

1 A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social

Na obra aristotélica, a “política” é parte da filosofia prática. Sua tradição se estende ainda sobre o limiar do século XIX,¹ somente com o historicismo ela foi rompida de maneira definitiva.² Sua fonte seca quanto mais a corrente filosófica vital é desviada para os canais das ciências particulares. Desde o final do século XVIII, as novas ciências sociais em formação, de um lado, e as disciplinas do direito público, de outro, dividem assim as águas da política clássica. Esse processo de ruptura do *corpus* da filosofia prática termina, por enquanto, com o estabelecimento da política segundo o padrão de uma ciência experimental moderna, que não tem muito mais em comum, à não ser o nome, com aquela antiga “política”. Ela

aparece completamente fora de moda ali onde ela ainda nos diz respeito. Com o início da modernidade, seu direito lhe foi contestado já no quadro da própria filosofia: quando Hobbes, na metade do século XVII, se ocupa da *mater, forme and power of commonwealth* [substância, forma e poder da república] não opera mais a “política” no sentido de Aristóteles, mas no sentido de uma *social philosophy* [filosofia social]. Ele renunciou de forma consequente à tradição clássica dois séculos antes que esta viesse a sucumbir completamente. Pois ele revolucionou o modo de pensar que foi introduzido na filosofia política por Maquiavel, de um lado, e More, de outro. A antiga política se tornou estranha para todos nós por três razões.

1. A política era compreendida como a doutrina da vida boa e justa; é a continuação da ética. Pois Aristóteles não via qualquer contraposição entre a constituição vigente nos *nomoi* e o *ethos* da vida civil; ao contrário, também a eficácia da ação não deveria ser separada do costume e da lei. Somente a *politeia* possibilita ao cidadão a vida boa; *zoon politikon* é, em geral, o homem que, para a realização de sua natureza, precisa da cidade.³ Em Kant, ao contrário, o comportamento ético de um indivíduo livre apenas internamente se diferencia claramente da legalidade de suas ações externas. E, da mesma maneira que a moralidade se separa da legalidade, ambas também se descolam novamente da política, que conserva um valor posicional bastante duvidoso na qualidade de perícia técnica de uma doutrina utilitarista de prudência.

1 Cf. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*; alem disso, Maier, *Die ältere deutsche Staats- und verwaltungslehre*.

2 Cf. Riedel, *Aristotlestradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, p.278 et seq.; id., *Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung de 19. Jh.*, p.41 et seq.; id., *Der Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, p.135 et seq.

3 Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*; *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, p.179; id., *Naturrecht bei Aristoteles*; *Rei Publica*; id., *Metaphysik und Politik*, p.9-179.

2. A antiga doutrina da política se relacionava exclusivamente com a práxis em um sentido estrito, isto é, grego. Ela não tem mais nada a ver com a *techné*, com a produção habilidosa de obras e com um domínio eficiente de tarefas objetivadoras. Em última instância, a política se orienta sempre pela instrução do caráter; não procede de maneira técnica nem pedagógica. Pelo contrário, para Hobbes, a máxima exposta por Bacon *scientia propter potentiam* já é uma evidência: a espécie humana deve à técnica os maiores avanços, mais precisamente, em primeiro lugar, à técnica política de instituição correta do Estado.

3. Aristóteles frisa que a política, a filosofia prática em geral, não pode ser medida em sua pretensão de conhecimento com os padrões estritos da ciência, de uma *epistēmē* apodítica. Pois seu objeto, o justo e o excelente, no contexto de uma práxis mutável e contingente, carece tanto de uma constância ontológica quanto de uma necessidade lógica. A capacidade da filosofia prática é a *phronēsis*, uma compreensão prudente da situação em que a tradição da política clássica se apoiou passando pela *prudentia* de Cícero até a *prudenz* de Burke. Contrariamente, Hobbes quer criar a política para o conhecimento da própria essência da justiça, a saber, leis e pactos. Essa afirmação já decore do ideal contemporâneo do conhecimento da nova ciência da natureza: conhecemos um objeto apenas na medida em que podemos criá-lo por nós mesmos.⁴

4 Cf. Arendt, *Vita activa*. O estudo dessa importante investigação de H. Arendt e a leitura da obra de H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, chamaram minha atenção para o significado fundamental da distinção aristotélica entre técnica e práxis.

5 Vico, *Die neue Wissenschaft*, p. 125 e 139.

O balanço dos ganhos e das perdas realizado por Vico na comparação do tipo de estudos modernos com os clássicos

Hobbes inicia o capítulo 29 do *Leviatã* com a confiante afirmação:

Though nothing can be immortal, which mortals make; yet, if men had use of reason they pretend to, their Commonwealths might be secured, at least, from perishing by internal diseases [...] Therefore when they come to be dissolved, not by external violence, but intesine disorder, the fault is not in men, as they are Matter, but as they are Makers and orderers of them.

Nessa afirmação estão implícitos os três momentos mencionados da distinção entre a abordagem moderna e a abordagem clássica. Em primeiro lugar, a pretensão de uma filosofia social fundada cientificamente consiste em especificar de uma vez por todas as condições de uma ordem correta do Estado e da sociedade em geral. Seus enunciados valerão independentemente do lugar, do tempo ou das circunstâncias e, sem levar em consideração a situação social, permitirão uma fundamentação duradoura da coletividade. Em segundo lugar, essa transposição ou aplicação do conhecimento é um problema

* Trad.: "Embora nada que os mortais façam seja imortal, ainda assim, se os homens usarem a razão tal como pretenderam, seus Estados podem ser assegurados ao menos contra o perecimento causado pelas doenças internas [...] Portanto, quando eles chegarem a ser dissolvidos, não por violência externa, mas por desordem interna, a culpa não deve ser atribuída aos homens considerados substância, mas enquanto criadores e organizadores dos Estados". (N. T.)

técnico. Para o conhecimento das condições universais de uma ordem correta do Estado e da sociedade não é mais necessário o conhecimento da ação prática prudente dos homens entre si, mas o de uma elaboração de regras, relações e instituições calculada de maneira correta. Por essa razão, em terceiro lugar, o comportamento dos homens só será levado em consideração a título de material. Os engenheiros da ordem correta podem prescindir de categorias de relação ética e se limitar à construção das circunstâncias sob as quais os homens, considerados como objetos da natureza, são obrigados a assumir um comportamento calculável. Essa separação entre política e moral substitui a orientação para uma vida boa e justa pela possibilidade de bem-estar em uma ordem produzida de forma correta.

Com isso, no entanto, a ideia de “ordem” altera o seu sentido tanto quanto o “domínio” do que deve ser ordenado — altera-se o próprio objeto da ciência política. A ordem de comportamentos virtuosos se transforma em uma regulação do intercâmbio social. A mudança significativa na atitude metodológica corresponde um deslocamento do objeto científico. A política se torna uma filosofia do social de modo que hoje a política científica possa com razão ser atribuída às ciências sociais.

Desde o esclarecimento levado a cabo por Max Weber no chamado conflito de juízos de valor e das determinações precisas de uma “lógica da investigação científica”⁶ positivista, as ciências sociais se separaram completamente de seus elementos

6 *Resumidamente*: Albert, *Probleme der Wissenschaftslogik in der Sozialforschung*, p. 38 et seq.; Albert; Topisch (orgs.), *Merktelstein*.

normativos, da herança já esquecida da política clássica — e assim, em todo caso, que se apresenta sua autocompreensão epistemológica. Mas já a filosofia social precisou esconder suas implicações normativas, ou seja, não deveria mais assumir o que nela ainda haveria de uma doutrina moral; as determinações normativas submergem nos equívocos da “natureza” dos homens e de suas instituições. Visto que aqui essas duas características ainda são atuais — a origem da política clássica e o desvio enérgico de seus princípios —, a filosofia social se apropria de modo mais adequado da explicação histórica de uma questão que dificilmente decorreria de forma sistemática das antinomias da autocompreensão das ciências sociais modernas em termos de crítica do conhecimento: como é possível o conhecimento do contexto de vida social tendo em vista a ação política? Como e em que medida o que em uma situação política pode ser esclarecido de maneira científica é ao mesmo tempo necessário de modo prático e objetivamente possível? A questão pode ser retraduzida em nosso contexto histórico: de que maneira a promessa da política clássica — a saber, a orientação prática sobre aquilo que, em dada situação, é justo e correto de se fazer — pode ser resgatada sem, de outro lado, renunciar à pretensão de coerência científica do conhecimento que a filosofia social moderna ergueu contra a filosofia prática dos clássicos? E, contrariamente, como a promessa da filosofia social em oferecer uma análise teórica do contexto de vida social pode ser resgatada sem, de outro lado, renunciar à atitude prática da política clássica?

No caminho para uma ciência, a filosofia social perdeu o que a política outrora pretendia conquistar enquanto prudentia. Essa perda de força hermenêutica na penetração teórica de

situações que precisam ser dominadas na prática reconhecida por Vico, que, da perspectiva da tradição retórica e humanista da nova filosofia inaugurada por Galileu, Descartes e Hobbes, realizou um balanço dos ganhos e das perdas:

Uma vez que, para falar de prudência na vida cívica, as coisas humanas estão sob a dominação da oportunidade e da escolha; as quais são altamente incertas [...] então aqueles que possuem diante dos olhos apenas a verdade compreendem que é muito difícil o caminho que eles adotam, e mais difícil ainda seus fins [...] Assim, visto que é preciso julgar aquilo que se deve fazer na vida segundo o peso das coisas e dos estorvos que denominamos de circunstâncias, e muitas delas possivelmente são estranhas e absurdas, algumas frequentemente erradas e às vezes até mesmo opostas a seu fim, as ações humanas não podem ser medidas segundo a linha reta do entendimento, que é imutável [...] Os *instruídos* imprudentes, que se dirigem diretamente da verdade universal ao particular, rompem os entrelaçamentos da vida. Mas os *prudentes*, que alcançam a verdade eterna por cima das irregularidades e incertezas da práxis, admitem haver um desvio quando não é possível percorrer um caminho reto; e os pensamentos, que *eles* apreendem, prometem proveito por um longo tempo, na medida em que a natureza o permitir.

Vico assume as determinações aristotélicas da distinção entre ciência e prudência, *episteme* e *phronesis*: enquanto aquela visa “verdades eternas” e pretende formular enunciados sobre o ente que sempre e necessariamente é tal como é, a prudência prática diz respeito apenas às “probabilidades”. Vico mostra

7 Vico, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, p. 59 et seq.

como esse procedimento, precisamente porque possui uma pretensão teórica, traz à práxis uma certeza ainda maior. Ele remete às operações da retórica, que se serve sobretudo da capacidade da *phronesis* e do procedimento tópicos:

Dos oradores exige-se, sobretudo, que estejam em condições de, sob a pressão das negociações, a qual não permite nem demora e nem acordos [...] prestar ajudas imediatas. Mas se as nossas cabeças críticas se expõe algo duvidoso, então eles respondem: deixem-me refletir sobre isso.⁸

De fato, é delineada, com isso, uma relação dialética que apenas hoje, com o desenvolvimento das ciências sociais, tornou-se completamente transparente: na medida em que a política se racionaliza de maneira científica e a práxis é conduzida em termos teóricos por meio de recomendações técnicas, cresce então aquela problemática residual apropriada em vista da qual a análise da ciência experimental precisa esclarecer sua incompetência. Com base em uma divisão de trabalho entre ciências empíricas e uma normatização cuja verdade não pode mais ser aferida, cresce a margem de ação de pura decisão: em medida crescente, a dimensão genuína da práxis se retira da disciplina da investigação metodológica em geral.⁹ Em sua

8 *Ibid.*, p. 31 et seq.

