

FILOSOFIA DA TEORIA POLÍTICA: ALGUNS MOMENTOS

Geraldo Alves Teixeira Júnior,
Mestrando em filosofia pela Unicamp

Resumo:

A proposta deste artigo é explicitar o modo como a teoria política tem observado seu papel na sociedade. Pretende-se levar a teoria política a pensar sobre si mesma, perseguindo o significado etimológico do termo refletir, quando entendido o termo como ação do intelecto. Se considerarmos a filosofia como “pensamento reflexo” (cf. Robinet, 2004), isto é, aquele pensamento que incide sobre si mesmo, podemos dizer que a discussão a ser apresentada é essencialmente filosófica. Em torno do século XV percebeu-se que, para continuar a desenvolver uma teoria política, deveriam ser respondidas algumas perguntas como: Qual o objeto da teoria política? Qual a sua finalidade? Essa discussão indicou a resposta a uma outra, de caráter mais amplo e, pode-se mesmo dizer, fundamental: O que é a teoria política? Trataremos das respostas dadas em diferentes épocas.

Palavras-chave: teoria política; justiça; prática.

Abstract: *This article seeks to show how the political theory has observed its role in society. The intention is to bring the political theory to think about itself, following the etymological meaning of the word “reflect” (cf. Robinet, 2004). If we understand reflection as the thought that returns to itself, we might say that the discussion in which we incur here is essentially philosophical. Around the 15th century some questions had to be answered to make possible the development of political theory: What is the role of political theory? What is its object? What is its aim? This discussion pointed out the answer to another one, broader and we may say, fundamental: What is political theory? We shall present answers given in different historical moments.*

Key-words: political theory; justice; practice.

INTRODUÇÃO

Como bem se sabe, há uma série de dificuldades da utilização da razão para conhecer o mundo empírico. Convém lembrar, porém, o que já se tornou óbvio: qualquer interpretação é seletiva e, logo, em alguma medida ela é aleatória¹. Não por outro motivo, é possível o surgimento de novas ciências. A geografia, por exemplo, enquanto campo de conhecimento específico, é uma ciência relativamente nova, não porque a modificação da paisagem pela sociedade – no caso da chamada “geografia humana” – ou os acidentes geográficos e as estruturas geológicas são recentes. O mesmo ocorre com diversas novas ciências. Obviamente, a novidade não está naquilo que podemos chamar de mundo empírico, de mundo sensível, de fenômeno ou por qualquer equivalente. O surgimento de novos campos do conhecimento ocorre, em grande medida, devido às mudanças da percepção do mundo pelo homem: aquilo que era ignorado ou era percebido como algo que prescindia de sistematização, passa a ser considerado importante e, na medida em que não se pode tratar do tema com profundidade dentro de categorias já utilizadas para pensar outros assuntos, surge o interesse pela criação de uma nova ciência.

A discussão não é diferente para a política. Podemos identificar momentos específicos a partir dos quais se passa a buscar uma organização social planejada, a partir do que se tenta estabelecer uma técnica na política. Assim, o tema original da política é a organização social e o desenvolvimento dessa questão levou às considerações sobre o funcionamento das instituições, sobre as relações entre os povos e, por fim, sobre uma paz universal ou uma ordem global – dependendo das tradições teóricas que temos em mente.

As considerações sobre a “natureza da alma” ou sobre o modo de agir do ser humano estão aí incluídas nesse primeiro momento, já que não se trata apenas de lidar com instituições que funcionam como um autômato, como um mecanismo de relógio que garante a convivência social de modo eficaz. Dificilmente se consegue estudar as concepções políticas de Platão sem ter de considerar aspectos mais gerais de suas obras, referentes à virtude e ao conhecimento, por exemplo. Mais adiante serão apresentadas outras considerações acerca do desenvolvimento histórico da política como uma área do conhecimento independente, mas vale notar aqui que justamente pela dificuldade de se separar a política da ética e esta da metafísica, a teoria política será, por longo tempo, desenvolvida pelos mesmos autores e interpretada pelas mesmas categorias da filosofia mais geral, que tratava da contemplação do universo.

¹ O clássico texto de Thomas Khun, *A Estrutura das Revoluções Científicas*. (2003), apesar de lidar muito pouco com as “ciências humanas”, é uma discussão elucidativa e fornece exemplos históricos acerca de como a ciência passa a enxergar algo novo no mundo. Esse processo, claro, não ocorre nos moldes de uma revelação súbita; ele envolve diversos outros elementos, entre os quais estão as relações no interior da comunidade científica.

A questão “O que é a teoria política?” é *fundamental* porque tal pergunta tem sido a *base* dos novos campos de investigação. Ao considerar que a essa pergunta não se apresentou resposta suficiente, pretende-se conferir um novo sentido à investigação teórica da política. Há alguns motivos para que isso tenha ocorrido no fim da Idade Média, e pretendo mostrar como tal fato modificou por completo seu modo de proceder, condicionando em grande medida (ainda que não determinando) a própria estrutura dos textos.

1) A TEORIA POLÍTICA ANTERIOR AO RENASCIMENTO

PLATÃO

Se o termo “política” vem do grego, deveríamos começar daí uma investigação acerca da possibilidade de acúmulo de conhecimento sobre o tema. Certamente que o termo não dizia respeito a algum saber teórico. De modo muito mais imediato, a política era o agir na *pólis* e, mesmo enquanto atividade prática, possuía diferenças significativas em relação ao mesmo termo do modo como é usado atualmente (*cf.* Duso, 2005; “Introdução”). Platão, no entanto, pretendeu que a política poderia ir além das simples relações sociais efetivas de conflito e cooperação, fossem elas espontâneas ou determinadas pelos governantes. O autor vislumbra a possibilidade de desenhar, por meio da razão, uma ordem para as relações já existentes, a fim de se chegar a um ponto específico que esta determinaria. Assim, a política já não seria modificada sem um modelo em mente, sem ter uma direção para onde seguir; surge a idéia. As mudanças tampouco seriam por simples vontade ou força dos governantes ou dos governados. Platão cria um fim; ele se dispõe então a tratar dos meios.

