da racionalidade. Para o pensamento grego, o agir político encontrava sua norma na ordem cósmica, na modernidade na autonomia do sujeito, na pós-modernidade na racionalidade imanente ao próprio processo histórico. O político é, pois, de agora em diante, pensando no momento do processo histórico enquanto revelação (polo subjetivo) e efetivação (polo objetivo) de um sentido fundamental.

b) Emergência de um novo tipo de saber

A metafísica clássica se constitui em Platão, através da distinção entre o conhecimento sensível e o conhecimento racional. O conhecimento sensível capta o singular, o fático, o casual, o mutável. Através do "noûs" o homem se ergue acima deste caos e capta o universal, o suprasensível, o normativo, a configuração permanente, ou seja, numa palavra, o "eidos", a essência. Captar a essência significa situar o ente no todo; então, a essência indica o lugar fundamental, a posição, a situação de algo no todo da realidade, entendida enquanto ordem cósmica. O específico da razão é situar qualquer realidade no seio da totalidade. Nesta visão vai consistir a suprema realização do ser humano, pois a compreensão é, segundo os gregos, a forma específica da realização da vida humana, através de que o homem se distingue radicalmente dos outros seres. A captação do sentido, a verdade é a forma de práxis especificamente humana, isto é, o interpretar o real

constitui a vitalidade própria do homem. O saber, o interpretar pertence ao ser do homem enquanto tal. Contudo, nem sempre está em jogo, expressamente, o humano enquanto tal. Isto ocorre, sobretudo, no saber a respeito da totalidade e de sua estruturação, quando o homem tematiza o todo, onde já sempre se encontra enraizado. Neste saber a única finalidade é o próprio saber, a verdade em si mesma. A contemplação da verdade emerge, assim, como a suprema realização do homem. O saber é, eminentemente, contemplativo, situacional. É nele que o homem se situa no todo e por ele encontra sua auto-realização. Pensar é, portanto, aqui, participar no Todo através de sua visão, de sua contemplação e tal saber é autárquico, isto é, ele tem um fim em si mesmo, que se justifica por si mesmo. É um saber através do qual o homem, ultrapassando sua própria contingência e particularidade, coincide com a raiz de tudo; é neste sentido que a teoria, no sentido aristotélico da palavra, é aquela atividade através do qual o homem atinge uma vida livre, soberana, plena de sentido.

A reviravolta antropocêntrica da modernidade vai fazer emergir, no ocidente, uma nova concepção de saber, na medida em que vai constituir, em contraposição a esta racionalidade contemplativa da tradição, uma nova racionalidade, a racionalidade instrumental(10). Nesta nova perspectiva, o saber tem uma outra significação na vida do homem, como também uma estruturação nova. Numa perspectiva cosmocêntrica, o saber é subordinado ao ser; o espírito humano, — que tematiza a ordem cósmica, está ele mesmo inserido, situado no Todo do Ser e dele recebe seu sentido. Com a reviravolta antropocêntrica, o pensamento, o saber, a consciência se destaca e se contrapõe ao Todo das coisas: emerge a radical separação entre sujeito e objeto, e pouco a pouco a subjetividade emerge como lugar de determinação do sentido de tudo. Sendo assim, o saber se vai entender cada vez mais como ato através do qual a subjetividade se impõe sobre o mundo objetivo; não se trata mais agora de contemplar as coisas em sua inserção na ordem cósmica, mas antes de possibilitar o senhorio da subjetividade sobre as coisas. Daí porque este saber não conhece mais propriamente coisas, isto é, entes cujo sentido se esclarece a partir de uma situação no todo, mas justamente transforma os entes do pensamento clássico em objetos, isto é, em algo para a subjetividade, sobre o que ela pode dispor. O saber deixa de ser a revelação do ser dos entes para se transformar num projeto de sua possível manipulação. Isto muda, por completo, a significação do saber na vida humana: antes o saber era uma atividade autárquica, que tinha valor em si mesma, cujo sentido não estava em algo fora dela mesma, mas se justificava por si mesma e por ela o homem attingia, em sua suprema forma, a au-

tarquia, a vida soberana. Agora, o saber adquire um caráter eminentemente instrumental, operatório: ele não tem sentido em si mesmo, mas está em função do processo de imposição do sujeito sobre o mundo. Neste sentido, ele se encontra intimamente ligado àquilo que chamamos de trabalho(11), ou seja, o saber se liga agora ao que poderíamos chamar a dimensão natural do homem. O homem se sabe envolvido no mundo da alteridade, no mundo do não-sujeito, no mundo da natureza. Como ser universal, ele se revela dependente da natureza o portador de necessidades naturais que precisam ser satisfeitas através de objetos naturais. Então, como todo ser vivo natural, ele trabalha para conservar a vida, ele intervém no mundo das coisas naturais para se apropriar delas. No entanto, o trabalho do homem é algo de novo no mundo dos vivos, pois o homem se posiciona diante da natureza como sujeito e a trabalha para transformá-la em algo adequado a seus fins. Pelo trabalho, o homem impõe seus fins à natureza e a faz, neste sentido, profundamente marcada por ele. O novo saber se compreende a si mesmo mediação neste processo de transformação dos objetos naturais em função do homem. Neste sentido, ele é uma atividade instrumental: ele se justifica pela contribuição que pode dar ao projeto manipulador do homem sobre a natureza. A ciência que surge na modernidade tem como objetivo conseguir informações que permitam ao homem alargar seu controle sobre a natureza. Trata-se, aqui, de um saber de caráter tecnológico, ou seja, um saber marcado e estruturado a partir do interesse técnico da dominação e da manipulação do não-humano(12). Esta perspectiva constitui para o saber moderno um novo quadro de referência a partir de onde a realidade é interpretada: ele constitui uma ótica nova, um novo contexto de sentido a partir de onde tudo é visto, pensado, determinado em sua significação. Poder-se-ia dizer que está em jogo aqui um processo de instrumentalização universal na medida em que tudo é determinado em sua significação a partir do "apriori instrumental", tecnológico. Isto vai ter conseqüências importantes tanto para a estruturação do saber político, como para a própria conceitualização do que seja o político.