9 Popper cita consequências decisionistas do postulado metodológico da liberdade axiológica em *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, principalmente no v.I, p. 90 et seq.; e v.II, p. 281 et seq. O potencial de verdade de questões práticas, questionado não apenas por críticos como Popper, mas também por positivistas como Carnap e Ayer, empiristas como Stevenson e analistas da linguagem como Hare, a

polêmica contra a filosofia social de seu tempo, Vico antecipou uma tendência que se impôs apenas hoje. A incerteza da ação cresce quanto mais estritamente se escolhe nessa dimensão os critérios para a verificação científica. Por essa razão, Vico rejeita o entendimento audacioso da ciência moderna de “transpor o método do juízo científico para a práxis da práxis da ciência”.¹⁰ O fundamento da filosofia prática como ciência, que Bacon exige¹¹ e Hobbes promete realizar pela primeira vez, parece-lhe equivocado. Por isso, ele ignora que o novo enfoque metodológico também liberta pela primeira vez um novo objeto, a saber, o contexto vital do social. Contudo, essa objetivação “científica” (muito mais tarde se deverá dizer: objetivação de uma ciência estritamente experimental) se separou de tal modo da práxis da vida que a própria aplicação dos discernimentos obtidos permanece incontrolável.

Assim, ambos os partidos a cada vez continuam tendo razão em outra perspectiva. No caso de ser possível esclarecer essas razões diferentes e, tal como parece, em conflito, mas ainda unificá-las, então “a reconciliação de estudos clássicos e modernos”, à qual Vico dedicou seu escrito,¹² torna-se o fundamento metódico de uma nova ciência, de uma outra

pouco tempo voltou a valer por intermédio do chamado *good reasons approach*. Foi pioneira a investigação de Balet: *The Moral Point of View*.

Sobre a lógica dos discursos práticos, cf. também Lorenzen, *Normative Logics and Ethics*; Schwemmer, *Philosophie der Praxis*; Kambartel, *Moralisches Argumentieren*.

10 Vico, *Vom Wissen und Weg der geistigen Bildung*, p.63.

11 Bacon, *Novum Organon*, vl, art. 127.

12 Cf. o comentário sobre *De nostri temporis studiorum ratione (Vom Wissen und Weg der geistigen Bildung)*, de Vico, oferecido por F.Schalk, Anhang, p.163 et seq.

Stinza Nuova. Acompanharemos o desenvolvimento da política clássica em direção à filosofia social moderna sob o duplo ponto de vista de uma mudança de enfoque metodológico e de constituição de um novo domínio de objetos.

A recepção tomista da política aristotélica: *zoon politikon* como *animal sociale*

De que maneira, entre Aristóteles e Hobbes, realizou-se a transformação da política clássica em filosofia social moderna? Aristóteles está convencido que uma *polis*, que porta esse nome de verdade e não é meramente nomeada como tal, deve poder orientar a virtude de seus cidadãos — “pois, caso contrário, a comunidade do Estado se tornaria uma mera associação” — para uma *κοινωνία συμμάχου*. Esta recebe no direito romano o nome de *societas* e significa também uma aliança entre Estados na forma de uma vinculação social entre os cidadãos — ainda hoje utilizado no sentido de “sociedade” [*Sozialität*]. Aristóteles projeta a ficção de um sistema contratual de direito privado que visa garantir a aquisição universalmente regulada a fim de mostrar o que a *polis* não é: se os cidadãos, perseguindo seus próprios negócios, fundam uma comunidade de direito para garantir uma troca regulada e para o caso de complicações bélicas, então não se deve confundir esta com um Estado. Pois, segundo o teor do argumento, eles evidentemente circulam em um lugar comum como se estivessem separados; e cada um deles considera sua própria casa como se fosse um Estado. Uma *polis* se determina, ao contrário, por sua oposição ao *oikos*. Em contraste, Hobbes lida precisamente com a construção jusnaturalista de tal comércio de cidadãos privados regulado

pelo direito privado e protegido pela soberania estatal. A mediação entre ambos os autores é realizada de maneira peculiar pela filosofia social de Tomás de Aquino. De um lado, Tomás se insere completamente na tradição aristotélica. Mesmo que um Estado possa ter sido fundado em virtude da sobrevivência, só mantém sua existência em virtude da vida boa:

Pois se os homens quisessem se reunir meramente para viver, então também animais e escravos fariam parte da *civitas*; caso eles se reunissem apenas para a obtenção de riqueza, então todos aqueles igualmente interessados no intercâmbio econômico teriam de pertencer a uma *civitas*.¹³

Uma comunidade só deve se chamar Estado caso permita a seus cidadãos realizar ações virtuosas e, com isso, capacitá-los à vida boa. De outro lado, porém, Tomás não compreende mais essa comunidade de maneira genuinamente política: a *civitas* se tornou sub-repeticamente *societas*. Em nenhum outro lugar, o distanciamento involuntário em relação à velha política se mostrou tão precisamente do que na tradução literal do *zoon politikon*: *homo naturaliter est animal sociale*.¹⁴ Em outra passagem, lê-se: *naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*.¹⁵ É significativo que falte em Tomás a distinção apresentada de modo tão decisivo pelo filósofo grego entre o poder econômico de disposição do senhor da casa e o poder

13 Tomás de Aquino, *De regimine principum*, p.83.

14 Id., *Summa*, I, q. 96, 4. [Trad.: "zoon politikon: homo naturaliter est animal sociale". – N. E.]

15 Id., *De regimine principum*, c. 1. [Trad.: "naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum". – N. E.]

político de dominação na esfera pública: o poder do despota no *oikos* era, como se sabe, dominação de um só (*monarchia*), e o poder na *polis* era uma dominação sobre os cidadãos livres e iguais (*politie*).¹⁶ Mas aquele *princeps*, sobre cujo regime Tomás realiza sua investigação, domina de forma monárquica, a saber, principalmente do mesmo modo que o *pater familias* enquanto *dominus*. *Dominium* significa então dominação por excelência. A contraposição entre *polis* e *oikos* foi nivelada sob o denominador comum de *societas*; esta é interpretada em analogia com a vida doméstica e familiar regulada de maneira patriarcal, isto é, segundo critérios aristotélicos, apolítica. Se a ordem da *polis* se consoma na participação dos cidadãos na administração, legislação, jurisprudência e deliberação, então Tomás retém somente um *ordo* que revela a substância política da vontade e da consciência que se forma no diálogo público e está ligada à ação dos cidadãos: *bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax*. O critério de um *ordo* bem fundamentado não é a liberdade dos cidadãos, mas a tranquilidade e a paz (*pax*), uma interpretação mais "policial" do que política do conceito neorepresentário. Suprime-se, assim, a questão central da velha política sobre a *qualidade* da dominação. O *thema probandum* das reflexões da "política" tomista corretamente atribuídas a uma *filosofia social* é, pelo contrário, o de uma ordem doméstica e familiar que se estendeu para o Estado, a hierarquia de *status* atribuída aos cidadãos trabalhadores. O *ordo civitatis* se refere então ao trabalho reabilitado em termos

16 Id., *Pol.*, 1255 b.

* Trad.: "bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax" (N. E.)

cristãos, o qual para os gregos correspondia a uma dimensão política por excelência.¹⁷

Assim, Tomás transforma a política aristotélica em uma filosofia do social, mantendo, contudo, a tradição na medida em que se atém àquela conexão entre ética e política tão claramente definida por Aristóteles. O *ordo civitas*, de um lado, não pode mais ser cingido à *praxis* e à *lexis* de cidadãos, livres, ou seja, à esfera pública política; porém, a fim de ser ampliado até uma *ordo societas*, de outro lado, deve poder fundamentar uma lei moral concretizada por uma ética esamantal, um código diferenciado segundo cargos e *status* que garanta um certo conhecimento universalmente acessível e imutável de padrões de comportamento de *status* específicos. Como é sabido, Tomás resolveu ontologicamente essa construção de uma ordem social na qualidade de *ordem virtuosa*: a *lex naturalis* fundamenta a ordem da *civitas* na qualidade de *societas* tanto ontologicamente, a partir da conexão do cosmos, quanto teologicamente, seguindo a coincidência dessa legislação cósmica com os mandamentos do decálogo.

Essa *lex naturalis* desenvolvida a partir de um direito natural estoico cristianizado sucumbe no século seguinte diante da crítica nominalista. O selo ontológico sobre a doutrina social tomista se rompe porque também são rompidas as próprias relações sociais sob as quais aquela doutrina unicamente poderia obter credibilidade. Deixaremos isso aqui de lado. Contudo, a questão do “para que” e do “para onde” da vida comum, que não pode mais ser respondida com o *ordo societas*, desloca-se assim em direção a uma outra questão: de que maneira e com

17 Cf. Arendt, *Vita activa*, p. 76 et seq.

a ajuda de quais meios a *civitas* pode ser regulada e apaziguada? O vínculo partido da ordem virtuosa construída segundo o direito natural também faz com que se despedacem teoricamente os dois elementos que na realidade foram separados: o *dominium* dos príncipes tomados soberanos e a administração da *societas* privatizada sob o território do Estado. No mesmo ano em que Nicolau Maquiavel escreveu seu *Príncipe*, Thomas More trabalhava em seu livro *Utopia*. Ao primeiro, enquanto diplomata, confiou-se as relações interestatais da península italiana, o segundo, que enquanto jurista foi inicialmente representante da burguesia londrina no Parlamento e depois ministro e chanceler na Corte de Henrique VIII, ocupou-se das tarefas da ordem interestatal de uma administração absolutista.

Sobre a base estreita de uma cidade-Estado, Maquiavel queria ainda renunciar à organização da sociedade e orientar sua atenção exclusivamente à técnica de conservação e conquista do poder. O estado de guerra geral e, em princípio, insuperável é doravante considerado o pressuposto fundamental da política. O Estado é Estado em seu sentido mais pleno quando se encontra em estado de luta. Política é a arte, capaz de ser investigada e aprendida, da estratégia de imposição do próprio poder praticada, permanentemente na dimensão interna e externa. O poder doméstico estratégico do príncipe cristão se condensa na autoafirmação abstrata do soberano (*suprema potestas*) e se despende simultaneamente das únicas funções sociais da ordem doméstica que se ampliou para o Estado. Porém, Thomas More se ocupou exatamente dessas funções. Sobre a base estrategicamente favorável de um Estado insular, ele queria desconsiderar a técnica de autoafirmação contra inimigos externos e praticamente negar uma essência do político

deduzida do estado de guerra. Além disso, a *ordo societatis* se apresentava empiricamente a ele enquanto uma tarefa de organização da sociedade em termos de técnica jurídica.

Salus publica e bonum commune não podem mais ser determinados de maneira teleológica. Eles se tornaram lugares vazios que Maquiavel, em virtude de uma análise dos interesses do príncipe, preencheu com a razão de Estado, e More, de modo contrário, por causa de uma análise dos interesses de cidadãos trabalhadores, preencheu com uma *ratio* imanente à ordem econômica.

A ruptura com a tradição: os conceitos modernos do político e do social no mundo desencantado da política real e no mundo projetado de maneira utópica. Maquiavel e More

A perspectiva se alterou de forma específica: o comportamento político; pelo qual se interessou Maquiavel, e a ordem social, pela qual se interessou More, não são mais explicitados tendo em vista aquela vida virtuosa dos cidadãos. Os pensadores modernos não se perguntam mais, como fizeram os antigos, pelas relações éticas da vida boa e excelente, mas pelas condições factuais de sobrevivência. Trata-se imediatamente da afirmação da vida física, da conservação elementar da vida. Essa necessidade prática, que exige soluções técnicas, ocupa o início da filosofia social moderna. Diferentemente da necessidade ética da política clássica, ela não exige nenhuma fundamentação teórica das virtudes e leis em uma ontologia da natureza humana. Se o ponto de partida teoricamente fundamentado dos antigos era — de que maneira os homens podem satisfazer

a uma ordem natural em termos práticos —, o ponto de partida dos modernos estabelecido praticamente é — de que maneira os homens podem dominar tecnicamente o ameaçador mal natural. Certamente, a filosofia social, para além da garantia de uma sobrevivência vazia, também se ocupou com a melhora e a facilitação das condições de vida. Contudo, isso se diferencia principalmente de uma perfeição ética da vida. As formas pragmáticas de melhoramento de uma vida de conforto e de poder sempre permanecem ligadas ao seu lado positivo, à mera conservação da vida. Elas permanecem como termos comparativos em relação à resistência diante de perigos elementares à vida: à ameaça física proporcionada pelo inimigo ou pela fome.