A *República* trata de apresentar o governo *ideal*. O governo ideal é aquele que é *justo* e, se devemos procurar alguma teoria política em Platão, ela está relacionada à justiça e ao modo pelo qual é possível alcançá-la. Ocorre que a justiça em Platão não se refere apenas às relações dentro da organização política dada ou àquelas entre os indivíduos no trato particular. A justiça refere-se também à natureza do indivíduo (alma, sabedoria e virtude) e, em última instância, à organização do universo em *cosmos*.

Mal interpretado muitas vezes, o texto de Platão passa a ter como fim último uma conclusão preliminar: os filósofos devem ser reis, ou os reis devem ser filósofos. Não é o caso: o governo é uma necessidade que existe apenas para se evitar o “maior castigo”, isto é, “ser governado por alguém pior do que a gente quando a gente mesmo não quer governar; (...). Se uma cidade de homens de bem viesse à existência, lutar-se-ia nela, parece-me, para escapar ao poder” (*República*, 347c-d). Só há governo, então, porque nem todos são “homens de bem”.

A justiça que deve surgir na *pólis* não é apenas aquela que o governante pode impor pela lei ou pela força, é também aquela do indivíduo que sai da

caverna e busca olhar o sol – ainda que a maioria jamais possa fazê-lo. A *República* não é um simples modelo para se fazer leis, ela é a tentativa do filósofo de criar uma nova *ética* para o ser humano, aquela do agir racionalmente. Se não há a crença de que todos possam alcançar o conhecimento, privilégio dos filósofos, concebe-se que todos possam compreender que quem deve governar são esses capazes de atingir as essências². Apenas a partir dessa mudança mais ampla pode haver justiça, porque é imprescindível uma identidade entre “microcosmo” e “macrocosmo”, entre o homem e a sociedade.

ARISTÓTELES

Aristóteles critica a concepção política de Platão, para quem a cidade era uma aglomeração de pessoas com o objetivo de trocar serviços e produtos. Para Aristóteles, há algo que não foi considerado: a cidade é uma “comunidade política” e “todas as comunidades visam a algum bem” (*Política* I, 1, 1252a.). Há, portanto, uma nova compreensão do homem e da sociedade. O homem não está na cidade por conveniência apenas, mas por sua condição; a cidade não se baseia apenas na necessidade, mas também nos interesses dos indivíduos:

(...) o homem é por natureza um animal social; por isso, mesmo que os homens não necessitem de assistência mútua, ainda assim eles desejam viver juntos. Ao mesmo tempo eles são levados a reunir-se por interesses comuns, na medida em que cada um deles pode participar de uma vida melhor. É este, então, o principal objetivo de todos e de cada um em separado na vida comunitária (...) (*Política* III, 4, 1278b.)

Devido a outras questões que estão além das considerações estritamente políticas, Aristóteles compreende que a ciência política tem um papel que vai além do pensamento sobre a cidade ideal. Segundo Aristóteles deve-se conhecer os governos reais e as diferenças entre as constituições para em seguida se considerar as especificidades e os limites naturais da aplicação das constituições conhecidas em cada cidade (*Política* IV, 1, 1288b). A consideração da melhor constituição, contudo, não é descartável, porque será por meio desse conhecimento que se poderá conceber um modo pelo qual qualquer constituição criada pode ser conservada. É por esse motivo que o filósofo realiza um estudo dos diversos tipos de constituições na *Política*.

Para o objetivo deste artigo, convém assinalar alguns elementos de diferença marcante entre esse tipo de pensamento e aquele presente na teoria

² O filósofo governa na cidade assim como a parte racional governa a alma. Não se solicita que as outras duas partes da alma se convertam também em racionais, mas apenas que elas obedeçam aquela que é superior.

moderna. Primeiramente, em Aristóteles, o que mantém a sociedade organizada, de modo mais imediato, é a justiça e não a força, a obediência ou uma moral baseada em um contrato estabelecido racionalmente entre os diferentes indivíduos: "(...) a justiça é a base da sociedade; sua aplicação assegura a ordem na comunidade social (...)" (*Política* I, 1, 1253a). Assim, a ordem social possui uma relação mais próxima com a justiça do que da força, diferentemente do modo como veremos argumentar diversos autores modernos, para os quais aquele que detém a força suprema impõe uma justiça ou sua aparência e com técnicas diversas garantem a ordem no Estado.

Por fim, vale destacar que a estabilidade das cidades depende de diversos fatores, dentre os quais está a educação. Esta deve orientar para a virtude cívica, elemento capaz de hierarquizar as funções no indivíduo segundo seu próprio valor. Pela educação pode-se passar sucessivamente do inferior para o superior. Émile Bréhier (1977-80, Vol. I Tomo I. p.201.) expõe a questão como se segue:

É preciso, em realidade, desenvolver o corpo para a alma; a parte inferior da alma, as paixões, para a parte superior: a vontade. E, finalmente, a parte superior, com vistas à razão contemplativa.

O desenvolvimento da contemplação intelectual é, portanto, o fim único em relação ao qual todo o resto não é senão a condição e a consequência. Na alma humana, na sociedade, como no universo, todas as coisas propendem para o pensamento.

O ponto a ser notado é que a política, novamente, não é um fim em si; ela está submetida a um fim interno ao indivíduo – a ação moral e a felicidade –, e a um fim externo e superior, o qual, em última instância está ligado à metafísica. A manutenção do poder não é a prioridade³. Há um caminho a ser percorrido que leva o homem da virtude à cidade e ao pensamento.