O modelo moderno de saber, elaborado e experimentado, em primeiro lugar, no âmbito das ciências da natureza, aparecerá durante toda a época moderna, como paradigma a ser realizado também no campo das ciências do homem. Não se pode reduzir o pensamento político moderno a uma ciência empírica, que tenta aplicar ao nível do político a estrutura do saber científico-experimental, articulado no âmbito da ciência da natureza. Estamos, neste período, ainda em fase de transição, em que se faz filosofia política a partir de um horizonte novo, o antropocêntrico, como também já se tenta elaborar o saber

político a partir de um novo estatuto, o da racionalidade instrumental. Esta racionalidade faz aparecer o político numa ótica inteiramente diversa da tradicional: a polis para os gregos era algo ontológico, isto é, o próprio ser do homem em sua suprema realização. O político, neste sentido, se revela como uma configuração da vida comunitária, que tem sentido em si mesma e, assim, atinge sua realidade e sua verdade. O político era visto como uma estrutura fundamental do ser humano e o saber político o considerava na medida em que ele era uma contribuição para a humanização do homem.

Trata-se, portanto, de uma consideração do político a partir de uma "*racionalidade significativa*": a tarefa era tematizar o sentido imanente à realidade política, enquanto condição da humanidade do homem. Na ótica da nova ciência do político, seu sentido é outro: o político não revela mais um sentido absoluto, em si mesmo, mas um sentido *funcional*: ele se revela como um aparato ou instrumento de um grupo ou de uma determinada sociedade em função da regulação e ordenação da vida social. Neste sentido, o político deixa de ser uma atividade autárquica que possui sentido em si mesma, enquanto mediação de humanidade e se torna uma atividade instrumental em função de um fim que está além dela mesma(13). Numa palavra, ela tende a perder sua autonomia, seu sentido específico e a ser reduzida a outras dimensões do homem. Há aqui um deslocamento fundamental das perguntas do saber político: enquanto no saber tradicional, a pergunta se dirigia ao sentido da própria configuração da vida em comum, na perspectiva da mediação da humanidade do homem, agora a pergunta é de ordem instrumental: que função exerce o político na organização da vida em sociedade, como aperfeiçoar a execução desta função, ou seja, agora não se trata só de explicar o funcionamento da realidade social, mas como torná-la disponível à intervenção humana. A pergunta pela significação é substituída pela pergunta pelos meios. A partir de todas estas transformações, que marcaram profundamente o pensamento político moderno, duas questões que estão ligadas entre si se manifestam como centrais para este pensamento: a questão da *soberania* e a questão da *liberdade*. Teceremos algumas rápidas considerações a respeito.

II

a) A questão da natureza do poder — o problema da soberania

Os tempos modernos são tempo das rupturas entre sujeito e objeto,

homem e mundo, homem e Deus, etc. A modernidade se caracteriza pela emergência da subjetividade; o homem se volta sobre si e pensa tudo a partir de si. Liberdade significa aqui, em primeiro lugar, independência de uma ordem cósmica, que determina o ser e o agir do homem. O único fundamento do homem é agora ele mesmo, que se descobre em sua absoluta individualidade e dignidade. Se é assim, então não há uma ordem política natural prévia, que seja a suprema realização do homem, mas antes a questão do político surge ao homem moderno como aquela instância que é condição de possibilidade da própria sociabilidade da subjetividade(14). Portanto, a comunidade deixa de ser algo natural, para se tornar algo produzido pelo homem e a primeira pergunta neste contexto é a das condições de possibilidade da comunidade enquanto tal e esta é, precisamente, a pergunta pela soberania, que constitui tema central em toda a filosofia política moderna. O político aparece agora como aquela instância que transforma uma multidão de indivíduos isolados num corpo, numa comunidade. A soberania é vista como condição de possibilidade da unificação dos indivíduos, sem o que não se pode falar de comunidade. O soberano é, então, esta espécie de depositário comum, para onde confluem as vontades de todos os indivíduos. Tal visão a respeito da natureza do poder emerge a partir da nova objetividade construída pela modernidade: não há mais simplesmente, como na antiguidade grega, a passagem entre a vida familiar privada e a vida pública entendida como participação na construção da vida comum. A atividade política, na antiguidade clássica, foi entendida como o zelo pelo funcionamento do Todo. Neste sentido, o homem moderno perdeu sua "politicidade" original e se entende, em primeiro lugar, como ser inserido na sociedade, isto é, num contexto onde impera o arbítrio do indivíduo em busca da satisfação de suas necessidades.