A filosofia social não se comportou de maneira criativa em relação a tal mal natural. Através dos séculos, ela apenas variou em relação às duas perspectivas das quais partiram Maquiavel e More: a morte violenta causada pelas mãos do próximo e a morte causada pela fome e miséria. Maquiavel pergunta: como a reprodução da vida pode ser assegurada de um ponto de vista político? More, por sua vez, pergunta: como a reprodução da vida pode ser assegurada de um ponto de vista socioeconômico? Pois diante do medo de proteger a vida contra os ataques dos outros, os homens podem se libertar apenas graças a uma técnica eficaz de conquista e conservação do poder; e em face de uma incerteza que não pressiona menos os indivíduos a conservar a vida em situações de fome e miséria, os homens podem se libertar apenas em virtude de uma organização correta da ordem social. Dependendo de qual perigo aparecer como o mais elementar, a autoafirmação da vida exige o primado das armas mobilizadas ou o primado dos meios de subsistência organizados.

Contudo, surge uma diferença característica a partir do *melhoramento* daquelas duas formas de reprodução da vida mencionadas. Enquanto a eliminação da fome abre de maneira ilimitada a perspectiva de possível melhoria de uma vida de conforto, a expansão daquele poder, que descarta o medo diante de uma morte violenta, produz, com o domínio sobre um tal mal, um outro tipo de mal: o perigo da servidão. As filosofias sociais, que definem o mal natural de maneira política, não podem, por isso, assumir uma forma utópica tal como o fazem aquelas que o definem de maneira econômica. Ao mesmo tempo, se não querem renunciar a uma forma contratutópica de melhoramento da vida, caem na irracionalidade: a *virtù* já ganha em Maquiavel, se não o sentido, certamente a aura da saúde bárbara que glorifica *per se* o poder político. Ao lado de ambos os males “naturais” surgidos diante da ameaça causada pela fome e pelos inimigos, o mal “artificial” motivado pela dominação/dos homens sobre os homens se torna o terceiro ponto de partida da investigação da filosofia social: é preciso ajudar os humilhados e ofendidos a alcançar a dignidade e a paz, da mesma maneira que Maquiavel promete poder e segurança aos que são atacados e atemorizados; e More, bem-estar e felicidade aos sofridos e oprimidos.¹⁸

Diante da antiga política, Maquiavel e More conquistam cada qual um novo campo de observação porque separam do contexto ético a estrutura da dominação. Desde Aristóteles, tratou-se de possibilitar e potencializar legalmente uma vida boa aos cidadãos: a qualidade da dominação deveria ser comprovada na virtude dos cidadãos e em sua liberdade efetivada

¹⁸ Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, p. 13 et seq.

no quadro das leis do Estado. Desde Aristóteles, a política conhece as constituições boas e degeneradas, conhece a melhor constituição seja absoluta ou relativamente. Maquiavel e More escapam dessa problemática. O primeiro assim o faz ao afirmar que, tendo em vista a substância invariável da relação de dominação de uma minoria política sobre a massa dos cidadãos privados, as ordens normativas representam superestruturas historicamente cambiantes. O historiador que fizer uma comparação descobrirá

que uma pequena parte desaja ser livre para comandar, mas todos os outros, a desproporcional maioria, desejam a liberdade para viver com segurança. Porém, em cada um dessas comunidades, tenha-se a constituição que se queira, os postos de comando estão ocupados no máximo por quarenta ou cinquenta cidadãos.¹⁹

Maquiavel, na mudança das instituições, isola a estrutura que reside na base de uma relação formalmente invariável de repressão. Essa estrutura é determinada pela inevitabilidade de ataque e defesa, de ameaça e autoafirmação, de conquista e derrota, levante e submissão, poder e impotência. Dessa tensão que se estabelece como que naturalmente com a aplicação recíproca seja potencial ou real do poder, o novo conceito do político retira, de modo geral, o seu sentido.

More reafirma a problemática tradicional da constituição com uma referência-análogo. Em vez de conceber a substância da relação de dominação, que permanece constante sob as ordens normativas recíprocas, a partir de uma situação fundamental

¹⁹ Maquiavel, *Gesammelte Schriften*, VI, p.66.

insuperável dos homens, ele a compreende a partir de uma coerção à exploração imposta com a propriedade privada:

Se eu puder considerar todos os Estados [...] examinando-os em meu espírito, então [...] não encontraria senão um tipo de conspiração dos ricos, que cuidam de suas próprias vantagens em nome e sob o título jurídico do Estado. Eles imaginam e inventam todas as intrigas e truques possíveis para conservar sem temor a perda do que acumularam por meio de maquinarias ruins, e assim poder comprar e utilizar da forma mais barata possível todo esforço e trabalho dos pobres. Assim como os ricos resolvem utilizar esses métodos em nome da universalidade, ou seja, também em nome dos pobres, eles já conservam também a força de lei.²⁰

Esse conceito de Estado na forma de uma instituição econômica de coerção aponta para a situação fundamental da sociedade civil em que concorrem trabalhadores privados e aquisição de bens escassos –

pois que poucos não existem que desconhecem que, caso deixem de cuidar de si mesmos, apesar de um florescimento do Estado cada vez maior, morrerão de fome? E por isso se impõem a necessidade de que cada um se considere, como parte do povo, isto é, leve em consideração os outros.²¹

O novo conceito do social recebe seu sentido da possível superação do egoísmo de interesses e dos riscos à vida vin-

²⁰ More, *Utopia*, p.108 et seq.

²¹ *Ibid.*, p.106.

culados a tal egoísmo. More o formula de maneira ingênua: “que maior riqueza pode existir do que quando alguém, livre de todo cuidado, puder viver com o coração alegre e tranquilo, sem temer por seu pão de cada dia?”²²

O sentido normativo das leis é esvaziado de sua substância ética pela redução às estruturas que residem na base da dominação política ou mesmo da exploração econômica, mas enquanto tal esse mesmo sentido não é suspenso. As leis, em consideração às tarefas práticas de conservação da vida e de seu melhoramento, comprovam sua utilidade instrumental. O sentido normativo das leis sugeridas por Maquiavel se comprova na manutenção da preparação para a morte e para o assassinato; pois apenas pelo poder das armas o mal natural causado pela ameaça do inimigo é superado. O sentido normativo das leis sugeridas por More se comprova na coerção ao trabalho; pois apenas assim o mal natural causado pela fome é abatido.

Aristóteles não conheceu, em princípio, separação alguma entre uma constituição estabelecida em termos políticos e o ethos da vida civil no Estado. Maquiavel e More, cada uma a seu modo, consolidaram o divórcio entre política e ética. A formulação da máxima suprema da nova política passa a ser a seguinte: “O único objetivo do príncipe consiste em conservar sua vida e sua dominação. Serão justificados todos os meios que possam servir para tal objetivo”. A virtude privada é separada da virtude política, a prudência prática de pessoas privadas obrigadas à vida boa – e isso significa agora: à vida obediente – se separa da prudência técnica dos políticos.

²² *Ibid.*

Um príncipe [...] não pode agir como devem agir habitualmente os homens para merecerem ser chamados como tais: as exigências do Estado geralmente o obrigam a romper com a confiança e com a fé e agir contrariamente à caridade, à humanidade e à religião.²⁴

More, ao contrário, acentua a heteronomia social da virtude privada. Ele se atém à herança humanista de uma moral fundamentada no direito natural; mas sublinha os pressupostos sociais que devem ser preenchidos antes que a massa dos cidadãos possa realizar o ideal estoico do ócio. Virtude e felicidade são, enquanto tais, concebidas de modo tradicional, mas é moderna a tese segundo a qual a organização técnica-mmente adequada das necessidades da vida, uma reprodução institucionalmente correta da sociedade, antecede a vida boa sem que seja propriamente o conteúdo e a meta da ação ética. Tanto quanto para Maquiavel a técnica de conservação do poder era moralmente neutra, para More é moralmente neutra a organização da ordem social. Ambos não se ocupam de questões práticas, mas apenas técnicas. Eles projetam modelos, isto é, investigam seu novo campo aberto sob condições artificiais. Antes que seja introduzido o método experimental nas ciências da natureza, a abstração metodológica aqui é comprovada a partir da multiplicidade de relações empíricas. Maquiavel e More também coincidem nesse aspecto de forma surpreendente em um plano caso possamos afirmar que o sentido heurístico do desencantamento do realismo político se decifra da mesma maneira que o do projeto utópico.

²³ Maquiavel, *Gesammelte Schriften*, v. II, p. 72.

Maquiavel supõe como meta da técnica política a afirmação do poder do príncipe externamente bem como a unidade e a obediência dos súditos internamente.²⁴ Para a obtenção dessa meta, ele isola as operações de todos os pressupostos sociais. A ação política é separada dos vínculos tradicionais e morais e também não deve contar com tais vínculos em seus adversários (vale o princípio: “todos os homens são ingratos, inconsistentes, hipócritas, reacios e egoístas”); além disso, a ação política não pode se apoiar em instituições existentes e legítimas adquiridas, pois parte, por assim dizer, do zero (serve a assunção de uma posição de dominação conquistada em virtude de um poder alheio ou por acaso: “Aquele que apenas a sorte faz ascender do estado privado ao trono certamente chegará a este com poucas dificuldades, mas ainda mais dificuldades terá para se manter nesse mesmo trono”). O método de demonstração de Maquiavel raramente é menos fictício do que aquele de More: a liberdade absoluta da escolha racional dos meios com a finalidade de conservar o poder no estado de exceção criado por uma guerra civil latente, pelo levante potencial e pela ameaça factual por parte do inimigo concorrente. Sob essas condições de *necessita*, a política é a arte que regula a *fortuna*, e “com isso não pode mostrar em cada ciclo tudo o que pode”. César Borgia fornece o exemplo histórico.²⁵ O caso do Estado de conjuntura, cujos fundamentos precisam ser primeiramente erigidos, é como que criado para uma análise das regras dessa

²⁴ Cf. Freyer, *Machiavelli*. Do ponto de partida do direito natural clássico, cf. a investigação crítica de Strauss, *Thoughts on Machiavelli*. Cf. a análise de Paul, *Der moderne Machiavellismus*.

²⁵ Maquiavel, *Gesammelte Schriften*, v. II, p. 26, et seq.

arte. O livro de receita de Maquiavel sobre o cálculo de poder tecnicamente correto fundou a tradição dos *artiana imperitii* efetivada no absolutismo dos séculos seguintes. É sabido que ela ensina aos príncipes de que maneira a *vis dominationis* pode, em situações típicas, se impor de modo taticamente correto com a ajuda de alianças, soldados e fundos.

Em vez de tais regras empíricas para uma técnica política, More oferece um exemplo para uma organização social passível de ser representado sob condições empíricas. Ele supõe como sua finalidade o bem-estar de cidadãos livres. Seu método de demonstração isola amplamente a reprodução da vida social das intervenções políticas no sentido de Maquiavel: as guerras são discriminadas e as funções da dominação pública são limitadas a um mínimo; além disso, a propriedade privada é suprimida nos meios de produção e nos bens de consumo. Ambas as suposições formam um modelo em que as instituições sociais podem ser reduzidas tanto a seu significado instrumental quanto aos meios de dominação evidenciados por Maquiavel em um estado de exceção fictício. O exemplo de uma ordem baseada na propriedade comum expõe meramente os motivos dos conflitos sociais. More analisa de que maneira, ao nos ocuparmos em garantir o sustento da vida, são desenvolvidas simultaneamente as causas para uma série de delitos criminais, a possibilidade para uma diferenciação de prestígio social pela riqueza e a necessidade de uma legalização da exploração: "O que se deve finalmente ser dito a esse respeito, se os ricos arrancam algo do salário diário dos pobres não somente pelo logro privado, mas inclusive em razão das leis estatais?"²⁶ Ri-

²⁶ More, *Utopia*, p.107 et seq.

queza, prestígio e poder perdem sua aparência de dado natural. O nexo histórico entre estratificação social e dominação política, de um lado, e a organização do trabalho social, de outro, torna-se transparente.