IDADE MÉDIA E RENASCIMENTO

Essa concepção teleológica da política, isto é, compreendendo-a como possuidora de uma finalidade superior, será de grande importância durante a Idade Média, ainda que, nesse imenso período que uniformizamos com um título, a virtude humana seja substituída pela salvação das almas⁴. A política

³ Aristóteles, em determinados momentos da *Política* trata de como os governantes devem agir para conservar a constituição em vigor, diferenciando, inclusive, as ações para os diferentes tipos de constituição. Essas passagens, contudo, são apenas pontos de investigação para o autor realizar sua busca pelo melhor governo.

⁴ Acompanho aqui, sobretudo, os argumentos de Michel Senellart (2006), compreendendo também que o autor diferencia dois momentos distintos no interior do nome "Idade Média", um que vai até o século XII e outro que se inicia aí e segue até o Renascimento.

é, então, muito pouco autônoma, devendo seguir todos os tipos de ordem de caráter religioso. Há uma lei superior, anterior ao direito comum, pela qual deve se orientar o governante. A orientação religiosa é critério de legitimidade, tanto frente à Igreja, instituição universal, como frente aos que lhe obedecem, o povo. Que se compreenda que não se trata de dizer que a religião nega a política, há uma coexistência e uma relação entre ambas, sendo que o rei impõe sobre os corpos aquilo que a Igreja não consegue imprimir nas almas; a Igreja, por si só, talvez não pudesse convencer pela promessa de um castigo que está distante – após a vida – e tampouco seria coerente ou bem vista caso aplicasse os castigos terrenos, “(...) a Igreja, não podendo abster-se da coerção, adaptou-a aos poucos às regras éticas do governo. Quase sacerdotização da espada, na falta de poder desarmar o sacerdócio” (Senellart, 2006. p.30). Das concepções políticas de Agostinho, que será base do pensamento da alta Idade Média por séculos; passando, já no século XII, pelas releituras cristãs das obras de Aristóteles, que duram até o fim desse período – e além –; a política medieval é entendida como reprodução do que lhe é anterior e superior: “A arte, com efeito, imita a natureza” (Gil de Roma – *De regimine principum* III, 2, 8; citado por Senellart, *op.cit.* p.204).

À medida que os reis puderam apropriar-se cada vez mais do governo, tirando esse das imposições religiosas, a teoria política passa também a seguir esse movimento e o Renascimento será um ponto de inflexão entre a independência ou a subordinação da política. Esse ponto de inflexão é o que irá questionar a própria teoria política sobre seu papel e seu objeto. Parte da teoria política resiste em abandonar o vínculo entre o político e o religioso; do outro lado há a consideração de que assim deve ser e que o governo significa governo dos homens, sob a lei dos homens. Há ainda a retomada das concepções clássicas da política como instrumento de realização da virtude⁵. As novas questões com as quais a teoria política deve lidar não cessam seu desenvolvimento, já que vários textos são produzidos nessa época. Contudo, podemos dizer que há uma crise que se apresenta, isto porque passa-se a questionar elementos que antes eram aceitos como pressupostos⁶.

É nesse contexto que se vislumbra a possibilidade de que a teoria política possa servir de conselho *útil* ao soberano, indicando-lhe não apenas o que fazer, mas como fazer. A decisão por orientá-la nesse sentido aponta já, em alguma medida, para as respostas dadas pelos autores às questões apresentadas. Os meios ganham mais importância que os fins; a manutenção do “Estado” – ou de seu precursor equivalente na época – torna-se mais interessante que sua função.

⁵ Apresento aqui concepção como intermediária entre as outras duas, pelo fato de ela não definir o fim imediato como a salvação das almas, isto é por dar visibilidade à característica humana do governo. Por outro lado, a política tampouco é apenas socialmente considerada, na medida em que deve realizar a virtude, algo que não se pode compreender bem sem levar em conta considerações metafísicas.

⁶ Essa noção de crise como questionamento das certezas anteriormente vigentes pode ser encontrada nos textos de Edgard Morin, *Sociologia* (1984), e no próprio texto de Thomas Khun, já citado anteriormente.

Com a vantagem de uma compreensão *a posteriori* desse conflito e do conhecimento de quais perspectivas se tornam hegemônicas, é fácil considerar que a resposta vencedora dos embates teóricos foi aquela que definia como objeto da política a manutenção do poder acima de qualquer outro elemento e, portanto, conferia uma autonomia à política relativamente à moral religiosa. A predominância desse ponto de vista foi o que moldou as bases da teoria política moderna que iria vigorar nos séculos seguintes. Essas bases teóricas se fixaram de tal modo que não sofreram grandes ameaças antes do século XIX. Considerando isso, passaremos à análise de três autores, Maquiavel, Hobbes e Kant; cujas idéias sobre o estudo da política portam diferenças significativas, mas que possuem em comum determinados aspectos que permitem que sejam considerados como modernos ou, no caso de Maquiavel, como base do pensamento moderno. Vários fatores contribuíram para que tal concepção de política se tornasse hegemônica, dentre os quais vale destacar o próprio contexto histórico, do enfraquecimento da religião e do fortalecimento da soberania dos Estados como domínio do rei. Deve ser sublinhado, porém, que, além da experiência, argumentos teóricos contribuíram nesse sentido, de modo que trata-se, no momento em questão, de apresentar uma filosofia da política, a ser exposta em um embate de concepções onde não há certeza de “vitória”⁷.

3) MAQUIAVEL

Vários autores indicam Maquiavel como fundador do pensamento político moderno. Há, no entanto, grandes diferenças entre o pensamento de Maquiavel e o de seus sucessores modernos. Parece mais correto dizer que ele se encontra no limiar do pensamento moderno, como o faz Maurizio Ricciardi (2005) e Michel Senellart (2006)⁸. De fato, a leitura do *Príncipe* nos indica elementos modernos, tal como a separação entre Estado e religião; no entanto, a ação conforme a racionalidade ainda não é predominante, já que a *prudência* prevalece como fator a ser considerado para a ação do príncipe. Como veremos, a racionalização das relações súdito/soberano é um dos componentes principais para que possamos considerar como modernos determinados textos.

