

JAVIER AMADEO\* E SERGIO MORRESI\*\*

## REPUBLICANISMO E MARXISMO

### PADRÕES CIVILIZATÓRIOS E PROJETOS POLÍTICOS

O presente trabalho pretende esboçar algumas intuições tanto descritivas como normativas que possam ser adequadas para pensar a relação entre as transformações sociais e políticas de nossa época e três dos mais importantes projetos políticos da modernidade, o liberalismo, o republicanismo e o marxismo.

Gostaríamos de retomar a idéia expressa por Gabriel Cohn (2001) de que nos encontramos em um “umbral civilizatório”, isto é, no limite de passagem de um padrão civilizatório a outro. Para Cohn o atual modelo civilizatório proposto pelo capitalismo esgotou-se, e acabada a força civilizatória do capitalismo o que resta deste é sua fase de barbárie, que se expressa contemporaneamente através da indiferença, ou como a chama o autor da “indiferença estrutural”, entendendo-a como uma atitude dos agentes centrais da produção capitalista, uma atitude que implica a falta de responsabilidade com respeito aos efeitos

\* Licenciado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP).

\*\* Licenciado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Candidato a Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP).

sociais de sua ação. Isto é possível graças à aquisição de prerrogativas por parte das pessoas jurídicas –empresas, basicamente– que hoje têm tantos direitos como os cidadãos (provavelmente mais em termos efetivos, devido ao respaldo econômico que sustenta suas exigências), mas sem a contrapartida das obrigações. Em virtude das grandes transformações do capitalismo atual, os monopólios e as grandes empresas adquiriram uma importância fundamental na arena das decisões fundamentais da vida econômica e social. A massa de recursos com que contam as grandes empresas transnacionais faz com que suas decisões possam transformar-se em ameaças mortais para a estabilidade macroeconômica e políticas das nações. As decisões de “investimento” dos grandes conglomerados têm um efeito direto sobre o destino, inclusive a vida, de milhões de pessoas. A globalização permitiu que as decisões “privadas” das empresas tenham uma repercussão imediata, funesta em muitos casos, sobre o público. A indiferença estrutural implica a destruição dos laços sociais, e por fim, o ponto extremo da negação da civilidade. A crise civilizatória do capitalismo também faz sentir seus efeitos desestruturantes na esfera da política, reduzindo esta à luta dos interesses privados.

Ainda que de certo modo a restrição do espaço político seja um fenômeno concomitante à ascensão da burguesia, é somente com a globalização –entendida como a fase atual do capital internacionalizado enquadrado em um contexto de capitalismo neoliberal– que a política se vê limitada a pouco mais do que a busca inescrupulosa de ganhos ao nível global, a um conjunto de grandes negócios e negociatas onde os povos não podem, não querem, nem têm porque se reconhecer (Grüner, 2002). Esta degradação da política ao jogo de interesses privados se completa com o mais insidioso e macabro de todos os ideologemas da pós-modernidade: a democratização global, cuja idéia de alcançar a “cidadania global” viu-se tristemente desmentida pelos fatos. Os elementos anteriores articulam-se com a privatização absoluta da prática política, a qual se vê reduzida a um espaço de consumo entre diversas “mercadorias” políticas, cada vez mais indiferenciadas, e onde assistimos à redução do indivíduo e do cidadão à figura do consumidor.

Deslocando a cidadania, os mega-organismos econômicos privados transnacionais tomaram o papel protagônico nas decisões dos governos e dos Estados neoliberais. Estes fatos, como sustenta Marilena Chauí –no seu artigo neste volume–, indicam que estamos diante da privatização da *polis* e da *república*. O efeito fundamental dessa privatização é a despolitização da vida social. Assim, continua a autora, “a

privatização do espaço público e a despolitização são sinais alarmantes de que podemos estar diante do risco do fim da política”.

Outro dos elementos centrais onde se expressa a crise civilizatória do capitalismo é nas violentas irrupções de fundamentalismo religioso, nacional ou étnico, os quais se transformaram no grande perigo da “civilização ocidental”, ou seja, das potências centrais beneficiárias da globalização. Como se esses fenômenos, afirma Grüner (2002), fossem um inesperado e inexplicável raio caindo em um dia sereno, e não um estrito ainda que perverso produto da dialética de expansão mundial, que vitimiza regiões que não podem ser incorporadas ao subproletariado mundial de forma “ordenada”. Os chamados fundamentalismos não são nenhuma regressão a formas culturais arcaicas e superadas pela modernidade; pelo contrário, são a “consequência necessária” da fase de acumulação do capitalismo e das formas de sociabilidade propostas por este.

Antes da crise civilizatória do capitalismo contemporâneo, o desafio que nos propõe Gabriel Cohn (2001), e que gostaríamos de retomar, consiste em aprofundar a democracia, no sentido da ampliação das áreas de relevância na sociedade para o debate, recolocando fundamentalmente o tema da economia política na discussão, e enfatizando o tema da responsabilidade. Em suma, é hora de restabelecer os laços entre democracia e civilização, revalorizando a figura da cidadania e exigindo que as realizações da democracia estejam à altura das promessas intrínsecas de seus conceitos. A tarefa é propor de um modo consciente e comprometido os contornos de uma forma de relacionamento social que não seja a mera reiteração daquela atualmente hegemônica. A abordagem que propomos para repensar os enormes desafios colocados pelo momento atual passa por uma revalorização da política como lugar para pensar a emancipação e propor uma forma de sociabilidade civilizada, ou seja, uma sociabilidade mais republicana. Nossa proposta é que a saída do atoleiro passa por restabelecer no público aquilo que foi privatizado, e fortalecer o espaço público e a ação política para poder repensar uma relação entre economia e política, onde a primeira esteja subordinada à segunda, ou seja, às decisões de um sujeito coletivo.