A mudança de enfoque metodológico: do saber prático à arte pragmática da técnica do poder e da organização da sociedade

Também uma interpretação que pode se depreender do propósito de não retirar do pano de fundo da política tradicional os traços "modernos" contidos nos livros *Príncipe* e *Utopia* sem uma certa estilização não deveria ocultar os limites que separam Maquiavel e More de Hobbes, o fundador da filosofia social como ciência. Trata-se de uma limitação que concerne tanto à matéria quanto ao método.

Permanece abstrata a tentativa de investigar por si mesmos cada um dos elementos despedaçados da filosofia social tomista — *dominium* e *societas* — sob um aspecto técnico. Maquiavel ignora a tarefa histórica de desenvolvimento de uma esfera da sociedade civil; e More ignora as tarefas políticas que se originam da concorrência entre Estados soberanos. Hobbes se livrou dessa cegueira complementar de seus predecessores; pois a ele se coloca a tarefa sistemática de uma construção jusnaturalista da soberania, uma vez que pode ver na Inglaterra do século XVII — diferentemente de Maquiavel na Florença do começo do século XVI — a *suprema potestas* do soberano apenas em sua conexão funcional com uma *societas* civil emancipadora. É o momento de estabelecer uma constituição contratual da soberania do príncipe uma vez que, segundo seu conteúdo,

confirmaria facilmente em lugar algum ter visto a essência tão bem ordenada de um Estado senão ali.²⁷

Esse “em lugar algum” revela o duplo sentido e a pretensão então fundamentada da utopia: forjar de modo realista as relações sociais de tal maneira que estas possam ser *representadas* sob condições empíricas existentes, mas que, no entanto, também já não podem ser compreendidas e termos conceituais.

More está pragmaticamente convencido de “que em todo lugar onde exista a propriedade privada, onde tudo seja medido pelo valor do dinheiro, dificilmente ainda será possível cultivar uma política justa e bem-sucedida”.²⁸ Em vez de tentar verificar cientificamente essa hipótese entendida na qualidade de princípio de experiência, ele esboça o modelo de uma constituição apoiada em condições variáveis correspondentes. Se pudermos dar a essa ficção o caráter de um exemplo que seja empiricamente verossímil, isto é, que não esteja em conflito com a experiência conhecida até o momento, então isso demonstra que tal estado de sociedade pode ser representado sob condições empíricas existentes. Assim, a regra técnico-social, de acordo com a qual o estado desejado deve emergir do estado existente — o que implica, nesse caso, uma transformação das relações de propriedade — é indiretamente controlada para estar em acordo com todas as experiências existentes até o momento. São principalmente determinantes para esse processo os mesmos momentos que constituam o procedimento completamente diferente de Maquiavel.

27 Ibid., p.46.

28 Ibid., p.44.

Maquiavel dissolve o saber prático da política na habilidade de técnica. Também para os antigos, um político, a quem foi confiado a condução de um Estado, deveria unir à prudência um certo poder [Können], por exemplo, o domínio da economia e da estratégia. Porém, em Maquiavel, permanece atrelada à política somente a compreensão técnica do estrategista. Mais precisamente, ele se refere à arte da guerra em sentido literal²⁹ da mesma maneira que àquela habilidade que se forma quando a política é desenvolvida exclusivamente sob o ponto de vista estratégico. Ela se torna então uma “arte” que não encontra modelo no cânone das artes tradicionais, pois foi uma descoberta própria de Maquiavel. Essa arte de condução dos homens, como diríamos hoje, é à sua maneira também um poder técnico, porém — é isso seria impensável nos antigos — em vez de lidar com objetos da natureza seu material de trabalho é o comportamento humano. O próprio comportamento dos homens, principalmente seus impulsos de autoafirmação e submissão, constitui o material que o príncipe-artesão precisa formar. Maquiavel ainda obtém seu discernimento psicológico no modo casuísta do historiador; mas enuncia de maneira clara o propósito técnico de tratar a política na forma de um saber de dominação a fim de erigir um *regnum hominis* também sobre a história controlada:

“Não é sem reflexão e nem sem fundamento que os homens sábios continuam a afirmar que para prever o que será preciso

29 “Um príncipe tem de utilizar todas as suas ideias, toda a sua presença ao estudo da arte da guerra, a única que se espera que ele domine”. Maquiavel, *Gesammelte Schriften*, v.II, p.58.

considerar o que já foi; pois todos os acontecimentos sempre são parte de algum evento do passado. Isso ocorre porque [...] os homens têm constantemente as mesmas paixões e, por conseguinte, a mesma causa tem de produzir sempre o mesmo efeito.³⁰

Sobre isto incide o comentário previdente de I Horkheimer:

“Foi o grande Maquiavel [...] que, de acordo com os princípios da física e da psicologia modernas, tornou possível uma ciência da política e expôs suas características de forma simples e determinada”.³¹ Essa interpretação antecipa Maquiavel na medida em que a habilidade de conquistista e manutenção do poder resulta de uma transferência da *tebne* artificial à dimensão da práxis — espaço até então reservado para a *phronesis* —, mas que ainda carece da precisão científica de uma *téchne calculadora*. A pretensão de fundamentação da política segundo princípios do ideal galileiano de ciência, se adotado rigidamente, pode ser estabelecida na esfera de uma imagem de mundo mecanicista.

Certamente, o interesse do conhecimento que acompanha os livros *Príncipe* e *Utopia* já está orientado “a agir no modo da produção”.³² Maquiavel e More rompem os limites impalpáveis na filosofia clássica entre *práxis* e *poiesis*, procurando assim a relativa segurança do saber técnico-artificial que até então estava reservado à inexistência e à intransferibilidade da prudência prática. Entretanto, essa aproximação não pode ser radicalmente realizada antes que o próprio saber técnico não seja apenas pragmática, mas também teoricamente assegurado. Com isso,

³⁰ *Ibid.*, v.1, p.447.

³¹ Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, p.10.

³² Arendt, *Vita activa*, p.293.

também um outro limite precisa ser superado: o primado grego e cristão da *vita contemplativa* diante da *vita activa*, o isolamento da teoria em relação à práxis. Para os antigos, a capacidade de um comportamento teleológico, a habilidade, *tebne*, assim como a prudência da ação racional, *phronesis*, era um saber que sempre apontava para a teoria na qualidade de fim supremo e o objetivo maior, mas tal capacidade nunca podia ser derivada ou justificada a partir da própria teoria. Permanecem capacidades cognitivas “inferiores” justamente porque a contemplação pretende ser autossuficiente. A esfera do fazer e da ação, o mundo da vida dos homens e dos cidadãos preocupados com sua conservação ou convivência, em sentido estrito, prescinde da teoria. Isso mudará apenas quando a moderna pesquisa da natureza gerar a teoria na atitude dos técnicos.

Não que o propósito cognitivo da ciência moderna, sobretudo em seu começo, estivesse orientado subterfugamente a produzir conhecimentos tecnicamente aplicáveis. Mas a intenção da própria pesquisa, desde Galileu, consiste objetivamente em obter as habilidades necessárias para reproduzir os mesmos processos naturais tais da mesma maneira que a natureza os produz. A teoria se confunde com a capacidade de reprodução artificial dos processos naturais. Contrariamente à *epistémé*, a teoria é, segundo sua estrutura, delimitada para a “aplicação”. Com isso, a teoria obtém a título de novo critério de sua verdade (ao lado da conclusão lógica) a certeza do técnico: *combentemos* um objeto na medida em que podemos *produzi-lo*. Porém, segundo a pesquisa delimitada de acordo com a atitude dos técnicos, alça-se também o próprio comportamento técnico: Aquela certeza do técnico, que caracteriza o conhecimento da

ciência moderna, é incomparável com a segurança relativa do artesão clássico que domina seu material pelo exercício.³³

Hobbes foi o primeiro a estudar as “leis da vida civil” com o propósito expresso de colocar a ação política, de então em diante, sobre a base insuperavelmente certa daquela técnica conduzida de maneira científica, que ele conheceu a partir da mecânica contemporânea. Hannah Arendt descreveu as construções do direito natural racional como uma tentativa de encontrar uma teoria “que, com uma exatidão científica, pode produzir instituições políticas que regulariam os assuntos dos homens com a mesma confiabilidade que o relógio regula os movimentos do tempo ou a criação, entendida na qualidade de relógio, regula os processos na natureza”.³⁴ Mas por que Hobbes se serve dos fins do instrumento do contrato, por que ele fundamenta a filosofia social moderna na forma de uma construção jurídica?

A fundamentação da filosofia social de Hobbes como ciência: a origem problemática das normas da razão natural a partir da mecânica dos desejos naturais

O nexó entre *dominium* e *societas*, a unidade entre Estado e sociedade foi fundamentada no direito natural clássico sob os termos sinônimos *res publica* e *societas civilis*. Entremetidos, po-

33 Sobre um conceito de interesse técnico, que não possui um sentido psicológico, mas sim técnico, cf. minha investigação em *Combattimento e interessz*. Além disso, Apell, Szientistick, Hermeneutik, Ideologiekritik, p.7 et seq.

34 Arendt, *Vita activa*, p.291.

rém, a reforma levou a uma positivação e a uma formalização do direito natural tomista dominante,³⁵ autorizando Althusius a levantar a seguinte questão: “*Quis enim exerce scire poterit quid sit iustitia, nisi prius quid sit ius cognoverit, eiusque species? Ex iure enim iustitia*”.³⁶ O direito se torna a súpula das proposições positivas que os indivíduos se dão por meio do contrato: e a justiça indica somente o respeito diante da validade desses contratos (Hobbes retira, assim, a seguinte consequência: “Ainda que determinadas ações sejam justas em um Estado e injustas em outro, a justiça, isto é, a obediência às leis, em todas as partes é a mesma”).³⁷ Um tal direito formal corresponde às relações objetivas na medida em que, nos Estados territoriais do séculos XVI e XVII, impõem-se aqueles dois grandes processos que modificam pela raiz o nexó entre *dominium* e *societas*: refiro-me à centralização e, ao mesmo tempo, à burocratização da dominação no aparelho estatal moderno do regime soberano, assim como à expansão do intercâmbio capitalista de mercadorias e uma subversão paulatina do modo de produção ligado à economia de subsistência. Pois esse novo contexto de interesses das economias nacionais e territoriais, orientado antes ao mercado do que à esfera doméstica, desenvolve-se de tal modo sob a regulamentação de uma autoridade que naquele tempo obtivera pela primeira vez o caráter soberano,

35 Cf. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, p.104 et seq.

36 Althusius, *Politica Methodice Digesta*. [Trad.: “Quis enim exerce scire poterit quid sit iustitia, nisi prius quid sit ius cognoverit eiusque species? Ex iure enim iustitia... — N. E.”]

37 Hobbes, *Gründzüge der Philosophie*, v.II, p.40.

de modo que a esfera da “sociedade civil”, autorizada, por assim dizer, em termos absolutistas, também pôde de início ser compreendida de maneira adequada nas categorias do Estado moderno, precisamente nas categorias de um direito formal tecnicamente manipulável para a regulação do intercâmbio social. As categorias fundamentais do direito natural racional são *pactum e iniustas*. O contrato é considerado na qualidade de instrumento para obrigar o Estado à dupla tarefa de implantar o poder legalmente monopolizado a serviço da paz e da ordem de um lado, e para o aproveitamento do bem-estar, de outro – mas também para limitar-se a ele.

A dominação legitimada de maneira jusnaturalista organiza a ameaça e a utilização da violência para a proteção da sociedade civil, a saber, com a finalidade de abolir o medo diante de inimigos, da fome e da servidão.