A teoria política que se escreve tendo como objetivo principal um conselho *prático* para a manutenção do poder surge no momento em que se questiona a

⁷ Quentin Skinner (1985) faz referência a esse embate de concepções teóricas considerando-as relativamente ao tema da razão de Estado. Mostra o autor as dificuldades que essa idéia teve para se estabelecer no pensamento político. A idéia de razão de Estado, inviável, para não dizer impossível, fora do contexto da teoria política moderna, foi combatida por certos autores acrescentando-se os adjetivos verdadeira e falsa. Assim, a verdadeira razão de Estado era aquela direcionada à moral cristã, enquanto a falsa tratava exclusivamente dos interesses do príncipe. Com a “autonomia da política” a razão de Estado passa a ser escrita com outras palavras, contrapondo aos interesses do príncipe não mais a religião, mas o próprio Estado.

⁸ O autor ao apresentar três momentos distintos pelos quais passa a noção de governo, insere Maquiavel como representante do segundo momento, que está entre a Idade Média e o outro momento representado por Hobbes, já considerado moderno. Assim, Maquiavel novamente não é entendido apenas como “moderno”.

submissão ou a isenção do Estado frente à moralidade religiosa⁹. *O Príncipe* é o exemplo mais emblemático desse tipo de escrita, já que desenvolve o conselho não apenas em seu conteúdo, mas também na forma do texto. No caso dessa obra especificamente, como bem se sabe, ela foi feita com um destinatário já em mente, o “Magnífico Lourenço de Médici”, assim como consta em sua introdução.

Haveria um paradoxo no fato de que Maquiavel seja visto como aquele que inicia a visão de que o soberano não deve ser julgado – isto é, que não se pode dizer se agiu de modo certo ou errado – e o fato de que o próprio autor escreve uma obra para indicar como agir corretamente? Trata-se aí de compreender as concepções de certo e errado que podemos encontrar no autor: o certo e o errado estão sujeitos à situação em que o príncipe se encontra e não necessariamente a algum critério imutável.

Para responder à pergunta, deve-se esclarecer que, em Maquiavel, contrariamente ao que muitas vezes se considera, não há uma oposição entre a moral do príncipe e a da Igreja; há apenas uma diferenciação. Assim, essas duas morais caminham paralelamente. A ação do príncipe não é necessariamente imoral, ela apenas pode vir a ser. Em outros momentos, pode ser que ambas coincidam e que a virtude do príncipe oriente para a mesma ação que a virtude religiosa. Em tais casos, sem dúvida, o príncipe terá seguido sua própria moral, mas não convém dizer que a moral cristã tenha sido contrariada. Em outros momentos tal coincidência não ocorrerá e a separação entre Estado e religião que era potencial se tornará real. A intenção teórica parece ser a de que isso não gere prejuízo algum ao príncipe, de modo que este não hesite em ir contra a moral cristã, caso considere necessário. A soberania se torna então absoluta, já que essa deve ser pensada não apenas em relação aos outros domínios – ou outros governantes – mas também referindo-se à independência em relação à Igreja enquanto ator supranacional. As críticas que se desenvolveram sobre esse tema da existência ou não de uma moral própria do Estado para orientar os governantes darão origem ao pensamento sobre a razão de Estado¹⁰. Muitas delas não tinham a intenção de colaborar com os argumentos de Maquiavel, mas, ao contrário, pretendiam colocar limites ao que se chamou de maquiavelismo, isto é, a ação indiscriminada dos governantes, seguindo apenas seus próprios interesses¹¹.

⁹ Diz Skinner sobre esse problema, referindo-se ao conflito entre Erasmo e Maquiavel: “Maquiavel supõe, com o espírito de um utilitário moderno, que a pergunta fundamental deve ser como conservar a própria república. Assim, então, apóia invariavelmente a necessidade de um cálculo prudente das conseqüências prováveis” (ob.cit. p.279. Tradução minha, do espanhol).

¹⁰ Discutir razão de Estado em Maquiavel não é tão simples quanto muitas vezes se propõe. Ocorre que no momento da obra não há propriamente o que conhecemos como Estado em sua concepção moderna. Tampouco na teoria é possível encontrar os elementos formais que se exige para considerar um sistema político como Estado. A ausência do direito na discussão do autor é apenas um dos elementos que geram essa dificuldade. Segundo Yves-Charles Zarka (1996), a razão de Estado apenas se constituiria definitivamente no plano teórico após as obras de Jean Bodin, que puderam separar a soberania do governo, o que, em Maquiavel, ainda não ocorre.

¹¹ Perceba-se que o maquiavelismo, assim como outros “ismos” é um recorte seletivo da teoria de Maquiavel. A ação do governante não é exatamente aleatória, uma vez que deve corresponder à virtude do príncipe. No entanto, foram essas considerações sobre a arbitrariedade da ação do príncipe, e não os próprios textos do autor, que levaram às mais ferozes críticas contra ele.

A necessidade é, então, o que orienta a virtude do príncipe, e, logo, é o critério principal para julgar como correta ou não sua ação. Assim, a ação conforme a necessidade é a mais capaz de se tornar virtuosa e é observando as necessidades que as situações impõem que o príncipe pode se contrapor à fortuna – ainda que o máximo que possa fazer é adiar seus efeitos, e não impedi-la. Ocorre que a necessidade aqui não é a mesma que se encontra, por exemplo, no pensamento grego: aquela que determina o curso da humanidade sem qualquer possibilidade de contingência. No contexto da obra de Maquiavel o termo se flexibiliza, e assim será cada vez mais na teoria política, adaptando-se à interpretação do príncipe – ou do filósofo, *a posteriori* –; a necessidade política é uma “necessidade contingente” por mais estranha que essa expressão possa ser para a filosofia.