O primeiro problema posto aqui é de como superar o isolamento do indivíduo que sozinho não consegue satisfazer suas necessidades e, portanto, como levá-lo a uma associação que lhe garanta segurança e comodidade. Não existindo mais sociabilidade natural, a associação pactual surge como modelo político por excelência: indivíduos, que buscam essencialmente seus próprios fins, são, através do pacto, inseridos numa totalidade que tem como finalidade sua preservação e a garantia da igualdade e da dignidade de todo homem. Isto significa a emergência do indivíduo enquanto tal na esfera do político, pois o político é pensado a partir do indivíduo como aquela instância que é capaz de garantir a individualidade do indivíduo, suprimindo ao mesmo tempo suas deficiências pela constituição do corpo intersubjetivo. Daí a afirmação de Hegel(15) de que o princípio do estado moderno

é o princípio da liberdade subjetiva, do querer individual. Sua necessidade é deduzida, em última análise, de um direito do indivíduo: o direito de conservar-se a si mesmo, que é uma consequência da própria concepção do homem como subjetividade, isto é, auto-posse. A saída de uma tal subjetividade de si mesma e a constituição de uma comunidade de subjetividades é mediada pela submissão de todas as subjetividades a uma vontade comum: neste sentido, o problema central do pensamento político moderno é o problema da própria constituição da sociabilidade humana; portanto, não o problema da configuração da cidade, que é a realização natural do homem, mas o problema da própria constituição da cidade, como associação de subjetividades. O poder emerge, assim, como condição de possibilidade da sociabilidade e politicidade humanas. De agora em diante, não se pode mais falar em sociedade e em comunidade sem referência ao poder, à soberania como sua condição de possibilidade. É, precisamente, neste contexto que a partir de Hobbes são elaboradas as diferentes versões da teoria do pacto de associação.

b) A questão da liberdade

A modernidade significou o retorno do homem a si mesmo e sua posição como ser radicalmente diferente de tudo mais. Em que consiste fundamentalmente esta diferença? Precisamente nisto, que o homem não se encontra completamente atrelado a uma ordem cósmica universal, que determina previamente seu ser e seu agir, mas é um ser que se possui a si mesmo. Neste sentido, a liberdade se tornou o programa fundamental da humanidade na modernidade. Já em 1670, no primeiro grande escrito da liberdade dos tempos modernos, Espinosa se empenha na defesa da liberação da superstição e da opressão política, mostrando que a liberdade não estorva nem o estado, nem a religião, mas pelo contrário, é o reconhecimento da liberdade que possibilita a verdade de ambas. Desde então, a liberdade se vai tornar tema central da filosofia política e Espinosa põe o problema da liberdade em íntima relação com o problema da soberania(16).

Também sua reflexão se faz a respeito da instauração do corpo político, que para ele não se realiza através de um pacto, mas através de uma distribuição proporcional de poder individual na busca da constituição do poder coletivo, portanto, da soberania. Ora, precisamente o que distingue uma força política de outra é a proporcionalidade estabelecida entre o poder soberano e os poderes individuais. Trata-se, aqui, acima de tudo, na classificação das forças políticas, de detectar

quando uma força política é mais livre do que outra. O critério fundamental para isto é a transcendência do poder soberano em relação aos poderes individuais, ou seja, uma cidade é tanto mais livre quanto menos o poder possa ser ocupado por um cidadão ou grupo de cidadãos. Aqui se manifesta com clareza a reviravolta do pensamento político em relação à tradição clássica: o tema fundamental não é, como na tradição, simplesmente a justiça, mas a *liberdade*, que é a causa última da instauração do político e, portanto, origem da atividade política. A liberdade se torna, assim, o horizonte a partir de onde se vai realizar a reflexão política dos tempos modernos. Examinaremos, rapidamente, sob este ponto de vista, a posição de três pensadores que ainda hoje exercem enorme influência em nossa reflexão política: Kant, Hegel e Marx.

1. KANT

A filosofia de Kant levou à explicitação plena a revolução antropocêntrica do pensamento moderno. A tarefa da filosofia, para ele, consiste no retorno transcendental à subjetividade finita como fundamento de possibilitação de todo conhecimento e de todo agir humanos. O homem aparece, aqui, como a instância doadora de sentido a tudo. Que é o homem, então, para Kant?

Em primeiro lugar, ser teórico, isto é, subjetividade, que transforma os estímulos do mundo em objetos do conhecimento, articulando assim o sentido do mundo. Deste modo, as potências cognoscitivas do homem dependem dos estímulos do mundo e sua função consiste em oferecer o horizonte de determinação destes dados. Enquanto tal, estão a serviço do dado, fora de si mesmas. Nem o entendimento nem a razão, na ordem da teoria, estão em si mesmos, pois fundamentalmente dependentes do outro de si. Por outro lado, a práxis, para Kant, significa o retorno da razão a si mesma, na medida em que o movimento circular entre racionalidade e sensibilidade, que caracterizou o nível da teoria, é substituído por um movimento linear da sensibilidade para a racionalidade. É o nível de práxis moral, que se realiza a libertação do homem para aquilo que lhe é próprio, ou seja, a liberdade entendida como autonomia. A característica fundamental da razão pura prática é que ela se determina unicamente a partir de si mesma, ou seja, independente dos impulsos da sensibilidade. Liberdade é, portanto, para Kant, essencialmente, auto-determinação, pura posse da razão por si mesma. É justamente nesta dimensão que emerge a dignidade do ser humano: enquanto ser racional e livre, ele é um