## O ESGOTAMENTO DA FORÇA CIVILIZATÓRIA DO PROJETO POLÍTICO LIBERAL

Em um breve estudo no qual se propõe a “expor o liberalismo”, John Gray (1994) argumenta que embora seja impossível explicá-lo, pois ele mesmo carece de uma essência ou natureza que o defina, é possível traçar um esquema a partir da identificação dos traços que distinguem a

tradição. No entanto: como separar o característico do acidental? Como podemos escolher dentre as tão numerosas idéias e práticas reputadas como liberais aquelas que são necessárias e suficientes para falar de liberalismo? Norberto Bobbio já havia assinalado esta dificuldade. De acordo com o politólogo italiano, as dificuldades que experimentamos com nosso objeto se devem em grande parte a que o liberalismo não é uma ideologia que deve ser contemplada de acordo com um grande autor e seus seguidores ou detratores (como é até o presente o caso do socialismo com Marx), senão levando em consideração uma ampla multiplicidade de idéias que vão desde Locke até Tocqueville, de Kant a Stuart Mill e de Dewey a von Hayek. Assim, pois, trata-se de encontrar uma caracterização o suficientemente ampla de modo a serem incluídas nela idéias dessemelhantes (algumas vezes até o ponto da contradição), mas que ao mesmo tempo seja o suficientemente restritiva de modo a delimitar realmente algo e não se manter aberta a tudo. Este “liberalismo básico”, afirma Bobbio, poderia ser definido assim: “Como teoria econômica, o liberalismo é partidário da economia de mercado; como teoria política é simpatizante do Estado que governe o menos possível ou, como se diz hoje, do Estado mínimo (reduzido ao mínimo indispensável)” (Bobbio, 1991: 89).

A asserção de Bobbio nos parece certa porque cobre quase completamente nossas expectativas de inclusão e exclusão. Certamente não todos os autores reconhecidos como liberais são defensores do livre mercado em sentido estrito, e alguns deles nem sequer chegaram a conhecê-lo na forma que hoje o consideramos, como é o caso de Locke. No entanto, as exceções são tão contadas que nos parece que a frase do italiano não perde por isso nada de sua agudeza. Por outro lado, ao dizer que o liberalismo é partidário de um Estado mínimo, Bobbio acerta em cheio: há uma fronteira que o Estado liberal não deveria jamais atravessar, o livre mercado. No entanto, não se conhece sociedade liberal alguma na qual o Estado não interfira em maior ou menor medida no mercado (destruindo monopólios naturais, provendo bens públicos não puros, etc.), e são poucos os filósofos políticos que se atrevem a sustentar a todo custo uma idéia semelhante. Do mesmo modo, é notório que alguns estados respeitaram o mercado, adquirindo eles mesmos um tamanho descomunal, como é o caso dos fascismos.

Sendo assim, se partimos da base de que o liberalismo não é, como pretendem alguns de seus defensores, uma idéia a-histórica senão uma cosmovisão enraizada em um certo período, poderemos perceber que há “limites recorrentes” que justamente estão alinhados

com os dois que acabamos de mencionar mais acima. Assim, quando dissermos que o liberalismo é defensor da economia de mercado e do estado mínimo, o que queremos dizer é que o liberalismo protege a propriedade privada, incluindo a propriedade privada dos meios de produção; ergo, protege a existência de um mercado de trabalho; procura um Estado de poderes limitados (Estado de direito ou constitucional); e inclina-se por um Estado de funções limitadas (Estado mínimo na acepção moderna)<sup>1</sup>.

Os problemas inerentes ao paradigma liberal já haviam sido advertidos por Hegel, mas foi Marx quem mais longe levou a crítica, atacando não só os efeitos do modelo como também seus princípios radicais, suas raízes mais protéticas e prometedoras.

Em *A questão judaica*, Marx aborda a relação entre a emancipação política e a emancipação humana. O limite da emancipação política (liberal) se manifesta no fato de que o Estado pode livrar-se de seus limites sem que o homem se liberte realmente, convertendo-se o primeiro em uma espécie de mediador entre o homem e sua liberdade. Todas as premissas da vida egoísta da sociedade civil permanecem de pé. Onde o estado político alcançou seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva (no plano do pensamento, mas também no plano da realidade) uma vida dupla: uma celestial e outra terrena. Por um lado, a vida na comunidade política na qual se sente parte de um ser coletivo; por outro, a vida na sociedade civil, onde atua como um particular e considera-se a si mesmo e a seus congêneres como meios, degradando-se e convertendo-se no juguete de poderes que lhe parecem estranhos e indecifráveis.

Na sociedade burguesa, a vida política é só aparência, é exceção momentânea da vida essencial da sociedade mercantil. Deste modo, torna-se compreensível a crítica de Marx à liberdade garantida na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão como a liberdade própria do homem concebido à maneira de uma mônada isolada. Nesta

---

1 “O liberalismo é uma doutrina do estado limitado tanto em relação às suas funções como a seus poderes. A noção comum que serve para representar o primeiro é o estado de direito; a noção comum que serve para representar o segundo é o estado mínimo. Embora o liberalismo conceba o Estado tanto como estado de direito como estado mínimo, pode se dar um estado de direito que não seja mínimo (por exemplo, o estado social contemporâneo) e também se pode conceber um estado mínimo que não seja estado de direito [como o Leviatã hobbesiano] que ao mesmo tempo é absoluto no mais amplo sentido da palavra e liberal na economia. Enquanto o estado de direito se contrapõe ao estado absoluto, o estado mínimo se contrapõe ao máximo” (Bobbio, 1991: 17).

linha de pensamento, o direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, senão, pelo contrário, na separação do homem em relação a seus semelhantes. A liberdade é o direito a essa separação, “o direito de um indivíduo delimitado, limitado a si mesmo”. Assim, a aplicação prática do direito humano à liberdade é o direito humano à propriedade privada. Para Marx o direito de propriedade privada é o mais importante da sociedade liberal, pois implica o direito do agente a desfrutar de seu patrimônio e dispor arbitrariamente dele, independente da sociedade, sem responsabilidade diante dela.