Retomando a questão exposta, podemos responder que não, não há paradoxo real. Maquiavel, no caso, busca mostrar as regras gerais – exércitos permanentes ou mercenários? alianças com os mais fortes ou com os mais fracos? a ocupação do principado novo pela força ou pela persuasão? etc. De modo diferente deve agir o príncipe, isto é, deve ele encontrar a ação específica; a regra geral é apenas auxiliar: o certo e o errado só se configuram frente à situação. Porém, vale lembrar o que é óbvio: nenhuma obra seria escrita defendendo a pura espontaneidade da ação; se assim fosse não haveria motivação para a própria obra, já que esta se resumiria a dizer ao governante “faça o que bem entender”. A manutenção do domínio exige uma proporção entre a ação pelas regras gerais e aquela segundo a experiência. A dificuldade maior repousa sobre a instabilidade dessa proporção. Se o cálculo for preciso ao considerar a situação, o domínio não enfrentará oposições de ordem interna ou externa, mas apenas aquela oposição irreduzível, a da fortuna. Maquiavel apresenta a metáfora da enchente que destrói a barragem; diz ele que, caso se construa estruturas apropriadas, a barragem não se romperá em situações adversas. Assim, conclui o autor fazendo uma analogia para a ação do príncipe, a fortuna demonstra seu poder onde a resistência a ela não é organizada e, para evitar isso, aconselha: “experimenta a felicidade do sucesso aquele que combina seu modo de proceder com a natureza dos tempos”. (Maquiavel, 2002, p.171)

4) HOBBS

Com Hobbes a razão se torna elemento central para a teoria política. Pretende o autor conferir à monarquia uma legitimidade estritamente racional. O que se chamava de poder em Maquiavel passa a ser considerado como poder legítimo em Hobbes. A preocupação com a questão do direito é marca forte já presente no *Leviatã* e será um dos elementos constituintes da teoria política moderna, conferindo-lhe especificidade. Algumas questões serão recorrentes: O que é o direito? Como ele se constitui? Como ele pode ser modificado? As respostas a essas questões serão em sua maioria estritamente racionais,

de modo que à segunda delas não valeria a resposta: pela força ou pelo convencimento.

Mesmo com a novidade da racionalização das relações sociais, um elemento se preserva: a teoria política deve, sobretudo, fornecer ao soberano elementos para a preservação do Estado – fale o autor diretamente a ele ou aos cidadãos. Preserva-se o fim prático e a utilidade do estudo da política, elementos já presentes em Maquiavel. A resposta à pergunta referente ao objeto e à definição da teoria política parece já ter se estabelecido definitivamente no pensamento político. O conselho ao soberano já não pode ser meramente prático, ainda que seu objetivo o seja, mas deve incluir a discussão do direito da soberania. As respostas racionais que pretendem legitimar o direito de soberania irão fornecer ao governante o direito da utilização da força que possui e aos súditos a justificativa do dever de obediência. Apesar da justificativa lógica que se apresenta para o exercício do comando por um lado e para a aceitação do absolutismo do soberano, por outro; parte da discussão política do autor passa também pela compreensão do indivíduo e de suas relações “naturais”. Essa observação acerca da natureza do indivíduo, no entanto, não leva a uma consideração das particularidades dos indivíduos para a política. Ocorre que em Hobbes se percebe já uma clara distinção entre o público e o privado, marca da política moderna, sendo que a política pertence à primeira esfera e tem muito pouco a dizer sobre a segunda¹².

De modo interpretativo, pode-se argumentar que, ao considerar que a ação política diz respeito a como alcançar o bem público¹³, o autor determina, pela lógica, que a única ação realmente política é a ação do soberano. Quanto aos indivíduos particulares, lhes cabem os negócios privados, os quais constituirão a força do Estado. A ação destes últimos, no entanto, não pode ser considerada política, já que perseguem exclusivamente e naturalmente seus interesses privados. Ainda que pretendam alterar uma lei – elemento público – eles não estão interessados em outra coisa além dos resultados que a lei produz sobre eles e, portanto, preocupam-se com os negócios, não com a política.

¹² A discussão sobre o indivíduo, em Hobbes é extremamente diferente daquele presente em Platão, por exemplo. O primeiro confere uma igualdade entre o indivíduo e a comunidade política, de modo que espera mudar também o indivíduo para constituir a República. Para Hobbes o indivíduo não se modifica após a constituição do Estado, ele permanece o ser egoísta que age em benefício próprio nas relações privadas, a diferença é que, quando ele passa a agir no espaço público há a coação do Estado que impede suas ações de ser prejudiciais à “saúde do povo”.

¹³ A questão acerca da definição do “bem público” é difícil de ser resolvida em Hobbes, assim como em muitos outros autores. A controvérsia está relacionada com a questão de mostrar qual é o fim último do Estado para cada autor. A interpretação que sigo e que está presente em alguns textos citados é a de que, em Hobbes, o bem público se identifica com a própria preservação do Estado, o que evitaria o retorno à guerra de todos contra todos. Pode-se considerar, por outro lado, que o autor sustente que alcançar as leis naturais seja o objetivo principal. Outra compreensão é a de que a *salus populi* é a preservação da paz, ou o bem-viver dos cidadãos. Independentemente da interpretação adotada, pode-se dizer que há, no mínimo, uma coincidência necessária entre o fim último do Estado e a sua própria preservação. Isto é, em última análise, o próprio Estado se confunde com seu objetivo na medida em que, se tal objetivo fosse atingido o Estado não poderia parar de existir – não há leitura de Hobbes que vislumbra a dissolução do Estado.

Considerando essa relação de quase-identidade entre política e soberano, Hobbes tratará, na obra citada, dos métodos para a manutenção do Estado. O medo é talvez um dos instrumentos mais importantes a ser utilizado pelo soberano para esse fim, já que a moral não apresenta “razões suficientes” para se tornar efetiva¹⁴. Para o filósofo, que observa sua teoria como capaz de colocar em ordem o caos social por meio da instituição de um tipo de organização pública duradoura, convém mais se direcionar ao soberano – possuidor de força e técnicas – que ao povo – excessivamente movido pelas paixões e por cálculos mal feitos.