ser que se possui a si mesmo, por isto não pode nunca ser completamente possuído por outros, tratado como simples meio, mas é sempre fim em si mesmo. Sua vontade é lei para si mesmo, e por isto independência de tudo que não seja ele mesmo, autonomia pura. Nesta perspectiva, aparece o valor absoluto do homem como ser moral, isto é, como pessoa. O homem pertence ao reino da natureza e, neste sentido, é um ser condicionado, inserido num contexto de determinação universal. Mas é também um ser pertencente ao mundo noumenal, ao mundo da liberdade e da razão. É possível uma mediação entre natureza e liberdade, entre teoria e práxis? Esta é a questão fundamental da filosofia da história de Kant, que vai levantar a questão se é possível ver um sentido no curso histórico(17). A questão fundamental de Kant é saber se o homem conquista sua humanidade, ou seja, razão e liberdade e é neste contexto da história enquanto mediação entre natureza e liberdade que vai emergir o sentido do político para Kant, enquanto contribuição para a humanização do homem. Kant parte da *natureza* e nela encontra um fio condutor para a consideração da questão central da vida humana: sua realização como ser livre. Este fio condutor é a finalidade da natureza enquanto tal, sem a qual ela não pode ser pensada. Para Kant, a matéria, enquanto organizada, implica necessariamente o conceito de fim natural, assim que a natureza inteira é um sistema seguindo as regras dos fins. Ora, o fim último da natureza é o homem enquanto ser racional, isto é, enquanto ser dotado de uma causalidade teleológica, enquanto ser moral. O homem assim é o fim supremo da natureza, sem o qual seria impossível pensar a natureza como o sistema de fins subordinados uns aos outros. Aqui está o cerne da filosofia da história em Kant: a história é o processo teleológico através do qual a lei moral, como pura exigência inteligível, toma posse, pouco a pouco, do homem como ser empírico. A história emerge como um processo de moralização da realidade empírica da vida humana, através do qual o homem atinge razão e liberdade. Qual é a contribuição específica do político neste processo? A política para Kant não é a moralização da existência humana, mas sua tarefa consiste em criar as condições de possibilidade da realização do homem como ser racional e livre. Cabe ao político constituir o meio que tornará possível a efetivação da liberdade do homem. A meta da vida humana é a racionalização, ou seja, a efetivação da liberdade e isto é o fim supremo da natureza. Como a natureza leva o homem a seu fim supremo?

A natureza se serve do próprio antagonismo de forças, que caracteriza a existência humana. O homem, enquanto subjetividade, é marcado por uma dupla tendência: a tendência a socializar-se, pois só em

comum ele pode realizar suas disposições e a tendência a afirmar-se a si mesmo na auto-suficiência de sua subjetividade. Esta tendência provoca de tal modo a violência universal que ela acaba forçando os homens a superar este estado de liberdade selvagem em troca de uma liberdade baseada no direito. A grande tarefa da espécie humana, ou seja, a humanização do homem passa pelo estabelecimento de uma sociedade jurídico-civil, que administre o direito de modo universal, portanto, pelo estabelecimento de uma autoridade aceita por todos e que promova e garanta a vida em comum. A grande tarefa, portanto, da sociedade civil, ou do Estado, é garantir, através da autoridade, a liberdade do homem, tanto no nível interno das nações, como no nível externo das relações internacionais. A natureza só tem condições de desenvolver as disposições do homem à vida livre através do estabelecimento de uma constituição política. A conflitividade da existência é utilizada pela natureza para o estabelecimento de uma legalidade que deve abrir o verdadeiro espaço para a realização do homem, isto é, o espaço da moralização. Portanto, também em Kant, estão intimamente ligadas a questão da soberania e a questão da liberdade. Tendo situado o problema do político na perspectiva da história enquanto mediação da humanidade do homem, Kant vai abrir espaço para a reviravolta historiocêntrica do pensamento explicitamente realizada na filosofia hegeliana.

2. HEGEL

Hegel compreendeu que a grande tarefa da filosofia em seu tempo para pensar como unidade o que tinha constituído o centro de considerações de duas grandes épocas do pensamento ocidental: a *razão* que foi o cerne da reflexão da metafísica clássica e a *liberdade*, como o princípio da filosofia nos tempos modernos. Daí a sua definição da filosofia, que é uma consideração racional de tudo, como a ciência da liberdade(18). Para fazer isto, Hegel vai ter que romper com o pressuposto básico de todo o pensamento ocidental, isto é, o da contraposição entre razão e história. A história não é mais vista aqui como o outro da razão e por isto como um acontecer interminável de fatos. Não há mais o pressuposto básico do pensamento grego, que marcou todo o ocidente, ou seja, ser = imutabilidade, eternidade. Pelo contrário, o único pressuposto, diz Hegel, que o filósofo traz à consideração da história é o pensamento da razão, ou seja, que a razão domina o mundo, que a história mundial não é simplesmente um amontoado disparatado de ocorrências, mas é habitada por sentido, por razão, por um rumo que estrutura toda a história e permite à razão subjetiva de-