A liberdade individualista e sua aplicação liberal constituem o fundamento da sociedade burguesa; uma sociedade que faz com que todo homem encontre no outro não a realização de sua liberdade, mas seu limite intransponível.

A tradição liberal descansa em um indivíduo que se erige em pedra fundamental de toda ordem social. O estado, o mercado e a comunidade são entidades que se apresentam como um produto da interação dos agentes. No entanto, para que estes organismos supraindividuais sejam aceitos como legítimos, o liberalismo exige que os particulares que os conformam atuem livremente, isto é, de acordo com os padrões herdados das formulações hobbesianas, sem interferência externa.

Esta noção da liberdade individual (liberdade moderna ou negativa, de acordo com a clássica formulação de Constant retomada por Berlin) habita claramente no espaço privado, no interior moral de cada pessoa física e no econômico de cada pessoa jurídica. É justamente este desdobramento em direção ao privado o que possibilitou o surgimento de um sujeito que, à diferentemente daquele da república ou daquele projetado pelo socialismo, se satisfaz excluindo mais do que incluindo seus congêneres. Isto é cruelmente patente nas versões deontológicas do liberalismo –cujo caso paradigmático é provavelmente o libertarianismo de Nozick– mas também transparece em algumas teorias conseqüencialistas –como também o é, para tomar outro exemplo contemporâneo, a escola de Virginia.

Embora em princípio a idéia seja discutível, cremos, seguindo as formulações de Marx, que é preciso partir do individualismo para chegar a uma concepção de liberdade individual moderna ou negativa (atomística em seu extremo, ainda que nem sempre se tenha apresentado assim). Por sua vez, esta noção de liberdade é necessária para oferecer à economia de mercado e ao estado que essa sociedade requer fundamentos e defesas. Com efeito, é difícil imaginar uma base distinta ao indivíduo para o esquema liberal e sua noção de racionalidade.

No entanto, isto não é um aspecto que caiba criticar *a priori*. Cabe aqui uma passagem de Dunn:

Ter individualidade é ter algo distintivo e ser um indivíduo não é outra coisa a não ser o destino humano comum. Mas ser individualista é abraçar esse destino com uma exaltação suspeitosa: fazer da necessidade um vício. Ter individualidade –ao menos como aspiração– não é senão fazer o que nos é próprio [...] Mas ser individualista é algo que tende a não considerar os interesses dos demais ou negar a presença de todo compromisso afetivo fundamental para com todos. Ter individualidade é uma categoria quase puramente estética e, por último, uma categoria afirmativa. Ser individualista é claramente uma categoria moral com uma forte deriva para o negativo (Dunn: 1996, 55).

Com isto queremos dizer que, ao afirmar que o modelo liberal está esgotado, não estamos nos referindo a que seu fundamento, o conceito de indivíduo, não requeira nossa atenção. Referimo-nos, em compensação, a que a forma que adquiriu o individualismo, seja ele moderado ou extremo, nos faz girar recorrentemente sobre a idéia de liberdade negativa e, em conseqüência, sobre uma organização social na qual liberdade e propriedade ficam ao final equiparadas, de tal maneira que um homem é mais livre quanto mais propriedades ele tem ou quanto menos propriedades têm seus congêneres<sup>2</sup>.

Certamente, a condição de proprietário para o exercício da liberdade é quase tão antiga como a teoria política: aquele que não é dono de seu corpo (escravo) não pode ser livre; quem não pode es-tender sua propriedade para além de suas mãos (servo) não pode ser livre; quem não pode plasmar sua propriedade em uma obra acabada e não pode vendê-la (proletário) não pode ser livre. E dado que um povo livre está formado de homens livres, este somente pode ser conformado por aqueles que tenham uma igual propriedade e, portanto, uma igual liberdade.

Embora aqui nos encontramos com uma versão ridiculamente reducionista da liberdade, teremos que aceitar esse reducionismo, se-quer como um momento dialético da liberdade, pois como bem adver-tiu Hegel em sua *Filosofia do direito*, as liberdades negativas precisam

---

<sup>2</sup> Isto salta aos olhos nos autores neoliberais, mas também pode ser rastreado em algu-mas obras de pensadores do liberalismo igualitário. Veja-se como exemplo a crítica que Anderson (2002) faz a Rawls.

dele e de sua institucionalização. Além disso, por sua vez, essas liberdades negativas não são a negação, mas sim o pressuposto da liberdade positiva, comunal ou coletiva em um moderno mundo democrático. Como afirma Wellmer: “a liberdade negativa muda seu caráter quando se converte em preocupação comum. Pois então não só queremos cada um nossa própria liberdade, como também perseguimos um máximo de autodeterminação para todos” (1996: 73).

Desse modo, caberia perguntar por que seria necessário mudar de paradigma para chegar à idéia de liberdade positiva. Não há possibilidade de defender o indivíduo dentro do liberalismo sem cair no individualismo negativo assinalado mais acima por Dunn?

Por acaso o liberalismo revisionista ou o contemporâneo liberalismo igualitário não representam vias não totalmente exploradas para se chegar à meta de uma sociedade mais livre, igualitária e democrática? Cremos que não. Não só porque empiricamente isto não tem sido, senão também porque logicamente não teria por que sê-lo.

Na medida em que o liberalismo continue baseando-se em um indivíduo possuidor dos meios de produção, e então em uma distribuição crescentemente desigual da propriedade e da liberdade, mantendo sempre a equiparação de ambas, parece impossível realizar a passagem do individualismo à proteção dos indivíduos dentro de uma comunidade positivamente livre. Certamente há interessantes argumentos em contrário, mas cabe então perguntar até que ponto estas idéias estão dentro do projeto liberal e quanto devem ao republicanismo (Pettit, 1999: 124) ou ao ideário marxiano (Bidet, 1993: 108-125).