Hobbes se pretende fundador da “ciência política”. Para tanto, ele certamente teve que se perguntar sobre o papel dessa ciência; sua resposta: conservar o Estado. Fica clara sua resposta pelo aspecto de conselho que a obra possui. Adiar o fim do Estado depende, antes de tudo, do soberano; só ele pode conferir utilidade à obra:

[“Quando atento ao fato de que”] nem *Platão* nem qualquer outro filósofo até agora ordenou e provou com suficiência ou probabilidade todos os teoremas da doutrina moral, que os homens podem aprender a partir daí não só a governar como a obedecer, fico novamente com alguma esperança de que essa minha obra venha um dia a cair nas mãos de um soberano que (...) pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público dessa obra, transformará essa verdade especulativa na utilidade da prática. (Hobbes, 1999; p.271.)

5) KANT

O processo de racionalização do poder que verificamos em Hobbes e que se segue nos autores posteriores é encontrado em Kant em seu extremo. Certamente que a racionalização do poder se dá, principalmente, por considerações acerca do direito, o que torna difícil falar de uma teoria propriamente política do autor, uma vez que o poder, apesar de claramente presente em suas obras¹⁵, possui papel secundário se comparado ao direito. Trata-se mais de uma teoria jurídica, mas, como a política não está ausente, pode-se compreender que a teoria política de Kant está em função de sua teoria jurídica.

¹⁴ A educação é também elemento importante de consideração do autor, mas suas observações acerca da educação se dão mais com um aspecto de crítica ao tipo de educação da época do que como algo propositivo. Suas proposições referentes à educação dizem essencialmente que o Estado deve se ocupar dela a fim de garantir seu próprio interesse.

¹⁵ A análise do poder, de fato, não é a preocupação principal do autor; talvez por esse motivo, a presença do poder na teoria kantiana é freqüentemente ignorada por aqueles que a retomam. No entanto, a leitura de seus textos revela alguns momentos nos quais o autor considera a questão. Já na introdução de *A Metafísica dos costumes* (Kant, 2003.), por exemplo, há um parágrafo com o título “O Direito está ligado à competência de exercer coerção”, no qual, ainda que o poder apareça em sua ligação com o direito, ele é mostrado como elemento que não pode ser excluído das relações entre os indivíduos.

A teoria jurídica, por sua parte, está diretamente relacionada às concepções morais do autor e, se podemos encontrar um conselho ao soberano em suas obras, esse conselho se dará por meio de considerações morais. Kant realizará seu projeto de apresentar um direito puro, ou *a priori*, para que sirva de orientação para a ação soberana. O governante agirá pela *razão prática* do Estado – logo a vertente política de sua ação não é desconsiderada –, a qual, assim como no indivíduo, é orientada de algum modo pela razão pura¹⁶ – nesse caso, a razão do governante. A questão para o autor não é necessariamente a de esperar a concretização daquilo que escreve. Logo no início do texto “A Paz Perpétua”, por exemplo, Kant trata de que talvez o projeto não seja jamais realizado. O seu não estabelecimento histórico, porém, não impede a validade da teoria, a qual pode ser considerada prática dado que permite a possibilidade de projetar um fim a ser atingido¹⁷. Após estabelecido um fim, o indivíduo age em relação à moral assim como o Estado age em relação ao direito puro: a idéia orienta o que a prática realiza. O projeto de Paz Perpétua, portanto, será importante, porque definirá um fim superior a ser perseguido e, ainda que a força da ação prática pretenda negá-lo, ele será sempre reconhecido como correto¹⁸. Preserva-se assim o entendimento segundo o qual a teoria política deve ser prática – voltada, em alguma medida para o que é empírico (ou para o que pode se tornar empírico, no caso). Kant, por isso, também aconselha o soberano: não bastando apenas apresentar os fins, mas devendo também indicar os meios.

Considerando a discussão que pretendemos apresentar aqui, um possível estranhamento reside no fato de que a teoria de Kant, como uma teoria democrática, se preocupa em apresentar conselhos ao chefe do Estado. Temos inevitavelmente de nos referir nesse ponto às controvérsias que envolvem a compreensão das concepções políticas de Kant. De fato, a retomada de Kant geralmente afirma essa concepção democrática dos textos do autor. Ocorre, porém que essa recuperação, freqüentemente, se dá não com base nos textos do próprio autor, mas por meio de seus comentadores, o que

¹⁶ Trata-se da diferenciação que o filósofo faz entre *pensar* e *conhecer*. A expressão “de algum modo” aparece aqui com referência à impossibilidade de *conhecer* como isso se dá. A interferência da razão pura sobre a razão prática é algo que só pode ser *pensado*.

¹⁷ Essa distinção entre teoria e prática é discutida no texto “En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la practica” (in Kant, 1993).

¹⁸ Kant também sustenta que o soberano não pode ser punido. Diferentemente de Hobbes, o motivo não é prudencial, isto é, porque o mal causado pelo governante será sempre menor que o causado pela sua punição (o outro motivo, para Hobbes, é que os súditos são também autores dos atos do soberano). Para Kant, na verdade, há não só a impunibilidade, mas uma inimizabilidade do soberano porque este é fonte do direito, e, como tal, não pode cometer injustiça (Kant, 2003). Interessante notar aqui que a questão que surge em Maquiavel acerca do não julgamento dos atos soberanos reaparece: como se pode falar em certo ou errado para a ação soberano se suas ações não podem ser julgadas? Kant se preocupa com essa questão não só por uma consideração teórica, mas por motivos históricos; porque pretende evitar a perseguição e a censura do monarca. Por esse motivo, pode-se notar em diversas obras do autor uma defesa da liberdade de expressão como algo inócua ao Estado ou para, além disso, algo que ajuda sua manutenção. Se há liberdade de expressão, não há, entretanto, liberdade de ação e no texto “Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo” (In Kant, 1990), Kant deixará claro o limite da liberdade civil com a conhecida expressão: “raciocinai, mas obedeci”.

distancia cada vez mais os recortes apresentados de uma compreensão do sistema filosófico geral do filósofo alemão. Ao se considerar os próprios textos do autor, dificilmente é possível ignorar que o direito natural adquire sua validade apenas quando garantido pelo direito civil¹⁹ e várias outras considerações que chegam a esse argumento ou que são daí inferidas. Acerca da democracia, diz o autor:

A democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo caso, também contra um (que, por conseguinte, não dá seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade.” (KANT – “A Paz Perpétua Um Projecto Filosófico”; p.130.)