Fim: Althusius, o sistema dos contratos permanece inteiramente contingente; ele nomeia as instituições existentes de intercâmbio burguês e de poder estatal sem explicá-las. O truque analítico para representá-las como se resultassem de contratos não leva à demonstração de relações necessárias, mas apenas à esquematização de relações contingentes. Althusius não pode explicar porque os indivíduos em geral aderem aos contratos; não pode explicar porque eles respeitam os contratos; e permanece sem explicação, sobretudo, a razão de a dominação soberana ser pensada como se resultasse de tais contratos, mas enquanto poder constituído já não poder ser impugnada pelas partes no contrato. Na medida em que Hobbes coloca esses três pontos em umnexo causal, faz uma ciência a partir do direito natural – e esta ciência realiza sua tarefa quando “investiga [...] seus efeitos a partir das causas

produtoras ou, ao contrário, as causas produtoras a partir dos efeitos conhecidos”.³⁸

A conexão das causas conhecidas a partir dos efeitos é apresentada de tal modo que a soberania do poder do Estado resulta da necessidade de obrigar a validade do sistema do contrato; que esse próprio sistema resulta da necessidade de tornar possível a sobrevivência na paz e na ordem; e que o interesse comum na paz e na ordem resulta, por fim, da necessidade de eliminar a contradição existente no estado de natureza. Esse estado de natureza – a natureza do homem mau e do mundo corrompido pressupostos igualmente por Maquiavel e pelos reformadores – precisa ser concebida em termos legais a fim de poder ancorar a construção do direito no nexocausal de uma lei natural interpretada de forma mecânica.³⁹ Hobbes precisa especificar a coerção da natureza que, com necessidade, produz a partir de si mesma uma coerção artificial – precisamente, trata-se de uma ordem jurídica garantida pelo poder penal. E ele acredita encontrá-la no medo diante da morte violenta: “Pois cada um exige o que é bom e recusa o que é mau para ele; recusa principalmente o maior dos males naturais, a morte; e certamente por causa de uma necessidade natural não menor que aquela em virtude da qual uma pedra cai no chão”.⁴⁰ A fim de evitar o risco permanentemente de uma situação política incontrolável com sua relação universal entre amigo e inimigo, os homens buscam a segurança da ordem civil: “sair do estado de miséria

38 *Ibid.*, vl., p. 13.

39 Cf. sobre a construção antropológica do estado de natureza: Willms, *Die Antwort des Leviathan – Thomas Hobbes’ politische Theorie*.

40 Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, vl., p. 81.

e sofrimento em virtude de seus sofrimentos naturais”.⁴¹ O que permanece contingente em Althusius, em Hobbes adquire uma coesão interna: o contrato social e o contrato de dominação não são mais compreendidos apenas enquanto instrumentos de racionalização de uma natureza destituída de leis, mas sua racionalidade é comprovada a partir das próprias leis da natureza. A justiça se torna imanente ao nexo causal.

Em seu papel como ciência do estado de natureza, a ética clássica do direito natural se separa de uma física moderna da natureza humana. Sob os pressupostos naturalistas, as determinações mantidas da tradição se transformam em uma ironia abismal. O direito natural absoluto de Tomás supõe que, no estado de natureza, a ética do “Sermão da montanha” foi imediatamente realizado. Não existiria dominação alguma: todos são livres. Não existiriam quaisquer distinções sociais: todos são iguais. Não existiria nenhuma propriedade pessoal e exclusiva: tudo é comum a todos, todos têm um direito a tudo. Hobbes assume verbalmente essas determinações; porém, ele modifica tacitamente o sujeito do direito. No lugar do *animal sociale* da compreensão aristotélico-cristã ele coloca um *animal politicum* no sentido de Maquiavel para assim mostrar com facilidade que justamente a adoção desses direitos, que principalmente o direito de todos a tudo, tão logo seja aplicado a uma horda de lobos “livres” e “iguais”, precisa levar como consequência ao estado mortal de dilaceramento recíproco. O delicado jogo com os atributos incontestáveis revela a reflexão radical do direito natural clássico na ausência factual de leis em um meio natural carente de todas as regulações positivas

41. *Ibid.*, p.70.

e acordos racionais. As condições, sob as quais a comunidade dos santos deveria viver, aparecem, em uma inversão diabólica, na forma das condições de vida de bestas lutando pela vida e pela morte.

Tanto quanto em um jogo, Hobbes projeta o direito natural absoluto nas relações dos homens entre si interpretadas nos termos de Maquiavel; com isso, surge a impressão de que a legalidade do estado de natureza seria interpretada normativamente. Na realidade, Hobbes se serve desses direitos (o direito à liberdade, o direito à igualdade, o direito de todos a tudo) em uma acepção negativa: já que não existe nem dominação política, nem desigualdade social e nem propriedade privada, tais direitos são determinações meramente descritivas despidas de seu caráter normativo. Pois sua análise do estado natural da espécie humana ante toda socialização em geral não é ética, mas sim física: diz respeito ao aparelho sensorial, às reações instintivas e aos movimentos animais dos seres, isto é, à organização física dos homens e seus modos de reação determinados de maneira causal.

No entanto, essa transição presente nas interpretações das leis do estado de natureza — que passa da interpretação normativa do direito natural para uma interpretação causal das ciências naturais — remete à origem do conceito moderno de lei de natureza em geral. O mundo dos fenômenos precisa ser concebido em termos sócio-econômicos como um Estado ordenado por leis imutáveis antes que as invariâncias empiricamente estabelecidas do curso da natureza pudessem ser identificadas com “leis causais”.⁴² Essa transmissão precedente de categorias

42. Cf. Topisch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, p.222 et seq.

jurídicas sobre a natureza em seu todo pode acabar facilitando o uso equivocado do termo “lei da natureza”, uso que Hobbes não pode evitar na passagem precária do fato natural da guerra de todos contra todos para as normas do direito natural no estado civil. Hobbes interpreta essa passagem como sendo ela mesma necessariamente causal e se emaranha na profunda ambiguidade de seu conceito de natureza: exige novamente da ordem causal do estado de natureza as normas para a fundametação do estado civil, normas que a ordem causal de uma natureza entendida em seu todo de forma mecanicista tinha, por seu turno, primeiramente herdado e depois silenciado a partir de uma transferência de categorias normativas.

Com o termo “lei de natureza”, Hobbes denomina *ambas* as coisas: tanto o nexo *causal* das naturezas instintivas associadas antes da constituição contratual da sociedade e do Estado, assim como a regulação *normativa* de sua vida social comum depois da referida constituição. A dificuldade salta à vista: Hobbes tem de deduzir da causalidade da natureza humana instintiva as normas de uma ordem cuja função compete justamente a renunciar à satisfação primária desses instintos.⁴³

Em uma importante passagem, Hobbes estabelece a diferença entre a coerção dos desejos naturais e os mandamentos da razão natural:

Observei que da posse comum das coisas deve surgir necessariamente a guerra e, com esta, todas as formas de miséria para os

43 Borkenau, *Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, p.467: “No mundo da corrupção, a consciência social não deve ser propriamente um instinto, e sim o maior de todos os motivos.”

homens, os quais entram em violentos conflitos para destruí-los, embora todos devessem naturalmente esse estado. Cheguei assim às duas exigências mais certas da natureza humana: uma diz respeito às exigências dos *desejos naturais*, em relação aos quais cada um reclama apenas para si o uso das coisas comuns; a outra consiste na exigência da *razão natural*, em relação à qual cada um busca evitar a morte violenta como o maior dos males naturais. A partir desses fundamentos, creio ter exposto a *necessidade de contratos* e do cumprimento da palavra dada e, com isso, os elementos das virtudes morais e dos deverescrivos [...] com base em argumentações claras.⁴⁴

Uma satisfação desenfreada das necessidades naturais traz consigo o perigo da luta de todos contra todos. Mas a preocupação natural com a conservação cresce a tal ponto que o temor diante da morte violenta se transforma no temor de sempre se temer mais e mais, então a razão natural aponta o caminho de uma satisfação das necessidades mediada por regras de convívio social, a qual embora seja desenfreada, não é perigosa. Se, como admite Hobbes, os mandamentos da razão natural, ou seja, as leis de natureza em sentido normativo, resultarem de uma coerção dos desejos naturais, isto é, das leis de natureza no sentido mecânico-causal, então a problemática consiste em interpretar essa própria necessidade de um ponto de vista causal — como dito, ela poderia ser concebida apenas como uma necessidade “prática”. Hobbes, que, sobre os pressupostos mecanicistas da teoria da ciência de seu tempo, teria rejeitado uma “necessidade” experimentada nos contextos da práxis como algo sem

44 Hobbes, *Gründzüge der Philosophie*, v.11, p.62 et seq.; sobre isso, Willms, *Die Antwort des Leviathan – Thomas Hobbes’ politische Theorie*, p.111 et seq.

sentido, só evitou a dificuldade ao assumir um equívoco quase metodológico no uso do termo “lei da natureza”.

Essa problemática, que foi penosamente eliminada na passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, irrompe novamente no próprio conceito de uma ordem de dominação esboçada do ponto de vista do direito natural. Se ela resultasse de início da derivação das normas da razão natural a partir da mecânica dos desejos naturais então se colocaria a questão de saber como os mandamentos do direito natural podem ser impostos contra a coerção progressiva da natureza instintiva dos homens.

A primeira antinomia: o sacrifício do conteúdo liberal na forma absolutista de sua sanção

A *raison* do Estado absolutista construído por Hobbes segundo os parâmetros do direito natural é liberal. Pois as leis da razão natural desenvolvidas sob o título da liberdade vinculam internamente não apenas a consciência moral e a boa vontade dos homens; elas fundamentam de tal modo o contrato social e o contrato de dominação entre os cidadãos que — como mostra o capítulo 13 do *De civi* — o detentor do poder do Estado está obrigado, principalmente, a se submeter às intenções liberais do direito natural. Nesse sentido, Hobbes é o verdadeiro fundador do liberalismo: Como evidência para essa tese, recordemos apenas os princípios mais importantes:

1. A dominação é instituída em virtude da paz, e aspira-se à paz em razão do bem-estar. O bem-estar não consiste apenas na conservação da vida em geral, mas de uma vida a mais confortável possível. Esta não surge, como a “vida boa” da tradição

clássica, da virtude, mas do usufruto da propriedade disponível de forma livre.⁴⁵

2. O dominador cuida do bem-estar dos cidadãos mediante leis. Estas fundam e regulam a ordem de propriedade para que assim “os outros não possam nos perturbar na utilização livre e no usufruto de nossa propriedade, e nós não os perturbarmos em seus próprios usufrutos”.⁴⁶ Uma legislação penal sanciona essa ordem, mas se limita, como o direito em geral, a um sentido puramente instrumental: ou seja, em vez de punir a culpa, proteger, melhorar e prevenir.⁴⁷

3. As leis têm o caráter de normas formais e gerais. A formalidade do direito assegura aos cidadãos liberdade no sentido da liberdade de movimento.⁴⁸ Em oposição à *Lex naturalis*, que concerne à vida em seu todo, o direito formal separa a ordem jurídica da ordem da vida e cria espaços de ação juridicamente neutros (e não espaços de ação com conteúdos normatizados) para a perseguição legítima do proveito privado.⁴⁹

Desse modo, a generalidade das leis garante uma igualdade formal de direitos e deveres,⁵⁰ sobretudo uma distribuição

45 Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, v. II, p. 208 et seq.

46 Ibid., p. 224.

47 Ibid., p. 218.

48 “A meu ver, a liberdade não é outra coisa senão a ausência de tudo o que impede o movimento”. Ibid., p. 171.

49 “Porque o movimento e a atividade dos cidadãos jamais podem ser delimitados rigorosamente por meio de leis [...] um número incontável de coisas não pode ser ordenado nem proibido, mas tem de ser deixado ao juízo dos indivíduos ao tomarem suas decisões. Nesse sentido se entende o gozo da liberdade”. Ibid., p. 217.

50 Hobbes ressalta “que cada um reconhece os direitos que ele exige para si também são reivindicados pelos outros”. Ibid., p. 106.

equitativa dos impostos.⁵¹ Além disso, ela garante a previsibilidade das ações dos outros, ou seja, uma expectativa de comportamento de acordo com regras gerais que possibilitam, primeiramente, o intercâmbio burguês.