## O PROJETO REPUBLICANO: A POLÍTICA COMO LUGAR DA EMANCIPAÇÃO

Ao longo da história moderna aparecem o que se pode chamar de “ressurgências maquiavelianas”, que devem ser vistas como a emergência de uma verdadeira corrente de pensamento político e filosófico. Esta sugestão é apresentada por Pocock em sua sugestiva obra *The machiavellian moment* (1975), consagrada ao “momento maquiaveliano” que sacudiu a apresentação clássica da filosofia política moderna, até então inteiramente dominada pelo modelo jurídico-liberal, revelando a existência de outro projeto político, cívico, humanista e republicano. Retomando o clássico texto de Hans Baron sobre o humanismo cívico, Pocock traz à luz outra filosofia política moderna, que se estende desde o humanismo renascentista italiano até a revolução americana, passando por Maquiavel e Harrington. Esta filosofia política afirma a natureza essencialmente política do homem e atribui como finalidade



da política não mais a divisão restringida da defesa dos direitos individuais, senão a execução dessa politicidade básica do homem na forma de participação ativa, enquanto cidadão, na esfera pública.

O humanismo cívico, afirma Baron (1966), produz uma ruptura significativa nas linhas existentes de pensamento político. No novo pensamento político, a república tinha tempo, porque não refletia mais a simples correspondência com uma ordem natural eterna; era organizada de forma diferenciada; e uma mente que aceitasse a república e a cidadania como realidade principal devia comprometer-se com a separação implícita entre ordem política e ordem natural. A República era mais política do que hierárquica; era organizada para alcançar a soberania e a autonomia e, portanto, sua individualidade e sua particularidade. Criadora potencial da história, a república é, simultaneamente, subtraída à eternidade, exposta à crise, transitória; ainda mais, não universal, ela se manifesta como uma comunidade histórica específica. A forma-república, que resulta da vontade de criar, distante do cristianismo, é uma ordem mundana secular, submetido à contingência do acontecimento; está por isso exposta à finitude temporal, à prova do tempo. A opção da república é a única forma de *politéia* que permite satisfazer as exigências do homem animal político, destinado a se desenvolver no *vivere civile*, e as exigências de uma historicidade secular. Trata-se, graças à escolha da república, de conceber a comunidade política longe da dominação e do acesso à temporalidade prática. Contra a rejeição da temporalidade, própria do Império ou da Monarquia universal, a idéia republicana está ligada a uma assunção do tempo, e mais ainda de uma ação humana que, desdobrando-se no tempo, trabalha efetivamente para separar a ordem política da ordem natural.

Desde os tempos de Platão e Aristóteles houve uma discussão interminável entre os méritos de alguém dedicar-se a uma vida ativa na atividade social (*vita ativa*) ou a viver em uma forma filosófica buscando o puro conhecimento (*vita contemplativa*). O pensamento florentino inclinou-se em favor da *vita ativa*, especificamente do *vivere civile*, uma forma de vida dedicada aos temas cívicos e à atividade da cidadania. Um praticante da *vita contemplativa* pode escolher contemplar as hierarquias imutáveis do ser e encontrar seu lugar na ordem eterna sob um monarca, o qual cumpria o papel de guardião do cosmos divino; mas um expoente da *vita ativa* está comprometido com a participação e a ação em uma estrutura social que graças à conduta individual torna possível a cidadania. Assistimos neste período, pois, a uma redescoberta, por um lado, da

história e da possibilidade de que os homens façam a história; e por outro, a redescoberta da cidadania (Baron, 1966).

O humanismo cívico, enquanto continuador da tradição ateniense, declarava que a comunidade política era auto-suficiente, isto é, universal, e concebeu a atividade de governar não como uma tarefa que implicava a racionalidade isolada de um governante especializado, senão como uma “conversação perpétua” entre cidadãos comprometidos com a comunidade. Desta forma, os particulares, mediante a participação na comunidade política, podiam alcançar a universalidade. Na escala dos valores construída pelos autores do humanismo cívico, a universalidade aparecia como imanente à participação na rede da vida social e da linguagem. A associação entre cidadãos era um bem necessário, colocado no mais alto da escala de valores; era um pré-requisito para alcançar a universalidade, recuperando desta forma a tradição grega e aristotélica que enfatizava que a política era a forma mais alta de associação humana. A base filosófica do *vivere civile* estava na concepção de que era na ação, na produção de obras e feitos de todos os tipos, que a vida do homem alcança a estatura daqueles valores universais que lhe são imanes. O homem ativo afirma-se a partir do compromisso total de sua personalidade na vida social, coisa que o homem dedicado à *vita contemplativa* só pode conhecer através da introspecção interior. A ação permite ao homem alcançar a universalidade, e a política é a forma de ação que possui a universalidade (Pocock, 1975).

Os homens do humanismo “descobriram” em Aristóteles, particularmente em sua obra *A Política*, um filósofo político criador de um corpo de pensamento sobre a cidadania e a relação desta com a república; e deste ponto de vista o pensamento aristotélico revela sua importância para os humanistas e pensadores italianos, em busca dos meios para reivindicar a universalidade e a estabilidade do *vivere civile*. A partir da separação entre ação e contemplação, Aristóteles concebe a atividade na qual o cidadão governa e é governado como a forma mais alta da vida humana; alguém em uma comunidade de iguais que tomam decisões que afetam a todos. O indivíduo participa na determinação do bem geral, beneficiando-se a partir dos valores obtidos pela sociedade e, ao mesmo tempo, contribuindo mediante sua participação pública na manutenção dos valores sociais. Uma vez que a atividade política está relacionada com o bem universal, ela mesma é um bem de ordem superior a outros bens, e o indivíduo, desfrutando de sua cidadania, desfruta de um bem universal, relaciona-se com a universali-

dade. A cidadania é uma atividade universal e a *polis* uma comunidade universal (Aristóteles, 1989). O universal e o particular encontram-se no mesmo homem. A política, do mesmo modo que o pensamento de Marx, constitui-se desta forma no elo que permite ao homem elevar-se para além da vida cotidiana e alcançar a universalidade. A república democrática, entendida enquanto relação política e democrática entre os homens é a forma política apropriada para que o homem se reencontre com seu ser genérico.