De todo modo, se Kant não é autor democrático, ele sem dúvida é republicano e o conselho ao soberano vem atrelado a esse republicanismo. A consideração é a de que a república é a única *forma de governo* capaz de evitar as guerras; quanto às *formas de Estado*, elas interessam menos; mesmo porque é possível, para o autor, uma monarquia republicana (Kant,1973). Considerações do autor acerca da liberdade dos cidadãos, da organização do direito no Estado, das relações entre Estados e por fim da orientação rumo à Paz Perpétua, são conselhos não ao povo, mas ao soberano para que aja conforme o dever²⁰. O progresso em direção ao melhor deve ser realizado de “cima para baixo” e não o contrário. Ao discorrer sobre a possibilidade de imaginar uma constituição que seja conforme à razão, Kant sustenta:

Esperar um dia, ainda que seja tarde, alcançar uma criação política como a que buscamos aqui é um doce sonho; pode-se, no entanto, não apenas *pensar* que é possível se aproximar dela sempre mais, mas, na medida em que ela pode estar de acordo com a lei moral, é o *dever*, não dos cidadãos, mas do chefe de Estado. (Kant,1973. p.110. Tradução minha, do francês.).

¹⁹ O autor trata do direito natural que não está submetido ao civil como um “direito equívoco”. A liberdade relacionada ao direito natural, por exemplo, recebe o nome de “liberdade selvagem” e é criticada quando comparada àquela que se chama “liberdade civil”. Com base nessas considerações Kant dirá que pode-se legitimamente, por meio da força, obrigar alguém a entrar no contrato original.

²⁰ Como síntese de suas considerações acerca da teoria do dever frequentemente se utiliza a frase “posso, logo devo”, a qual indica que se algo é possível de ser realizado empiricamente, então há um dever moral de que a ação se conforme a essa possibilidade.

6) CONSIDERAÇÕES E DESDOBRAMENTOS

A teoria política feita como um conselho eminentemente prático ao chefe de Estado se desenvolveu conjuntamente à teoria política moderna. Em grande medida isso se deu devido à importância que o “príncipe”, o “soberano” ou “chefe de Estado” adquiriu historicamente, de modo que tornou-se mais relevante considerar o seu papel para a compreensão da organização social. Na época moderna, a teoria predominante abandonou a busca pela justiça ou pelo melhor governo e passou a se interessar, sobretudo, pela conservação do Estado. Para uma teoria que busca a utilidade em primeiro lugar, o conselho ao soberano é mais produtivo que ao povo. A questão aqui é que o conhecimento que busca um fim prático – de conservação do Estado – se sobrepôs ao conhecimento intelectual e epistemológico da busca pela justiça, ou, na linguagem da teoria política moderna, a prudência prevaleceu sobre a sabedoria. Em Kant, ainda que a manutenção do Estado não se constitua como elemento central da teoria, há uma compreensão de que o Estado deve agir com vista aos fins práticos²¹. Assim, o conselho, que se configura como uma sugestão para a ação e não para a contemplação, pôde se estabelecer na teoria devido a essas considerações práticas que ela passou a realizar.

É certo que os conselhos, para qualquer um dos autores analisados, não podem vir de qualquer um, já que ao príncipe se diz: “(...) quando qualquer um puder dizer-te a verdade, te faltará ao respeito devido” (Maquiavel, 2002, p.162). Eles devem partir dos “homens sábios” escolhidos pelo Príncipe, segundo Maquiavel; daqueles a quem o soberano deu o direito de lhe falar, segundo Hobbes; ou dos “eruditos” que podem fazer o uso público da razão²² “para o grande público do mundo letrado”, conforme Kant (“O que é Iluminismo?”, 1990. p.13). Homens de pensamento coerente, como se vê, ainda mais quando notamos que a prática que se visualiza em seus conselhos ao soberano está também presente em suas preocupações com suas pesso-

²¹ Apresentamos acima breve explicação sobre a busca de Kant pelo que é prático. Por problemático que possa parecer essa afirmação ela se embasa, por exemplo, na consideração que o autor faz no texto “A Paz Perpétua” (ob.cit.), de que a “monarquia universal” seria o modo mais seguro de se chegar à Paz, mas, como essa consideração não permite estabelecer um fim a ser perseguido, ela não pode ser prática, e, logo, o projeto de Paz Perpétua deve se basear na possibilidade de uma “federação expansiva”, algo que pode ser realizado na experiência. Afinal, o dever só pode ocorrer relativamente ao que pode se tornar empírico; ou seja, o dever só obriga ao que é prático. Além disso, na introdução do texto, Kant expõe que o Estado “deve antes basear-se em princípios empíricos”. Caso se considere – do que discordo – que esse último exemplo tem objetivo histórico – de evitar a perseguição – e não teórico, continua válido o exemplo anterior.