tectar nos acontecimentos um sentido radical em efetivação(19). Hegel procura superar dialeticamente as posturas cosmocêntrica e antropocêntrica a partir de uma crítica de sua parcialidade. Ele louva a reviravolta antropocêntrica dos tempos modernos, por ela ter feito emergir a subjetividade finita como mediação de sentido. Mas, para Hegel, a consideração que a filosofia moderna faz da subjetividade é parcial, pois não existe subjetividade pura, enquanto pura identidade consigo mesma. O homem não é posse direta e imediata de si, mas um feixe de relações e um processo através do qual ele conquista sua humanidade. A subjetividade se auto-gera gerando, com outras objetividades, um mundo objetivo, ou seja, a subjetividade chega a si mesma através das mediações, através do caminho indireto da construção do mundo intersubjetivo. A história é o imenso processo através do qual o homem se faz a si mesmo, através da construção de obras e da tomada de consciência de si enquanto compreensão das obras como suas realizações. Que está em jogo neste processo? Qual a significação da história? Para Hegel, a partir da reviravolta historiocêntrica, o sentido da história não está para além da história, mas é verdade da própria história, que nela emerge. Nas lições sobre a filosofia da História, Hegel define a história, então, como o “progresso na consciência da liberdade”(20). O homem não tem história, ele é história, ou seja, ele se faz na história e compreende o que faz; nesta perspectiva, a história é a revelação de um sentido, que se faz sempre mais claro, daí o progresso. Este sentido só pode ser pensado como a efetivação daquilo a partir de onde se torna possível pensar a própria existência do homem como superando o plano do puramente natural, ou seja, como liberdade. O sentido deixa de ser algo puramente formal, subjetivo; o próprio movimento relacional entre sujeito e objeto, que constitui o processo histórico, é dotado de uma força diretriz, de uma força interna, que se revela como liberdade. A filosofia emerge, aqui, como a memória da própria história, sua auto-consciência: é tarefa do filósofo detectar a racionalidade radical da história. A filosofia aparece, deste modo, como a radicalização de um momento essencial da história, que é a consciência, a reflexão através da qual é explicitada para o homem a significação, o sentido presente em seu agir histórico(21).

Hegel vê na liberdade a determinação do sentido radical do processo histórico, que é o movimento através do qual pela exteriorização, pela construção de um mundo objetivo, o homem medeia seu ser, precisamente quando nesta exteriorização, o homem chega a si, identificando-se com estas obras, vendo nelas obras suas, e não poderes estranhos, que o dominam. É neste sentido que a liberdade é o “Bei-sich-selbst-sein” (o estar junto a si) do homem, enquanto ser espiritual.

Ora, se a história se transformou no centro de gravidade do pensamento, é a partir da história que Hegel vai pensar o político, ele vai considerar as realizações econômicas, sociais e políticas à luz da racionalidade fundamental que perpassa a história, ou seja, à luz da problemática da efetivação da liberdade. Hegel pensa o político no contexto da problemática do Direito, que para ele é a liberdade realizada(22). Neste sentido, o tema da filosofia do Direito é o da realização da liberdade nas diferentes esferas da vida humana. A partir da estrutura fundamental do pensamento dialético, Hegel pensa a realização da liberdade em três níveis: a) no plano da universalidade abstrata do homem que, pela instituição jurídica é reconhecido como proprietário. Trata-se aqui do homem enquanto indivíduo livre. Temos, para Hegel, neste nível, o plano mais primitivo da efetivação da liberdade objetiva, ou seja, a efetivação da liberdade através do direito da propriedade e é neste nível que se situa, para Hegel, a teoria do direito natural moderno; b) mas o homem não se relaciona apenas com as coisas exteriores: ele é sujeito, isto é, relação a si enquanto ser moral. Este é o campo da efetivação da liberdade enquanto liberdade subjetiva, que é o grande princípio da filosofia de Kant; este é o nível da particularidade, que se caracteriza pela separação entre a liberdade subjetiva e o mundo exterior; c) por fim, atinge-se o contexto no qual o homem desde sempre está inserido em busca de sua realização: é o nível da universalidade concreta, da totalidade concreta da vida comunitária. Esta vida comunitária se desdobra em três momentos fundamentais; são estes três momentos totalidades, porém, integrados na totalidade maior, ou seja, família, sociedade civil e estado, o qual se revela, então, como a suprema efetivação da razão e da liberdade. Hegel define o estado como a "realidade da idéia ética". A idéia ética nada mais é do que a unidade dos dois momentos fundamentais: a existência imediata, objetiva, no ethos, no mundo dos costumes e das instituições e a existência mediata, subjetiva, na autoconsciência dos indivíduos. Este dois momentos constituem a realidade da idéia ética. Qual é a substância da eticidade? Para Hegel, como já vimos, é a liberdade. Tanto na ordem externa do mundo objetivo e natural criado pelo homem, como no mundo subjetivo de sua consciência; trata-se acima de tudo, da efetivação da liberdade. Então, nesta perspectiva, o estado emerge como aquela realidade na qual o indivíduo particular supera o mundo dos interesses particulares e se eleva a uma universalidade que, por sua vez, se tornou efetiva nas estruturas objetivas, isto é, nas leis e nas instituições.

Esta última concretização da liberdade, para Hegel, só é possível quando ocorre aquilo que para ele começou a acontecer no estado

moderno: a) de um lado, o extremo desenvolvimento do princípio da subjetividade. Trata-se aqui do reconhecimento do direito dos indivíduos e de seus interesses particulares. A liberdade só se pode realizar plenamente naquele contexto onde a pessoa, em sua absoluta singularidade, é respeitada e levada a um pleno desenvolvimento de si mesma; b) por outro lado, a pessoa deve superar sua particularidade e se reintegrada na substância universal. O específico do estado, para Hegel, enquanto efetivação da liberdade, é esta unificação entre o particular e o universal, entre subjetividade da pessoa e objetividade das instituições e das leis, numa palavra, entre liberdade subjetiva e liberdade objetiva, entre indivíduo e comunidade(23). Enquanto tal, o estado não é um ideal subjetivo a ser realizado, ele não se situa na ordem do dever-se, mas do ser, porém não enquanto realidade empírica, observável, mas enquanto entelêqueia, ou seja, enquanto sentido, que suporta a história humana. O que Hegel pretende, pensando o estado, é decifrar, na oportunidade do curso histórico, uma força plena de sentido, de razão, que se efetiva. Como diz B. Quelquejeu, o estado hegeliano nada mais é do que "a captação profunda do vetor sentido da história"(24).