Como afirma Pocock (1975), a teoria da *polis* foi fundamental na teoria constitucional das cidades italianas e dos humanistas italianos. No caso das comunas italianas oferecia um paradigma adequado, pois explicava como um corpo político, concebido como uma cidade composta por pessoas interativas e também por normas universais e institucionais tradicionais, podia ser mantido unido. Para os humanistas cívicos, partidários do *vivere civile*, a teoria aristotélica sobre a *polis* oferecia uma elaboração indispensável para seus objetivos políticos: Aristóteles descrevia a vida social humana como uma universalidade de participação em vez de uma universalidade de contemplação. Os homens particulares e os valores particulares, por eles perseguidos, se encontravam na cidadania, isto é, em uma prática comum compartilhada mediante a qual pudessem buscar e desfrutar do valor universal de atuar promovendo o bem comum, e daí proceder à busca dos bens menores.

Obviamente a teoria desenvolvida pelos humanistas cívicos implicava um alto preço, na medida em que impõe altas demandas e altos riscos. A república devia ser uma comunidade de cidadãos e de valores, caso contrário corria-se o risco de que uma parte governasse em nome do todo. A cidadania é pensada como a atividade central da vida social, uma atividade que implicava um alto custo, mas ao mesmo tempo altos “ganhos”, não só desde o ponto de vista da totalidade, senão também benefícios em termos de realização do indivíduo, de realização na comunidade.

O papel central das formas de sociabilidade cívicas também é recuperado por Maquiavel, inclusive em *O Príncipe*, sua obra “menos republicana”. Nesta obra o florentino analisa a relação da virtude dos cidadãos com a estabilidade da *politéia* e vice-versa. Política e moralmente o *vivere civile* é a única defesa contra a fortuna, e um pré-requisito da virtude no indivíduo. Na concepção de Maquiavel, se o fim do homem é a cidadania, sua natureza original se desenvolve, de forma irreversível, mediante a experiência do *vivere civile*. Podemos ver na

concepção maquiaveliana, especialmente nos *Discursos*, uma sociologia da liberdade baseada fundamentalmente na noção do *vivere civile*, e também no conceito de cidadão armado como fundamento de uma república livre, ou seja, do papel das armas na sociedade. Como afirma Pocock (1975), o pensamento de Maquiavel pode ser relacionado com a tradição de Savonarola, e neste ponto a noção de virtude cívica toma um significado mais profundo. A virtude (e o fim) do homem é ser um animal político; a república é a forma na qual o homem pode desenvolver sua própria virtude, e é a função da virtude impor forma à matéria fortuna. A república é, em outro sentido, uma estrutura da virtude: em uma forma política na qual a habilidade de cada cidadão de colocar o bem comum diante do próprio, de forma tal que a busca do bem comum se transforma em uma pré-condição do bem de cada um, a virtude de cada homem salva a dos outros da corrupção, e da presença da fortuna.

A república, entendida enquanto relação política entre cidadãos, busca a realização da totalidade, da virtude do todo, a partir da inter-relação entre seus cidadãos.

O momento maquiaveliano é pensado como o movimento pelo qual pensadores e sujeitos políticos trabalham na reativação da *vita activa* dos antigos, mais precisamente do *bios politikos*, vida consagrada às coisas políticas, em oposição à vida contemplativa. Esta reabilitação da vida cívica, ou seja, da vida na cidade e para a cidade, repousa na afirmação aristotélica segundo a qual o homem é um animal político que não pode alcançar sua excelência senão em e pela condição de cidadão.

Esta “descoberta” da política implica uma revolução mental em relação ao homem medieval: enquanto este último se vale da razão para que se revelem a ele. Graças à contemplação, as hierarquias eternas de uma ordem imutável, no seio da qual estava destinado a um lugar fixo. O partidário do humanismo cívico, enquanto operava um deslocamento da vida contemplativa para a vida ativa, descobria uma nova configuração da razão, suscetível, pela ação, de criar uma nova ordem humana, política, dando uma forma ao caos do universo da contingência e da particularidade. Orientado a uma tomada de decisões em comum, esse novo modo de existência cívica reconhecera a natureza verbal do homem, e tendia a conceber o acesso à verdade como fruto dos intercâmbios livres nos quais a retórica, tão presente na cidade antiga, retomava seu papel. Por último, o partidário do humanismo cívico concebia a essência do homem

como fundamentalmente política, e esta como a forma de alcançar a universalidade (Pocock, 1975; Abensour, 1998).

Como afirmamos no começo, nossa vontade é tentar resgatar a grande tradição do pensamento republicano, mas a partir de uma abordagem que também recupere a visão da política elaborada por Marx. Neste sentido buscamos entender os textos políticos de Marx como uma obra de pensamento, ou seja, uma obra orientada por uma intenção de conhecimento, e para a qual a linguagem é fundamental. Na linha traçada pelo trabalho de Miguel Abensour (1998), nossa pergunta busca indagar uma dimensão pouco sistematizada da obra de Marx, uma interrogação filosófica sobre o político, sobre a essência do político, fortemente acentuada nos escritos do período de 1842-1844<sup>3</sup>, mas que não continua com a mesma intensidade no resto da obra do filósofo alemão.

Esta dimensão pode ser resgatada ligando a obra de Marx à filosofia política moderna, inaugurada por Maquiavel. Pode-se afirmar que o jovem Marx, na interrogação filosófica sobre o político, mantém uma relação essencial com Maquiavel, na medida em que este último é o fundador de uma filosofia política moderna, normativa, isto é, que repousa sobre outros critérios e outros princípios de avaliação que os da filosofia política clássica. A idéia que pretendemos sustentar é que a concepção de política, de prática política, de ideal do cidadão, e de modelo de ação do humanismo cívico, têm afinidades com os pensados por Marx. A idéia de cidadão implícita no modelo de vida ativa conserva importantes relações com a idéia de homem como ser genérico enquanto sujeito político. A recuperação por parte dos humanistas italianos dos conceitos de *vita activa* e de *vivere civile* corresponderiam a uma redescoberta por parte de Marx da política e da inteligência da política. Tanto para os republicanos renascentistas, como para Marx, a política –entendida como práxis– é a forma de alcançar a universalidade.