4. O dominador cuida também para que, com a menor quantidade possível de leis, possa fazer com que a maior quantidade possível de cidadãos viva de forma tão confortável quanto o determinaria precisamente a natureza humana.⁵² Ele conserva a paz na dimensão interna e a defende contra inimigos externos, e com isso todo cidadão pode “elevar suas capacidades” e “usufruir sua liberdade”.⁵³

Hobbes constrói a soberania nos termos do direito natural porque é próprio da razão de Estado possibilitar uma sociedade liberal. Mas isso é apenas um lado.⁵⁴ Pois, para realizar tal sociedade, ele tem de construir a soberania na forma de uma *dominação absoluta*; isso se explica a partir dos pressupostos, inalienáveis de um estado de natureza totalmente político em que cada um tem ser morto pelo outro e assim se afirma com

51 Ibid., p.213.

52 Ibid., p.208.

53 Ibid., p.209.

54: Esse aspecto foi desenvolvido por Tönnies (*Hobbes*), enquanto Carl Schmitt ressalta o lado decisionista (*Der Leviathan in der Staatslehre*

Thomas Hobbes). Certamente, ambos confundem o contexto interno desse aspecto, que nesse grau de desenvolvimento da sociedade civil corresponde também às relações objetivas. Cf. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgertlichen Gesellschaftsphilosophie*, p.37 et seq. Sobre a congruência entre soberania e sociedade de mercado, cf. a investigação pioneira de Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, cap. II, e também a introdução de Iring Fetscher à edição alemã do *Leviathan* (traduzida por W. Euchner), p.IX-IXIV.

todos os meios em uma luta de vida e morte. É sabido que esse estado só pode ser substituído por um estado de paz se todos, por temor de continuar a temer mais e mais, investirem uma instância única com o monopólio da aplicação física do poder, obrigando todos a viver em paz. Certamente, eles pagam esse preço na expectativa de que o poder absoluto seja exercido em favor de uma sociedade liberal. Porém, independentemente dessa expectativa, a autoridade do Estado tem de ser absoluta se algum outro decidir romper aquele poder natural do político em geral – um argumento do qual mesmo Kant não pôde se esquivar quando concebeu o direito de resistência contra o poder do Estado. Hobbes, contudo, leva o argumento adiante. Aquela dialética da domesticação do poder político natural através da segunda natureza da soberania fundada em termos contratuais não exige somente que na cláusula geral do contrato social possam ser dadas, na forma de mandatos soberanos, leis que sejam esperadas do intercâmbio civil (*autoritas non veritas facit legem*); a dialética se satisfaz primeiramente pelo fato de queo juízo sobre se esses mandatos coincidem com as expectativas do contrato social também precisa permanecer ainda reservado ao soberano. Sem essa reserva, portanto, sua soberania não seria absoluta, como afinal tinha sido pressuposto.⁵⁵

* Trad.: “É a autoridade, não a verdade, que faz a lei”. (N. E.)

55 De um ponto de vista abstrato, o filósofo certamente pode partir do caráter político do estado de natureza para construir justamente, tal como o próprio Hobbes o fez, as intenções liberais do contrato social, para assim também avaliar as ordens positivas do soberano. Na práxis política, essa pretensão se colocava no mesmo plano que as outras considerações confessionais sobre o bem e o mal: “O conhecimento do direito natural e do civil, assim como de toda,

O soberano não impõe apenas todas as leis como também é o único que decide se estas coincidem com o direito natural do contrato social. Ele não somente não pode deixar de agir justamente como também não pode agir imoralmente nem uma única vez de uma maneira que venha a ser *recomendável*.⁵⁶ Por conseguinte, também a diferenciação entre monarquia e tirania, entre dominação legítima e despótica é inadmissível em termos práticos.

Rei é aquele que governa justamente, e tirano aquele que governa de outra maneira. Assim, a diferença concerne ao fato de que os cidadãos, ou seja, àqueles de quem se requer legalmente o supremo poder estatal, podem ser chamados de rei no caso de um exercício de sua dominação que lhes pareça boa, e tirano, em outro caso.⁵⁷

a ciência que se resume sob o nome de filosofia, e que é necessária em parte simplesmente para viver, em outra parte para a garantia de uma vida de conforto, a compreensão sobre tudo isso, assim afirmo [...] só pode ser mediada pela razão, isto é, pela combinação de deduções tiradas da experiência. Todas as deduções racionais dos homens são em parte corretas, em parte falsas; por isso, as proposições derivadas, e que valem como verdade, são tanto verdadeiras como falsas. Os próprios erros [e nisso consiste o ponto decisivo], mesmo nos domínios científicos, não causam menos prejuízos ao Estado e engendram importantes revoltas e grandes prejuízos. Por essa razão, em todos os casos em que surgem controvérsias em torno da questão de saber se isso não causaria conflito com o bem do Estado e a paz comum, é preciso haver alguém que decida se tais realizações [...] são corretas". Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, v.II, p.288 et seq. E sem restrição à soberania, esse papel só pode ser exercido naturalmente pelo próprio soberano.

⁵⁶ *Ibid.*, p.138 (nota) e v.II, p. 156.

⁵⁷ *Ibid.*, II, p.151.

No final, Maquiavel vence. More também no caso de Hobbes. No fim, ele já não se livra do espírito que seu sistema evocou no início. A razão de Estado liberal foi devorada por esse absolutismo, na medida em que é, de fato, um Leviatã.⁵⁸

Essa dialética, em que os conteúdos liberais do direito natural são sacrificados na forma absolutista de sua sanção, pode ser vinculada a essa dificuldade metodológica da qual partimos. As normas da razão natural sucumbem novamente ao mecanicismo dos desejos naturais do qual anteriormente tinham sido derivadas. Devemos obedecê-las mediante sanções que são calculadas com base na física da natureza humana: com isso, leis se tornam mandatos no sentido de uma motivação coercitiva calculável em termos psicológicos. No final, o poder de sanção obtido por leis naturais em sentido causal rege sobre as leis naturais em sentido normativo, e isso ocorreria também em seu nome. No prefácio do *De cive*, Hobbes recomenda a seu leitor levar em consideração essa relação também em seu comportamento prático:

Fu espero que você, sob as condições presentes do Estado, ainda quando não sejam as melhores, prefira desfrutar sua vida do que

⁵⁸ Cf. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 69: "A máquina do Estado funciona ou não funciona. Em primeiro lugar, ela me garante a certeza de minha existência física; para tanto, ela exige obediência incondicional diante das leis de seu funcionamento. Todas as outras determinações levam a um estado 'pré-estatal' de incerteza, em que em última instância não se está seguro mais em relação à sua própria vida física, porque o apelo ao direito e à verdade não cria algo como a paz, mas pode tornar a guerra absolutamente severa e funesta".

começar a guerra, para que, depois que Você mesmo tenha morrido ou que outro o tenha destruído, outros, em um século posterior, possuam uma construção melhorada.⁵⁹

A outra antinomia: a impotência prática do saber técnico-social do poder

Nesse ponto, em que Hobbes reflete sobre a relação de sua teoria com a práxis política de seus concidadãos, descobre-se inicialmente a verdadeira problemática daquela redução das leis normativas às leis causais, ou seja, a fundação das relações jurídicas em leis da natureza invioláveis para a qual conduz a tentativa de uma fundamentação da filosofia social como ciência. Também Hobbes opera essa ciência assumindo a atitude de um técnico: ele se apropria da máxima de Bacon segundo a qual a ciência serve ao poder; a teoria serve à construção; e todo conhecimento acaba servindo, no fim, a uma ação ou operação.⁶⁰ Hobbes investiga a mecânica das relações sociais da mesma maneira que Galileu a dos movimentos naturais.⁶¹

⁵⁹ Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, VII, p. 72.

⁶⁰ *Ibid.*, VI, p. 9.

⁶¹ Hobbes vacila na determinação metodológica da relação da filosofia social com a física (= filosofia da natureza). Ele distingue o conhecimento dos efeitos derivados de causas produzidas – o conhecimento demonstrativo *a priori* que só é possível a partir de coisas que podem ser produzidas pelos próprios homens – do conhecimento de causas produzidas por efeitos conhecidos, vale dizer, do conhecimento demonstrativo *a posteriori* mediante os quais somos orientados por coisas naturais cuja produção não está sob nosso poder. De um lado, temos o exemplo da geometria, e, de outro, da física. Essa distinção não faz totalmente justiça com a situação

atual das ciências da natureza, cujo critério – inaudito – certamente é o da reproduzibilidade dos eventos naturais “constatados” mediante experimentação. Hobbes pelo contrário, afirma: “Porque somos nós mesmos que produzimos as figuras, a geometria é considerada como uma ciência demonstrativa e também é rigorosamente demonstrável. Pelo contrário, não está em nosso poder produzir as coisas na natureza” (*Ibid.*, VII, p. 17). Hobbes era aqui justamente o ponto do modo moderno de fazer pesquisa, o qual transfere o *verum et factum conveniunt* da geometria, para a qual valia até então, também para as ciências escritas da experiência. Mas uma caracterização que fizesse justiça à física moderna atingiria também a filosofia social. Esta deveria corresponder à geometria na medida em que tivesse de lidar com relações (contratos) que fossem produzidas pelos próprios homens, por outro lado, ela é uma ciência experimental como a física, pois “para conhecer as propriedades dos Estados é necessário antes conhecer as predisposições, afetos e costumes dos homens” (*Ibid.*, VI, p. 13). Por essa razão, vemos-nos legitimados a afirmar que Hobbes “realiza” a filosofia social que é típica da física moderna – embora suas próprias determinações epistemológicas da física permaneçam insuficientes.

Vejo uma confirmação in direta para minha interpretação no seguinte. A famosa máxima de conhecimento de Vico já se encontra em Hobbes. Vico afirma: “em nenhum outro lugar pode haver maior certeza para a história que ali onde aquele que cria coisas também as narra. Assim, essa ciência procede exatamente como a geometria, que cria o mundo das grandezas enquanto, correspondentemente, o estrutura e o considera segundo seus princípios; e com tanto mais realidade tal como as leis desfrutam de mais realidade sobre os eventos humanos do que pontos, linhas, superfícies de figuras” (Vico, *Die Neue Wissenschaft*, p. 139). De forma semelhante, Hobbes afirma: “Porque as causas das propriedades que têm as figuras particulares residem nas linhas que nós mesmos traçamos; e porque a produção de figuras depende de nossa vontade, então, para o conhecimento de qualquer propriedade de uma figura, não se exige senão que tiremos todas as consequências da construção que nós mesmos realizamos ao desenhá-la figura. Com base nisso, porque nós mesmos produzimos as

E a propósito de um relógio que se move sozinho e de toda máquina mais ou menos complicada (em analogia com a qual se interpretava a natureza em sua totalidade), a atividade das partes e engrenagens particulares não pode ser compreendida se a matéria, a forma e o movimento de cada parte não forem separadamente definidos e considerados individualmente. Do mesmo modo, a propósito dos direitos do Estado e da avaliação dos deveres dos cidadãos, é preciso investigar a natureza humana, ou seja, investigar em que medida é ou não adequada para a formação do Estado, e como os homens *em* de se aliar caso *desistem* de converter em uma unidade.⁶²

figuras, a geometria é considerada como ciência demonstrativa. [...] Além disso, pode-se demonstrar de forma *a priori* a política e a ética, isto é, a ciência da justiça e da injustiça, da equidade e da iniqüidade, porque nós mesmos criamos os princípios para o conhecimento da essência da justiça e da equidade [...] isto é, as causas da justiça, a saber, leis e convênios" (Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, v.II, p.17 et seq.). Apesar da coincidência verbal das afirmações, em Hobbes não se segue aquilo que seria comparável, no máximo, apenas com as consequências apontadas por Vico para a fundamentação de sua *Scienza Nuova*. Se se acrescentar a limitação agravante de Hobbes de acordo com a qual a construção da sociedade e do Estado deveria se fundamentar em uma física da natureza humana, então se torna compreensível porque, a partir da reclamação de Hobbes sobre o critério "*verum et factum convertuntur*", não se segue uma filosofia da história mundial, mas uma mecânica da socialização: Vico pretendeu atingir a ciência moderna com suas próprias armas para renovar o "tipo de estudo antigo" sob a pretensão da moderna certeza do conhecimento; Hobbes, contrariamente, quis revolucionar a doutrina clássica da política com o modelo da ciência moderna, ou seja, fundamentar a filosofia social *no modo* da física contemporânea.

62. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, v.II, p.68. Itálicos de Habermas.

A relação entre teoria e práxis é determinada, segundo o modelo da mecânica clássica. A análise científica do contexto de vida objetivado na qualidade de objeto da natureza nos instrui sobre as legalidades causais de acordo com as quais se reproduzem os Estados existentes; ela está menos interessada na história de surgimento factual de determinadas instituições do que nos pressupostos gerais sob os quais funciona o convívio humano. A construção do direito natural pode ser compreendida na qualidade de uma física geral da socialização. Ela fornece, no conhecimento da compleição da natureza humana, as medidas institucionais sob cuja coerção fisicamente eficaz os modos de reação naturais permitem se esperar um convívio ordenado entre os homens. Essa é a mecânica do estado social, enquanto o estado de natureza é a súplica de todos aqueles transtornos que podem ser previstos com segurança caso aquelas instituições sejam ineficazes ou absolutamente ausentes. Uma vez que a ciência também procede no campo da filosofia social de forma causal e analítica, a construção do direito natural serve para explicar o funcionamento dos aparelhos do Estado. O mesmo conhecimento pode ser aplicado prognosticamente e assim servir para sanar as ordens estatais ameaçadas:

Hobbes não duvida da auto compreensão tecnológica de uma filosofia social fundamentada como ciência:

A espécie humana deve suas maiores conquistas à técnica, ou seja, à arte de medir os corpos e seus movimentos, mover pesos pesados, construir, navegar, fabricar ferramentas para todo tipo de uso, calcular os movimentos do céu, os cursos das estrelas, o

calendário etc. [...] Por conseguinte, a filosofia é a causa de todas essas vantagens”⁶³

Do mesmo modo, uma filosofia social científica pode ser muito mais útil do que a filosofia da natureza.

Pois a paz de todo o prejuízo e de toda a infelicidade, que podem ser evitados por meio das invenções humanas, e a guerra, especialmente a guerra civil, dela surgem morte, assolação e penúria em todas as coisas. A razão disso não é que os homens queiram a guerra [...] eles também não desconhecem que as consequências da guerra são más [...] A guerra civil só é possível porque não se conhece as causas nem da guerra nem da paz [...] Mas por que não se estudaram essas causas senão porque até o momento não existia para tanto nenhum método claro e exato?⁶⁴

Visto que, por conseguinte, a exigência carrestiana de um método para os fundamentos iniciais da filosofia social de modo algum foi erigida antes de Hobbes, a doutrina clássica da política nunca pôde levar a um conhecimento real. Hobbes, em posse do novo método, foi o primeiro a desenvolver uma física da socialização. Logo que se conquistou o discernimento sobre a mecânica do estado social, puderam ser encontradas as disposições tecnicamente exigidas para produzir a ordem política e social correta.

Contudo, surge a dificuldade de que os técnicos da ordem “correta” têm de ser retirados do círculo daqueles cidadãos

63. *Ibid.*, vl. p.9 et seq.

64. *Ibid.*, p.10 et seq.

que, enquanto membros da ordem existente “deficiente”, eram objeto de conhecimento. Os mesmos homens cujo comportamento foi conhecido em sua necessidade de início como um objeto da natureza a partir do nexo causal das coerções institucionais e dos modos de reação antropológicamente dados, também teriam de assumir o papel de sujeitos que, ao conhecerem aquele nexo, devem alcançar um arranjo melhorado. Eles são tanto objeto das relações pesquisadas como sujeitos das relações a serem modificadas.

A mesma dificuldade que surge no modo de consideração genérico, uma vez que o próprio contrato responsável pela coerção das normas deve ser originado da causalidade natural, se repete na interpretação tecnológica da relação da teoria com a práxis. No primeiro caso, Hobbes pode aludir ao caráter heurístico do Estado artificial com o argumento de que todos os Estados surgidos de modo factual pelo poder despótico podem ser representados, com efeito, *como se* o poder de seus soberanos tivesse sua origem em um compromisso contratual recíproco. No caso de uma aplicação atual da filosofia social, Hobbes teria de se chocar novamente com o papel fictício de uma assembleia constituinte de cidadãos. Pois se sua própria doutrina deve ter consequências práticas, então ela precisa se tornar publicamente conhecida e ser aceita pela massa dos cidadãos; estes, no curso da argumentação pública, devem discernir e reconhecer que sua doutrina, sob o nome de “leis naturais”, exprime carências objetivas e, no interesse universal, recomenda o que for necessário em termos práticos:

Se, ao contrário, a guerra com as espadas e a guerra com as plumas não têm fim, se o conhecimento do direito e das leis naturais

hoje não são maiores do que em tempos passados; se cada partido apoia seu direito com pretensões filosóficas [...] então esses são símbolos claros que os escritos morais dos filósofos em nada contribuíram para o conhecimento da verdade.⁶⁵

Hobbes polemiza nesse ponto contra o tratamento tópico do objeto na política antiga e contra a retórica humanista de seus contemporâneos, em que sobrevive a tradição clássica. Meio século mais tarde, recebe a resposta da metacrítica de Vico à tentativa de substituir a sabedoria-prática pela ciência estritamente metodológica da filosofia social:

Já que eles [os representantes dos novos métodos] não formaram um sentido universal e nunca seguiram o provável, satisfazem-se apenas com o verdadeiro, então não deram atenção àquilo que os *homines in general* pensam deles, nem se estes têm do mesmo modo a impressão da verdade [...]. Por isso, em questões de prudência, os sábios romanos perguntavam legitimamente como "parecia" ser o caso, e tanto os juizes como os senadores formulavam suas opiniões com a palavra "parece".⁶⁶

Vico encontra a mesma dificuldade com que Hobbes se ocupou em vão. A teoria da ação social estabelecida de maneira científica perde a dimensão da práxis à qual a doutrina clássica possuía um acesso imediato. A filosofia social, projetada segundo o modelo da física moderna, ou seja, a partir da atitude do técnico, pode refletir sobre as consequências

65 *Ibid.*, v.II, p.61.

66 Vico, *Die Neue Wissenschaft*, p.63 et seq.

práticas da própria doutrina apenas nos limites da auto-compreensão tecnológica. Hobbes pode apenas repetir de maneira estereotipada:

Se as relações das ações humanas fossem conhecidas com a mesma certeza que conhecemos as relações de grandeza das figuras (na geometria e na filosofia da natureza cientificada pela geometria), então a ambição e a mesquinha não suportariam qualquer perigo; *uma vez que seu poder se apoia somente nas visões falsas sobre o justo e o injusto*; e a espécie humana desfrutaria de uma paz permanente.⁶⁷

Mas tanto os pressupostos mecanicistas de seu método quanto também as consequências absolutistas de sua doutrina excluem o fato de que os homens já se encontram dispostos, a partir do puro discernimento, a se submeter à autoridade estatal. A possibilidade daquelas consequências práticas, que Hobbes assume com a certeza, não mediada comunicativamente, de um conhecimento produzido pela filosofia social, não se deixa fundamentar no espaço da própria filosofia social — a relação entre teoria e práxis não pode mais ser teoricamente esclarecida.

Partindo desse fim malgrado, Hobbes teria de submeter sua doutrina a uma revisão junto com sua pretensão em construir um saber completo em relação às questões da ação social. A transposição da teoria à práxis, antes de ser uma mera aplicação técnica de resultados científicos, está sim diante da tarefa de penetrar na consciência e na opinião dos cidadãos prontos para a ação: soluções teóricas precisam ser demonstradas em

67 Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, v.II, p.61.

condições concretas enquanto soluções necessárias em termos práticos para a satisfação de carencias objetivas, isto é, já ser concebidas de antemão a partir desse horizonte dos agentes. Nesse sentido, Vico recomenda a retórica, porque essa “diz respeito absolutamente aos ouvintes”; a retórica sabe que as verdades praticamente ricas em consequências necessitam do consenso obtido de maneira sensata: tal é a “aparência” da verdade no *sensus communis* de cidadãos negociando publicamente. Uma teoria que, do ponto de vista da atitude do técnico, é explicada para assegurar a disposição sobre processos naturais, choca-se contra uma barreira específica quando se transfere para a dimensão da filosofia moral empregada pedagogicamente. A disposição sobre processos naturais é essencialmente diferente da disposição sobre processos sociais; inclusive quando estes, no final, fossem realizados do mesmo modo que aqueles (tal como os planejamentos técnico-sociais exigem nas sociedades industriais avançadas de hoje). Essa disposição precisa de uma mediação precedente por meio da consciência de cidadãos negociantes e agentes.⁶⁸ O ato de dominação técnica da natureza é em princípio solitário e mudo — livre do entendimento de sujeitos agentes, que querem dominar suas relações sociais de um ponto de vista prático. Nesse contexto, a filosofia social científica também continua, segundo sua estrutura, desconsiderando a transposição técnica dos resultados. Em Hobbes, também esse momento de uma indisponibilidade na comunicação entre cidadãos capazes de falar mutuamente e agir em comum, através do qual se interrompe dialeticamente

68 Cf. minha investigação: *Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung*, p.120 et seq.

a disposição sobre a sociedade (exceto no caso limite de uma manipulação completa), é superado no momento da produção do contrato; mas ele logo é retomado pela redução mecânica da coerção normativa produzida sobre a natureza humana instintiva. Esse momento de não dominação, que poderia ser reprimido no interior da teoria, não dá tréguas; sua resistência se anuncia novamente na tentativa de interpretar a relação da teoria com a práxis em termos técnicos. A garantia de Hobbes, segundo a qual os conhecimentos da filosofia social precisam apenas de certeza metodológica para se converter também sem dificuldades em certeza prática de cidadãos capazes de discutir politicamente, revela a impotência de um pensamento que abstrai a diferença entre-dispor e agir:

A relação entre teoria e práxis na filosofia social do século XVIII. O problema de um retorno dialético da teoria social no horizonte de experiência da consciência prática

A continuação da filosofia social no século XVIII pode ser compreendida como uma resposta às incertezas descritas no primeiro projeto de uma cientificação da política clássica. Duas tendências são características dessa continuação. *De início*, a tentativa de ancorar as leis naturais do estado de sociedade imediatamente nas leis da natureza de modo que a passagem precária do fato natural da guerra de todos contra todos para as normas do direito natural do estado civil possa ser evitada, da mesma maneira que as anitnomias que daí decorrem. É sabido que Locke já estabelece a ordem de propriedade da sociedade civil enquanto tal na qualidade de base natural do poder do Es-

tado fundado em termos contratualistas. Daí em diante, basta apenas mais um passo para a concepção da economia política na segunda metade do século XVIII, a qual explica as leis da sociedade civil e de seu Estado, formuladas ainda de modo jusnaturalista por Locke, como leis naturais da própria sociedade. Quando finalmente Kant repete a pergunta original da filosofia social moderna desenvolvida por Hobbes — o problema consistia, segundo ele, em “ordenar um conjunto de seres racionais que exigem conjuntamente leis gerais para sua manutenção, mas que cada um está secretamente inclinado a se excluir delas, e a dispor de sua constituição de tal modo que, apesar de se enfrentarem mutuamente em suas convicções privadas, estas últimas se mantêm, no entanto, entre si de tal modo que em seu comportamento público o resultado seja exatamente o mesmo como se tivessem tais convicções más”⁶⁹ —, ele já conhece a resposta econômica à sua questão, formulada mais uma vez em termos jusnaturalistas como se fosse para fins teóricos. Nos países mais desenvolvidos do Ocidente, entretanto, a esfera do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social tinha se separado da regulação obrigatória de tal modo que a “ordem natural” poderia ser concebida agora nas categorias das leis de movimento dessa sociedade civil em seu sentido moderno.⁷⁰

Porém, mais significativo para nosso problema é a *outra* tendência, indicada por Jöckle, que se impôs na escola econômica do século XVIII: a teoria da sociedade civil foi complementada por uma doutrina da esfera pública política. A teoria que, segundo sua estrutura científica, é determinada pela aplicação

69. Kant, *Werke*, v. VI, p. 425 et seq.

70. Cf. a interpretação de Paine, em seguida, no capítulo 2.

técnica se coloca de maneira desproporcional em relação à práxis de cidadãos negociantes e agentes, forçando o equilíbrio mediante uma peça adicionada de forma peculiar; no entanto, isso não foi considerado de início como parte da própria teoria, mas visto como um complemento prático. Os fisiocratas desejavam, na práxis, converter o monarca, analisado teoricamente por eles, em guardião da “ordem natural”; mas o monarca não chega a discernir imediatamente as leis da *ordre naturel* — ele precisa se deixar mediar por um público esclarecido. A dimensão vertida por Hobbes de transposição da teoria para a práxis foi novamente aberta sob o título de “opinião pública”, cujo conceito foi determinado de maneira precisa apenas no círculo desses fisiocratas. *L'opinion publique* é o resultado esclarecido da reflexão comum e pública sobre as bases da ordem social levada a cabo por filósofos e representantes da ciência moderna; ela resume as leis naturais na forma da certeza prática de cidadãos agentes; ela não governa, mas todo governante, esclarecido deveria seguir seu discernimento.