3. MARX

Marx se situa no mesmo horizonte historicocêntrico aberto por Hegel, sendo contudo, seu grande crítico. O primeiro problema que se põe ao considerarmos o pensamento de Marx é a questão de como situá-lo. Pode-se dizer que, de certo modo, Marx questiona não só a filosofia política de Hegel, mas todo o pensamento ocidental, quando fala do político. Onde se situa o discurso político de Marx?

Para poder situá-lo com relação à tradição, retornamos a Hegel. Quando Hegel fala do político, ele de certo modo, retorna às origens do pensamento ocidental, vendo no político a presença de sentido, de razão. O político é visto, assim, como uma realização histórica e social do homem, através da qual o homem medeia seu ser. Qual é, para Hegel, a contribuição específica do político para a auto-realização do homem enquanto tal? Como vimos, o que, em princípio, está em jogo no político enquanto tal é a busca da unidade entre o particular e o universal, ou seja, entre a liberdade subjetiva do indivíduo, com seu saber individual e seus fins particulares, com a liberdade objetiva ou substancial na linguagem de Hegel, assim que o estado para ele é a realidade do querer substancial, ou seja, é aquela conciliação enquanto liberdade do indivíduo e da comunidade, de tal modo que por um

lado o indivíduo é plenamente respeitado em sua singularidade intocável, mas por outro lado, ele atinge sua objetividade, sua verdade, sua destinação na medida em que leva uma vida universal, isto é, se empenha, com outros sujeitos, na construção comum de um mundo que torne possível o mútuo reconhecimento da dignidade da liberdade. É neste sentido, enquanto conciliação do indivíduo e da comunidade, como concretização da liberdade, que o estado se revela como a suprema sociabilidade humana e assim como o fim último da vida histórica dos homens. Neste sentido, para Hegel, construir a história é construir o estado, enquanto construção de um espaço de reconhecimento universal. Se isto constitui a politicidade como dimensão, estrutura fundamental da vida humana, no entanto ela se faz realidade, se faz existência através de mediações, ou seja, através de uma instituição cuja finalidade específica é a realização do fim da vida política. É isto o que Hegel chama de o "estado político" propriamente dito, que enquanto tal é uma instituição entre outras, portanto, algo particular, instrumental, cuja função é a execução da politicidade original(25). A respeito do Estado político levanta-se a questão: realiza ele seu fim, ou seja, ele é instrumento da universalidade, ou antes, mascaramento de interesses particulares, que se apresentam como universais?

Aqui se situa, propriamente, a reflexão de Marx: seu grande mérito é, embora não tendo elaborado plenamente uma teoria do estado(26), ter conseguido mostrar que o estado de modo algum é realização dos interesses universais, mas antes o instrumento da classe dominante para impor os seus interesses a toda a sociedade na aparência da universalidade. Marx situa suas considerações do político na ótica de sua análise econômica das formações sociais: o estado não é o universal que se distingue da sociedade civil, mas ele reflete em si mesmo o estado das relações sociais, que se determinam a partir da base econômica. E neste sentido, ele emerge como um aparelho da classe dominante precisamente com a finalidade de reproduzir seu domínio. O cerne da doutrina política de Marx consiste em ver o poder político como o poder de uma classe organizada para oprimir outra classe. Enquanto que para Kant, o político é condição de auto-realização do humano como ser livre, para Hegel, é a efetivação da liberdade, para Marx, o político é negação da liberdade do homem enquanto instrumento de opressão, que tem suas raízes nas relações de produção.

As forças políticas concretas podem ser empiricamente bastante variadas, o político, no entanto, é sempre o mesmo: ditadura da classe dominante, pois o estado é sempre ditadura de classe. Marxistas e não

marxistas estão, em geral, de acordo na afirmação da falta, no pensamento de Marx, de uma teoria acabada do político(27). Isto pode ser entendido de diferentes modos: o primeiro deles seria afirmar que as considerações feitas por Marx sobre o político precisam de uma elaboração maior uma vez que Marx apenas esboçou afirmações sobre o político ou mesmo talvez apenas pôs os fundamentos a partir de onde deveria elaborar uma teoria do político. Outros vão muito mais longe: Marx teria perdido, através de suas justas análises sobre o político como instrumento, o sentido do político enquanto tal. Ele teria reduzido o político a uma fase no processo histórico de auto-gênese do homem, destinado a desaparecer quando fosse eliminada a causa radical da alienação humana. O político não seria mais uma estrutura fundamental da existência, mas algo destinado a desaparecer quando o homem tivesse condições de assumir em suas mãos seu destino. Estas afirmações levantam questões graves não só em relação ao pensamento de Marx, mas à reflexão política enquanto tal. Que significa perder o sentido do político enquanto tal, enquanto estrutura da existência humana? Não implicaria esta perspectiva um retroceder a uma ilusão, que Marx desmascarou? A interpretação dada por K. Hartmann à filosofia de Hegel nos ajuda a explicitar o sentido latente nestas objeções(28).