## O PROJETO MARXISTA: A POLÍTICA COMO ELEMENTO DA UNIVERSALIDADE

Retomemos agora a interrogação apaixonada de Marx pela política. Em sua tentativa de descobrir a essência da política moderna o filósofo alemão orienta-se por um lado para os gregos, a partir de uma

---

3 As obras a que nos referimos são: os artigos de jornal de Marx publicados na *Gazeta Renana*, *A questão judaica*, *Manuscritos Econômicos-filosóficos*, *Crítica da Filosofia do Estado de Hegel* e *Crítica à filosofia do direito*. *Introdução*.

concepção holista da sociedade, por outro aos franceses modernos, e por último há um claro vínculo com a problemática da República. A busca do político no filósofo de Treveris vai na direção de uma comunidade política no seio da qual o homem possa realizar suas verdadeiras potencialidades, um lugar onde a emancipação social possa superar os estreitos limites da emancipação política. Para Marx, a verdadeira coisa pública encontra-se para além da separação do ser público e privado; nela tudo o que é privado chegou a ser uma questão pública, e tudo o que é universal transformou-se em um assunto privado de cada um. Na idéia de Marx de “verdadeira democracia” se encontra uma velha herança do passado europeu, o velho ideal de comunidade. O modelo implícito é a idéia da cidade antiga com sua identidade das existências privada e pública, na qual a qualidade do homem e a qualidade do cidadão não são coisas distintas senão coisas idênticas. Isto mesmo é a fonte originária da idéia de sociedade sem classe, como Marx chamava à “verdadeira democracia”.

Gostaríamos de recuperar a leitura que Miguel Abensour (1998) realiza da obra de Marx, *Crítica à filosofia do Estado de Hegel* (adiante *Crítica* de 1843)<sup>4</sup> quando afirma que o filósofo alemão aproximou-se da inspiração republicana e maquiaveliana, elevando a cena política para além da faticidade da vida cotidiana, principalmente consagrada à reprodução da vida. A busca de Marx tem como objetivo introduzir “o meio próprio da política”, ajudar a pensar a essência do político e delimitar sua particularidade. Existe para Marx uma sublimidade do momento político, uma elevação da esfera política, em relação a outras esferas, que lhe é própria; representa um para além.

No político é legítimo reconhecer os caracteres da transcendência: uma situação que vai além das outras esferas, uma diferença de nível e uma solução de continuidade em relação às outras esferas da vida social, valorizada por Marx quando acentua seu caráter luminoso, o caráter extático do momento político: “A vida política é a vida aérea, a região etérea da sociedade civil burguesa” (Marx, 1973: 137). No político, e pelo político, o homem entra no elemento da razão uni-

---

4 *Crítica* de 1843, o manuscrito foi escrito provavelmente durante o verão de 1843, e publicado por Riazanov em 1927 no primeiro tomo de sua edição completa da obra de Marx e Engels. O mesmo é um trabalho preparatório, isto é, comentários realizados parágrafo por parágrafo, onde Marx empreende uma crítica quase linear da *Filosofia do Direito* de Hegel, mais exatamente da 3ª seção da III parte consagrada ao Estado (direito público), do parágrafo 261 ao 313. A *Crítica à filosofia do Estado de Hegel* não deve ser confundida com a *Crítica da filosofia do direito. Introdução*.

versal e faz a experiência, enquanto povo, da unidade do homem com o homem. O estado político –que também poderíamos entender como a esfera pública– se desdobra como o elemento onde se realiza a epifania do povo, o lugar onde o povo se objetiva enquanto ser universal, ser livre e não limitado, ali onde o povo aparece, para ele mesmo, como ser absoluto, como ser divino. O projeto de Marx na *Crítica* de 1843, continua Abensour (1998), é pensar a essência do político em relação ao sujeito real, que é o *demos*. Isto quer dizer que a busca da essência do político e a busca da verdadeira democracia coincidem necessariamente, ou mesmo se fundem. Interrogar sobre a essência do político nos leva à essência da democracia; ressaltar a diferença específica da democracia em relação a outras formas de regime é o mesmo que se confrontar com a própria lógica da coisa política. A “verdadeira democracia”, entendamos como democracia que alcança sua verdade enquanto forma de *politeia*, é a política por excelência, a apoteose do princípio político. De onde se conclui que compreender a lógica da verdadeira democracia é alcançar a lógica da coisa política. A busca da essência do político, enquanto escolha da democracia como forma suscetível de expor o segredo dessa essência, não é para Marx uma escolha menor. A relação entre a atividade do sujeito, o *demos total*, e a objetivação constitucional na democracia, é diferente da que se efetua em outras formas de estado. As relações se traduzem, na democracia, por outra articulação entre o todo e as partes, o que acarreta um efeito fundamental que vale como critério distintivo da democracia: a objetivação constitucional, a objetivação do *demos* sob a forma de uma constituição, é aí objeto de uma redução.

Na *Crítica* de 1843, Marx inverte Hegel totalmente. Prefere pensar o político na perspectiva da soberania do povo. O povo é o Estado real. Em vez de perceber a democracia como o sinal de um povo que permanece em um estado arbitrário e inorgânico, Marx, pelo contrário, considera a forma democrática como o coroamento da história moderna, o *telos* pelo qual se entende o conjunto das formas políticas modernas. A democracia enquanto forma particular de estado (e não tão-somente enquanto verdade de todas as formas de Estado) revela a essência de qualquer constituição política, o homem socializado.