²² Kant no texto “Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo” (Ed.cit.) diferencia o uso da razão em público e privado, dizendo que há liberdade para utilizá-la de modo legítimo apenas quando esse uso for público. A razão privada seria aquela que visa a uma vantagem ou interesse particular, enquanto que a pública almeja o bem comum e pode ser apreciada pela erudição de qualquer um em qualquer lugar. É uma liberdade elitista, sobretudo se levamos em conta que saber ler era uma capacidade muito menos disseminada do que hoje e aqueles que não o sabiam, segundo o argumento, não podem fazer uso público da razão e, portanto, não têm liberdade de expressão.

as. Maquiavel, Hobbes e Kant, todos lançaram argumentos dos motivos pelos quais não se pode punir aquele que aconselha²³.

Da teoria política atual sabe-se bem sua preocupação com a eficácia. Ora, quando falamos de eficácia nos referimos necessariamente a um fim – eficaz para quê? O fim ainda é o mesmo: conservação do Estado. Desde o início da Idade Moderna, então, a questão acerca do objeto, da função e da definição da teoria política parece não ter sido mais discutida.

A teoria política atual é também extremamente prática²⁴, talvez mais do que a anterior, mesmo porque dispõe de mais recursos para sê-lo. Entre os artifícios atuais que elevam a prática ao absurdo, está, sobretudo, a estatística. Modifica-se a forma e a técnica: textos são apresentados com impessoalidade e sem interlocução direta; gráficos, esquemas e tabelas compõem o instrumentário. Ciência impessoal, demonstrada matematicamente, é o que pretende ser a teoria política que segue esse modelo. Frente às palavras *crecimento, progresso e segurança*, a *justiça* não dá palites; qualquer referência é mera concessão.

A questão crítica mais grave, no entanto, é que ainda consideramos a justiça como algo que carece de base empírica, entendendo que ela só é capaz de se pronunciar a respeito do que deve ser, mas não acerca de como as coisas são. Se tudo o que *é*, não *deve ser*; se *fato* e *justiça* são opostos, devemos então satisfazer-nos à vida em um mundo onde a injustiça é inevitável e natural; onde o conhecimento só serve para medir o grau ou a qualidade dessa injustiça. Apesar da facilidade e da simplicidade com que chegamos até ela por meio da crítica, pouca aceitação teria essa perspectiva. Para refutá-la, contudo, é essencial buscar uma filosofia da teoria política. Simples a questão que a inicia: Qual o papel da teoria política?

²³ Maquiavel diz que a escolha dos ministros é de grande importância e revela a prudência e a inteligência do príncipe, ao que acrescenta: "Diante disso, concluímos que os bons conselhos, venham de onde vierem, dependem da sabedoria do Príncipe, enquanto que o Príncipe não depende dos bons conselhos" (Maquiavel, 2002; p. 165). O príncipe, após escutar os conselhos deve deliberar "por si só e a seu modo" (idem. p.163.). Como é o príncipe que escolhe o conselheiro e, como a ação depende, em última instância da deliberação daquele que age, não há porque punir o que aconselha.

Hobbes sustenta no capítulo de nome "Do Conselho", do *Leviatã*, que "(...) seja quem for que o peça [o conselho] não pode, de acordo com a equidade, acusar ou punir quem o der. Porque pedir conselho a outrem é permitir-lhe que dê esse conselho da maneira que achar melhor" (Hobbes,1999; p. 201).

Em Kant, essa salvaguarda aparece em vários textos e, notavelmente, na introdução da "Paz Perpétua", onde antes de iniciar a apresentação do texto o autor diz que o estadista, no caso de um conflito com o teórico "(...) deve proceder de um modo conseqüente e não farejar perigo algum para o Estado por detrás das suas opiniões, aventuradas ao acaso e publicamente manifestadas – com essa *clausula salvatoria*, quer o autor saber-se a salvo expressamente e da melhor forma contra toda a interpretação maliciosa." (Kant – *A Paz Perpétua*. Ed. cit. p.119).

²⁴ Nomes bastante conhecidos da teoria política de hoje, como Samuel Huntington, não são apenas teóricos, mas fazem parte da administração do Estado, assim como Maquiavel e Hobbes eram também homens inseridos nos jogos políticos dos governos de sua época. A obra *O Choque de Civilizações*, por exemplo, assim como artigos desse autor norte-americano referentes aos "perigos" da imigração para os EUA não parecem ser menos desinteressados que *O Príncipe* ou o *Leviatã*.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES – *Política*. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- BREHIER, Émile – *História da Filosofia*. Vol. I Tomo I. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977-80.
- DUSO, Giuseppe – “Introdução” in *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*. DUSO, Giuseppe (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- HOBBS, Thomas – *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* in *Hobbes*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural: 1999.
- _____. *Leviathan*. Disponível no site da Oregon State University: <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-d.html#CHAPTERXX>.
- KUHN, Thomas S. – *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- PLATÃO – *A República*. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SKINNER, Quentin. *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1985
- KANT, Immanuel – *A Metafísica dos Costumes*, Tradução de Edson Bini, Bauru: Edipro, 2003.
- _____. “O que é o Iluminismo?”. In *A paz perpétua e outros opúsculos*, Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. “A Paz Perpétua Um Projecto Filosófico”. In *A paz perpétua e outros opúsculos*, Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. “Conflit de la Faculté de philosophie avec la Faculté de droit” in *Le Conflit des Facultés* en trois sections. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
- MAQUIAVEL, N. – *O Príncipe*. Tradução de Edson Bini. Curitiba: Hemus, 2002.
- MORIN, Edgar – *Sociologia*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1984
- RICCIARDI, Marizio – “A república antes do Estado: Nicolau Maquiavel no limiar do discurso político moderno” in *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*; DUSO, Giuseppe (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- ROBINET, Jean-François – *O tempo do pensamento*. Tradução Benoni Lemos, São Paulo: Ed. Paulus, 2004.
- Senellart, Michel – *As Artes de Governar*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.
- Zarka, Yves-Charles – “Raison d’État” in *Dictionnaire de Philosophie Politique*, RAYNAUD, Philippe e RIALS, Stéphane (diréction). Paris: PUF, 1996.