Para Hartmann, toda a filosofia política de Hegel tenta responder a uma única pergunta: pode a liberdade ser objetiva? Ou ela é algo exclusivamente subjetivo, ligado ao mundo do sujeito, do indivíduo? A crítica que Hegel faz à filosofia transcendental de Kant e Fichte é, precisamente, por eles terem reduzido a liberdade a algo puramente formal, subjetivo. Pode-se dizer que a liberdade não é algo subjetivo, mas que a comunhão de liberdades individuais constitui algo ontológico especificamente novo em relação às individualidades? É possível pensar liberdade como sociabilidade plural? Todo o problema de Hegel está aqui, independentemente da solução que ele possa ter apresentado. Sua intenção é propor, dentro da ótica historicocêntrica, uma teoria ontológica do social, isto é, uma teoria que se recusa a pensar o social simplesmente a partir do indivíduo singular como o único real, mas que reconhece o caráter da realidade à sociabilidade enquanto tal, o que Hegel chamou de "Universal concreto". Isto muda completamente a perspectiva de pensar o problema da liberdade. Assim, por exemplo, Kant entendia a liberdade como autonomia, como auto-determinação do indivíduo, a partir da lei moral. A sociabilidade, para ele, não constitui uma esfera ontológica própria, mas é apenas um instrumento: ela se concretiza enquanto constituição jurídico-social, que institui uma comunhão entre liberdades singulares através da res-

trição de seu campo de atuação lá onde elas se chocam. A sociabilidade é pensada aqui apenas negativamente, enquanto limitação da liberdade individual. Ela não tem uma realidade em si mesma, não se pode falar ainda de um "Status" positivo da liberdade social.

No fundo, a crítica de Hegel à teoria moderna do pacto de associação se situa também aqui: ela não fala propriamente da natureza do estado, mas de sua gênese; o pacto apenas reproduz o interesse do indivíduo, portanto não atinge o verdadeiro Universal. Ou seja, com estas teorias, não se pode, em princípio fazer nenhuma afirmação positiva do social. O social não é, em si, uma realidade própria, mas ele é pensado a partir do indivíduo, como restrição do seu arbítrio. É isto o que se pode chamar um "nominalismo do social" no sentido de que não se reconhece o valor ontológico das estruturas, sua especificidade em relação ao indivíduo, que é considerado o único real. Ora, a tentativa de Hegel é, precisamente, de articular uma teoria das Instituições (estruturas) sociais enquanto unidades maiores do que o indivíduo, ou seja, de pensá-las como universais concretos, onde, portanto, se faria conciliação entre liberdade individual e liberdade social (comunitária). Hegel pensa a auto-determinação da vontade enquanto livre no objeto da vontade: este objeto pode ser uma coisa ou uma outra liberdade. Para Hegel, a segunda relação é superior à primeira, porque significa um chegar a si da liberdade através de uma outra liberdade. Ocorre que não existe só sociabilidade dual, inter-pessoal. Há outras formas de liberdade, precisamente as da sociabilidade institucional (estrutural), que significam exatamente a integração do indivíduo a uma Universalidade. O problema de Hegel consiste em determinar categorias capazes de pensar o "novo ontológico" da sociabilidade e é neste contexto que a dimensão do político emerge para ele como o mais alto grau destas totalidades, que são formas de liberdade, enquanto suas realizações institucionais. Pode-se questionar as interpretações concretas, que ele deu ao político; pode-se, inclusive, talvez dizer que ele usou muito mal aquela distinção muito importante entre o estado enquanto tal e o estado propriamente dito, dando assim margem às críticas de Marx; contudo permanece a questão de base: é possível uma teoria ontológica das estruturas sociais? Qual, então o sentido do político como estrutura da sociabilidade humana? Com que categorias podemos pensar a liberdade enquanto estrutura social? Não seria esta a questão fundamental de uma filosofia do político?

Tal questão, de modo algum, destrói a validade das análises marxistas, pois a questão sobre a politicidade como estrutura não torna inútil a análise indispensável do estado político, propriamente falando,

ou seja, da instituição que tem como tarefa executar os fins da política humana. A teoria marxiana do político reduz-se a um nominalismo do social, ou é possível também ler em Marx uma ontologia do social?

Contudo, mesmo que se afirme ter Marx uma visão ontológica do estrutural, não pensa ele o estrutural reducionisticamente, ou seja, como diz Habermas, ele não reduz o propriamente social ao econômico na medida em que pensa a interação humana a partir do padrão da produção enquanto relação homem-natureza?(29).

A tradição moderna e pós-moderna do pensamento político nos põe ainda hoje diante de questões fundamentais, para quem quer elevar seu próprio tempo ao nível do conceito, para falar com Hegel. Sem dúvida, em circunstâncias diferentes, as grandes questões levantadas por este pensamento ainda são, embora de modo diferente, as nossas questões: a questão da soberania, a questão da liberdade, a questão da ótica historicocêntrica e, por fim, a questão da articulação de uma reflexão sobre a sociabilidade política enquanto estrutura humana fundamental com a análise da função do estado em nossas sociedades.