Na monarquia, a totalidade, o povo, é classificado em uma de suas maneiras de existir: a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece simplesmente como uma determinação única, a autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a consti-

tuição do povo. A democracia é o *enigma* decifrado de todas as constituições. Nela a constituição não só é *em si*, segundo sua essência, senão também segundo sua *existência*, segundo sua realidade constantemente referida a seu fundo real: *ao homem real, ao povo real*, e postulada como sua *própria obra*. A constituição aparece como o que é: um produto livre do homem (Marx, 1973: 80, ênfase no original).

Hegel parte do Estado, e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia, afirma Marx, parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, a constituição não cria o povo: o povo cria a constituição. De um certo ponto de vista, a democracia é para todas as formas políticas como o cristianismo é para todas as religiões. O cristianismo é a religião por excelência, a essência da religião, o homem deificado em forma de religião particular. Do mesmo modo, a democracia é a essência de toda constituição política, o homem socializado como constituição particular é, para as outras constituições, como o gênero a suas espécies. Marx afirma que a diferença fundamental da democracia é que “o homem não existe por causa da lei, senão que a lei por causa do homem; é uma *existência humana*, enquanto que nas outras formas políticas, *o homem é a existência legal*” (Marx, 1973: 81, ênfase no original).

Para Marx, com a democracia assiste-se à constituição do povo, no sentido jurídico e metajurídico, recebendo o povo o tríplice estatuto: princípio, sujeito e fim.

Nessa relação de si para si, que se executa na autoconstituição do povo, a autodeterminação, a constituição, o Estado político representa apenas um momento; certamente um momento especial, mas só um momento. O povo apresenta essa particularidade de ser um sujeito que é ele mesmo seu próprio fim. Assim essa autoconstituição do povo que não se cristaliza em nenhum pacto, que não deve se cristalizar em nenhum contrato, culmina em um elemento de idealidade. A esfera política é colocada sob o signo da idealidade, na medida em que o povo não corresponde a uma realidade sociológica, não tem nada de social, mas se mantém inteiro em seu querer-ser político. A grandeza do povo é sua existência. Na forma democrática pode se pensar o reencontro entre o princípio material e o princípio formal, enquanto na democracia se dá a verdadeira unidade entre o universal e o particular.

Marx remonta o pensamento político spinoziano em relação à problemática da democracia, opondo-se à escolha hegeliana da mo-



narquia constitucional como ponto culminante das formas políticas, e escolhendo a democracia para esse lugar proeminente. Para Spinoza a democracia é a forma de regime, de instituição social que parece “mais natural e o que mais se aproxima à liberdade que a natureza concede a cada indivíduo” (Spinoza, 1986: 341). Daí que a prioridade e preeminência que Spinoza atribui a essa forma de comunidade política, em sua exposição: a democracia, sendo o regime mais racional e mais livre, é a comunidade política por excelência, sendo os regimes aristocráticos ou monárquicos apenas formas derivadas e insuficientemente elaboradas da instituição política. Para Marx, como para Spinoza, a democracia é o regime mais natural e aparece como paradigma de *politeia*, como modelo da vida política verdadeira; é precisamente na medida que, para Marx, a essência da política não pode ser reduzida ao pólo exclusivo da relação senhor-escravo. Pelo contrário, consiste na prática da união dos homens, na instituição *sub specie rei publicae*, de um estar-junto orientado para a liberdade, ou na prática da atividade mediadora dos homens. Neste sentido, o elemento político é na verdade apreendido por Marx como um elo específico, irreduzível a uma dialética das necessidades, ou a uma derivação da divisão social do trabalho, como um momento que uma sociedade humana, destinada à liberdade, não pode dispensar, sob pena de cair novamente no mundo animal, viver e multiplicar-se. Neste, e por este elemento, destaca-se o lugar onde “o homem real”, enquanto povo, universalidade dos cidadãos, expõe-se permanentemente à prova da universalização. A problemática que Marx propõe é especificamente política, colocando em jogo, no nível político, uma teoria da soberania, e no nível, filosófico um pensamento da subjetividade. Contra Hegel que, tentando satisfazer o princípio moderno da subjetividade, faz do homem o Estado subjetivado, para Marx trata-se de demonstrar que pelo contrário, na democracia, o homem como ser genérico, o povo, o *demos* chega no e pelo Estado, à objetivação (Abensour, 1998).

O momento democrático da *Crítica* de 1843 está em íntima relação com a realização prática da democracia evidenciada na Comuna de Paris. Marx nos incita a pensar em uma situação paradoxal, na qual o desaparecimento do estado político somente pode intervir dentro e através da plena consciência de uma comunidade política acedendo a sua verdade. Em resumo, a desaparecimento do Estado poderia coincidir com a aparição de uma forma política que tem aos olhos de Marx a qualidade de ser a forma política mais perfeita. O desaparecimento do Estado seria acompanhado do contraste entre o Estado político e a de-

mocracia. Algumas obras de Marx assinalam este problema. Na *Miséria da Filosofia* (1847), evocando a sociedade sem classes pós-revolucionária, Marx anuncia que não haverá mais “poder político propriamente dito”; idéia que é desenvolvida mais plenamente na *Crítica do Programa Alemão*, onde afirma:

“A liberdade consiste em transformar o Estado, órgão erigido sobre a sociedade, em um órgão integralmente subordinado à sociedade”. Daí se levanta imediatamente a questão: que transformação sofreria a forma-Estado na sociedade comunista? Uma resposta tentativa deveria ser buscada na República social: “A comuna deveria ser um organismo parlamentar, senão uma corporação de trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo [...] Eis aqui seu verdadeiro segredo: a Comuna era, essencialmente, um Governo da classe operária, fruto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política por fim descoberta para levar a cabo dentro dela a emancipação econômica do trabalho” (Marx, 1980: 67).