Uma versão liberalizada dessa doutrina da esfera pública política é apresentada nesse mesmo período pelos economistas e sociólogos que se colocam na tradição da filosofia moral escocesa.⁷¹ Eles apontam para além dos fisiocratas e exercem a função de mediação da opinião pública com uma parte da própria teoria da sociedade civil ampliada pela perspectiva de uma filosofia da história. A *natural history of civil society* [história natural da sociedade civil] foi concebida na qualidade de

71. As indicações seguintes complementam as observações históricas sobre o *topos* da “opinião pública” em *Strukturwandeln der Öffentlichkeit*, §12.

progresso conforme a leis na civilização da humanidade — *from rudeness to civilized manners* [da rudeza aos costumes civilizados]: tal progresso abrange o desenvolvimento de uma sociedade liberal no sentido econômico e político.⁷² Conseqüentemente, assim como as leis naturais do mercado se impõem com o intercâmbio de mercadorias na dimensão da autonomia privada, desenvolve-se na mesma medida uma esfera pública política que conduziu a um nivelamento das posições sociais e à ampliação dos direitos civis de igualdade. O conceito revolucionista de sociedade assegura assim à teoria uma concordância prévia e sem coação com a opinião pública. Porque a física da socialização em sua versão ampliada da filosofia da história também concebe o progresso da consciência prática como algo necessário, ela não precisa interpretar sua relação com a práxis de maneira técnica. A sociologia dos escoceses, em acordo com uma esfera pública política que, em todo caso, lhe “vai de encontro”, poderia se limitar a uma orientação da ação individual, a uma condução prática do processo histórico em sentido estrito. Por ela saber que agia em consonância com esse processo histórico, não precisava ensinar aos cidadãos de que maneira podem organizar o progresso social.

Se pudermos nos assegurar filosoficamente do curso da história em seu todo domesmo modo que a física o faz com um evento na natureza, então não é insolúvel o problema da relação entre teoria e práxis. A filosofia da história também pode entender suas previsões principalmente com base nas conseqüências da transposição de suas próprias doutrinas à

⁷² Millar, *Vom Ursprung des Untertums in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*.

práxis de cidadãos agentes. Por outro lado, é fácil notar que justamente esse conhecimento efusivo não é alcançado segundo princípios de uma ciência rigorosa. A peça didática da esfera pública política não se integrou à teoria da sociedade civil, a qual deveria esclarecer sua relação com a práxis, sem que essa própria teoria se alterasse estruturalmente. Isso se tornou tão pouco consciente para o evolucionismo apressado dos escoceses quanto as filosofias da história lineares para seus contemporâneos franceses.⁷³

Coloca-se, então, o seguinte problema: se a filosofia social ainda quiser esclarecer de maneira teórica sua relação com a prática, e se esse propósito levar à dimensão da antecipação da consciência prática de cidadãos politicamente agentes em termos de filosofia da história, então não é possível manter legitimamente a ignorância metodológica diante da diferença entre disposição e ação em que uma ciência estabelecida tecnicamente está apoiada. A autorreflexão, conseqüentemente à filosofia da história, de uma filosofia social fundamentada cientificamente precisa, pelo contrário, estar consciente de uma orientação metodológica que, de um lado, corresponde ao esclarecimento da consciência prática sem que, de outro, retorne ao rigor metodológico enquanto tal — às conquistas irrenunciáveis da ciência moderna. O problema legado por Hobbes, que os fisiocratas tentaram levar em consideração e os escoceses, solucionar; o problema, que no fim remete à perda identificada por Vico no tipo de estudos dos modernos em comparação com os antigos — o rigor da teoria só pode

⁷³ Condoceur, *Entwurf einer historischen Darstellung des Fortschritts des menschlichen Geistes*.

ser acatado pelo preço de uma perda do acesso à práxis –, esse problema de uma mediação teoricamente satisfatória entre teoria e práxis exige evidentemente uma revisão da filosofia social científica a partir de um ponto de vista específico, sob o qual a doutrina clássica da política poderia ser entendida enquanto orientação prudente da práxis. Da perspectiva da ciência moderna, no entanto, a elaboração metodologicamente rigorosa desse ponto de vista é indispensável.

Vico ainda atribui à política antiga o procedimento tópicorretórico; este nunca pretendeu ser um método científico. O único método que, pelo menos no que diz respeito ao nome, foi exercido tanto na filosofia prática quanto na teórica, foi a arte do diálogo, a dialética.⁷⁴ Contudo, de acordo com a pesquisa de Kapp,⁷⁵ raramente se duvidaria que, depois de Aristóteles, a ciência não se refere essencialmente, e por razões sistemáticas, à dialética, servindo esta antes a fins pedagógicos: serve para a introdução dos aprendizes, naturalmente, também aos pesquisadores na medida em que estes permanecem sendo aprendizes. Dessa perspectiva, a dialética é um diálogo *didático* e meramente prolegômenos para uma analítica rigorosa. Nos contextos da filosofia prática, porém, a dialética parece não se esgotar nessa função propedêutica. Pois a retórica serviu para recomendações e advertências efetivas; ela tinha como fim a decisão, a ação dos cidadãos. Mas nos casos em que ela é aplicada às próprias coisas discutidas, o orador trabalha diretamente a questão filosófica da prudência prática na dimensão

74 As indicações seguintes se apoiam na investigação de Hennis, *Politik und praktische Philosophie*.

75 Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, capítulo 1, p. 3 et seq.

determinada da política. É por isso que Aristóteles recomenda o seguinte procedimento tópico: parte-se daquilo que nos é mais conhecido, dos pontos de vista, lugares comuns e regras legitimados e acreditados pela tradição ou pela autoridade, e se segue dialeticamente para sua comprovação nas tarefas práticas de uma situação dada. A força lógica de tais *topoi* se comprova na subordinação de casos individuais às regras que podem, por sua vez, ser explicadas na aplicação esquemática ao caso concreto. Por isso, a dialética, assim como nos esforços propedêuticos para uma ciência apodíctica, não tem em vista a elaboração de premissas. Enquanto um exercício do juízo reflexionante controlado por um processo de aprendizagem recíproco, a dialética realiza antes a subsunção dos casos a esquemas compreendidos de antemão adequada para a hermenêutica de situações vividas e para a obtenção de um consenso entre cidadãos politicamente agentes.

Evidentemente, é também a essa forma de dialética que Hegel se vincula.⁷⁶ Mas Hegel se coloca no nível da ciência moderna ao pretender que a dialética esteja no cerne da autorreflexão metodologicamente segura da ciência: o primado da tópica sobre a analítica, que o retórico Vico afirmou apenas pedagogicamente (para a ordem dos estudos) ante os teóricos de seu tempo, Hegel converte, de modo muito mais audaz, no primado metodológico do procedimento dialético sobre o analítico no estudo da coisa mesma. Desse modo, ele também pode enfrentar de uma forma sem precedentes a dificuldade que fez com que a filosofia social não pudesse desfrutar de sua cientificidade. De fato, como vimos, a filosofia social, procurando obter seus

76 Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, p. 173, et seq.

próprios resultados (a certeza de enunciados universalmente válidos), no fim também se enganou em relação aos seus próprios critérios, na medida em que, considerando as consequências práticas de sua própria doutrina, só poderia oferecer algumas garantias sem exigir a segurança teórica naquilo que é o mais importante: como então "a pretensão da vida humana" poderia ser efetivamente realizada na transposição da teoria à prática. Na medida em que Hegel concebe a história em termos dialéticos, e com isso queremos dizer, a partir do horizonte de experiência da consciência prática, ele pode, com a supressão da filosofia social fundamentada cientificamente em uma teoria dialética da sociedade, escolher e desenvolver categorias de modo que essa teoria seja acompanhada e tomada a cada passo pela autoconsciência de sua própria relação com a práxis.

2

Direito natural e revolução

"Não se devia declarar o contrário quando se disse que a Revolução recebeu seu primeiro estímulo da filosofia."¹ Essa observação cautelosa do velho Hegel reforça a autocompreensão da Revolução Francesa: era lugar comum entre seus contemporâneos o fato de a Revolução ter transposto a filosofia dos livros para a realidade. A filosofia — quer dizer, os princípios do direito natural racional eram os princípios das novas constituições. E uma geração mais tarde, ressoa retrospectivamente nas palavras de Hegel o assombro dos próprios filósofos ante o inaudito: que os homens se apoiaram sobre os pensamentos filosóficos e, de acordo com estes, construíram a realidade política.²

A autocompreensão da revolução burguesa: a positividade do direito natural como realização da filosofia

Existiu, desde o início, uma íntima relação entre a filosofia e a revolução burguesa, por mais que, desde então, os filósofos

1 Hegel, *Sämtliche Werke*, v.11, p.556.

2 *Ibid.*, p.557.

também tivessem desconfiado dela como uma relação ilegítima. A "evolução do direito natural" foi o conceito filosófico que a própria revolução formou de si mesma logo que, com a dissolução das colônias norte-americanas da metrópole britânica e, principalmente, com a queda do *Ancien Régime* em geral, foi compreendida como revolução. Existem razões históricas e sociológicas para aplicar objetivamente o conceito de revolução burguesa já no caso de acontecimentos anteriores; por exemplo, naqueles processos que levaram à queda dos estados gerais da coroa espanhola. Porém, subjetivamente, apelou-se então à proteção de privilégios estamentais (como na Declaração de Independência de 26 de julho de 1581). Com base no direito natural clássico, foi possível legitimar uma oposição violenta contra a dominação estabelecida apenas como uma continuidade do direito antigo, e ao mesmo tempo perpétuo, ou scia, na qualidade de restauração, regeneração e reforma de uma tradição jurídica meramente ininterrupta. E um século mais tarde, não foi a decisão do Parlamento sobre a sucessão do trono inglês, mas o desembarque de Guilherme de Orange que deu à *Glorious Revolution* [Revolução Gloriosa] o seu nome. A própria *Bill of Rights* [Carta de Direitos] valeu como reforço de antigos direitos e liberdades; o aparecimento de Guilherme e a fuga de Jacob, por sua vez, apareceram aos seus contemporâneos como acontecimentos de grandeza e fatalidade de um destino fundado astronômicamente a ponto de *tales acontecimentos* terem sido comparados às revoluções dos corpos celestes. Porém, eles não foram atribuídos aos próprios agentes como atos verdadeiramente

* Referência à data em que sete províncias do norte dos Países Baixos declararam-se independentes da coroa espanhola. (N. E.)