NOTAS

- (1) Veja a respeito desta transformação: E. Voegelin, *Order and History*, 3 vol., Louisiana, 1957; *A nova ciência da política*, Brasília, 1979. J. Habermas, "Die Klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhaeltnis zur Sozialphilosophie" em: *Theorie und Praxis*, Neuwied am Rhein e Berlin, 1969, pág. 13 e ss. H.C. de Lima Vaz, *Antropologia e Direitos humanos* em: *Enc. com A Civ. Bra.* 1 (1978) 33-64.
- (2) Vj.: J. P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974; *As origens do pensamento grego*, São Paulo 1972. W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied, 1963. J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie*, vol. II, Freiburg, 1974, pág. 479 e ss. V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, Zuerich-Stuttgart, 1965.
- (3) Vj.: M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tuebingen, 1966.
- (4) Vj.: M. Mueller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964, sobretudo pág. 18 e ss.

- (5) Vj.: Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles* em: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, 1969, pág. 9 e ss. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-Muenchen, 1973.
- (6) Vj. a respeito: M. Mueller, *Philosophische Grundlagen der Politik* em: *Erfahrung und Geschichte. Grundzuege einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg-Muenchen, 1971, pág. 323-343.
- (7) Macpherson procurou mostrar como a concepção moderna do sujeito se liga a uma concepção individualista. Vj. a respeito: C. B. Macpherson, *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke*, Rio de Janeiro 1979.
- (8) I. Kant, *Log.* A 24, 25, 26, 27.
- (9) A respeito do pensamento de Hegel, como o lugar onde se realiza a reviravolta historiocêntrica vj.: H. C. de Lima Vaz, *Por que ler Hegel hoje?* em: *Boletim Seaf 1* (1982) 61-76, Belo Horizonte.
- (10) A respeito da "racionalidade instrumental" oculto a racionalidade, que ainda marca nosso contexto histórico vj.: M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vortragen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Frankfurt am Main, 1974. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* em: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, 1969, pág. 146 e ss. J. Ladrière, *Os desafios da racionalidade científica. O desafio da ciência e da tecnologia às culturas*, Petrópolis, 1979; *Filosofia e práxis científica*, Rio de Janeiro, 1978.
- (11) Vj.: J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"* em: op. cit. pág. 9-47.
- (12) Vj.: H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied e Berlin, 1967, sobretudo pág. 139 e ss.
- (13) Vj.: J. Habermas, *Verwissenschaftliche Politik und oeffentliche Meinung* em: op. cit. pág. 120 e ss. M. Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie* em: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Freiburg, 1974, pág. 235 e ss. W. Roed, *Rationalistisches Naturrecht und praktische Philosophie der Neuzeit* em: *ibid.* vol. I, Freiburg, 1972, pág. 269 e ss.
- (14) Vj. a respeito: B. de Jouvenel, *As origens do estado moderno*, Rio de Janeiro; G. Lebrun, *O que é o poder*, col. Primeiros Passos, São Paulo, 1981.
- (15) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955.

- (16) Vj.: M. Chauí, *Matemática, experiência e política em:* Almanaque (1979) e 30 e ss; *Política e profecia em:* Discurso 10 (1979) 111-159.
- (17) Vj.: G. Lebrun, *Une Eschatologie pour la Morale em:* Manuscrito 2 vol. II (1979) 43-65. Fco. J. Herrero, *Religión e história em Kant*, Madrid 1975. J. A. Gianotti, *Kant e o espaço da história universal em:* Discurso 10 (1979) 7-48.
- (18) G. W. F. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* 1830, e. F. Nicolin e O. Poeggeler, Hamburg 1959, § 384 A.
- (19) Vj.: H. C. de Lima Vaz, *Por que ler Hegel hoje?* op. cit. pg. 64.
- (20) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, pag. 63 (ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1955): "Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben".
- (21) G. W. F. Hegel, op. cit. pag. 28 e ss.
- (22) Vj.: S. Avineri, *Hegel's Theory of modern state*, Cambridge, 1972. K. H. Ilting, *Hegel diverso: le Filosofie del diritto del 1818 al 1831*, Bari, 1977. M. Riedel, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (ed.) 2 vol., Frankfurt am Main, 1975. B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Parjs, 1972. H. Ottmann, *Individuum un Gemeinschaft bei Hegel*, Band I: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin-New York, 1977. D. L. Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo 1983.
- (23) g. W. F. Hegel, *Grundlinien* op. cit. § 257 e ss.
- (24) B. Quelquejeu, op. cit. pag. 309.
- (25) A respeito desta fundamental distinção, não levada às últimas consequências no pensamento hegeliano vj.: G. W. F. Hegel, op. cit. § 257 e ss., 267, 269. K. Hartmann, *Politische Philosophie*, Freiburg-Muenchen, 1981, pag. 61 e ss.
- (26) Vj.: N. Bobbio, *Existe uma doutrina marxista do Estado?* em: *O marxismo e o estado*, Rio de Janeiro, 1979, pag. 13 e ss. Na mesma obra: E. Cerroni, *Existe uma ciência política marxista?*, pag. 55 e ss. L. Gruppi, *Tudo começou com Maquiavel. As concepções de Estado em Marx, Engels e Gramsci*, Porto Alegre 1980.
- (27) Vj.: M. Chauí, *Democracia e socialismo: participando do debate em: Cultura e democracia. O discurso competente e outras falas*, São Paulo 1980, pag. 111 e ss.
- (28) Vj.: K. Hartmann, *Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin, 1970; *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propaedeutik, Schellings Hegelkritik und Hegels Phaenomenologie des Geistes*, Berlin 1976; *Politische Philosophie*, op. cit.