Como Marx pensa esta contradição entre democracia e Estado? Considerando uma situação revolucionária, diferentemente da resposta jacobina que implica um reforço do Estado, a tradição comunista, claramente expressa na *Guerra civil na França*, diferente da anterior, atribui como tarefa da revolução destruir o poder do Estado, substituindo-o por um novo elo político, a ser inventado no próprio processo revolucionário. Isto será possível porque os homens da Comuna se apresentam como um sujeito para si mesmo, como seu próprio fim. Como vontade política ela busca sua própria manifestação política: “A grande medida social da Comuna foi sua própria existência e sua própria ação. Suas medidas concretas não podiam expressar menos que a linha de conduta de um Governo do povo e pelo povo” (Marx, 1980: 73).

O advento da revolução democrática implica formular o problema do Estado: “O grito de ‘república social’, com o qual a revolução de fevereiro foi anunciada pelo proletariado de Paris, não expressava mais do que a vaga aspiração de uma república que não acabasse só com a forma monárquica da dominação, senão com a própria dominação de classe. A Comuna era a forma positiva desta república” (Marx, 1980: 62).

O crescimento da verdadeira democracia implica o desaparecimento do Estado. Quanto mais a democracia se aproxima de sua ver-

dade, isto é, da constituição de uma comunidade política, mais o Estado decresce, deixa de exercer sua função primordial, sua função de dominação. Mais tarde, em carta a Bebel, Engels explicita a idéia nestes termos: “enquanto o proletariado necessite ainda do Estado, dele não necessitará no interesse da liberdade, senão para submeter seus adversários, e tão logo se possa falar de liberdade, o Estado deixará de existir. Por isso nós proporíamos dizer sempre, em vez da palavra Estado, a palavra ‘Comunidade’ (*Gemeinwesen*) uma boa e antiga palavra alemã que equivale à francesa ‘comune’” (Engels, 1955: 36).

O caminho de desaparecimento do Estado não implica um caminho de socialização acabada, que equivaleria a um desaparecimento da política. Pelo contrário, mantém a política, mas como um momento, em uma coexistência com outras esferas da vida social, com outros momentos da objetivação do sujeito real. Para Marx a lição da Comuna é que a emancipação social dos trabalhadores não se pode efetuar a não ser por meio de uma forma política que Marx chama em várias passagens de “constituição comunal”. Trata-se de uma forma política singular, destinada a escapar da autonomização das formas, não somente porque os membros da Comuna são responsáveis e revogáveis em qualquer momento, mas sobretudo porque essa forma se constitui, alcança sua particularidade, confrontando o poder do Estado, em uma insurreição permanente contra o Estado-aparelho, sabendo que toda recaída, sob a forma de dominação do Estado, qualquer que seja seu nome ou sua tendência, significaria imediatamente seu decreto de morte: “O regime da Comuna teria devolvido ao organismo social todas as forças que até então o Estado parasita vinha absorvendo, o qual se nutre às expensas da sociedade e entorpece seu livre movimento” (Marx, 1980). Esse é o traço distintivo da Constituição da Comuna enquanto forma política. É nessa posição contra o Estado que essa constituição passa a existir.

Retomemos o ponto central que Marx formula na *Crítica da filosofia do Estado de Hegel*, seguindo Abensour (1998): o homem não se reconhece enquanto homem, o homem não se reconhece enquanto ser universal, o homem só é homem entre os homens quando tem acesso à esfera política, na medida em que participa do elemento político –do elemento político em termos democráticos. É *sub specie rei publicae*, e somente assim tem acesso a seu destino de ser social. A constituição atua ao mesmo tempo como elemento revelador e purificador. Longe de pensar que o advento da *societas* torna obsoleta a *civitas*, é pelo acesso à *civitas* que se produz a emergência da *societas*. Ou inclusive, não é

porque o homem é um animal social que ele se dá uma constituição, mas porque ele se dá uma constituição, porque é um *zoom politikom*, é que revela seu ser, efetivamente “o homem socializado”. A essência política, isto é, o homem socializado, mostra a essência do homem tal como se pode manifestar, na medida que se libera precisamente dos limites da sociedade civil burguesa e das determinações que dela recorrem. Não é através das relações que se engendram na sociedade civil que o homem consegue cumprir seu destino social. Pelo contrário, é lutando contra elas, rechaçando-as politicamente, em sua qualidade de cidadão de um Estado político, que ele pode conquistar sua essência de ser genérico. Através da experiência política, vivida pelo homem enquanto cidadão, este se abre à verdadeira experiência universal, à experiência essencial da comunidade, à experiência de unidade do homem com o homem. Subordinada ao princípio do prazer, a sociedade civil burguesa produz elos; mas estes permanecem afetados por uma irremediável contingência.

Somente a “desvinculação”, no nível da sociedade civil burguesa, permite a experiência de uma ligação genérica mediante a entrada da esfera política. Marx escreve em relação com sua significação política que: “o membro da sociedade civil burguesa se desfaz de seu estado, de sua posição privada real. É somente na esfera política que o membro da sociedade “significa homem: que sua determinação como membro do Estado, como essência social, aparece como sua determinação humana” (Marx, 1973).

Marx chega a conceber esse acesso à existência política, esse ato político, sob a forma de uma decomposição da sociedade civil; poder-se-ia dizer de uma dessocialização, duplicada por uma verdadeira saída de si mesma da sociedade civil, de um êxtase: “seu ato político [...] é um ato da sociedade civil burguesa, que escandaliza e provoca o êxtase desta”. Evidentemente Marx pensa as relações da esfera política como o que se faz passar pelo social sob o signo da descontinuidade. Para Marx a constituição, isto é, o Estado político, não vem completar uma sociabilidade imperfeita, que estaria em gestação na família e na sociedade civil, senão que se situa em posição de ruptura com uma sociabilidade não essencial: “O estado da sociedade civil burguesa não tem nem a necessidade, isto é, um momento natural, nem a política, como seu princípio. Ele é uma divisão de massas que se formam de maneira fugaz e cuja própria formação é uma formação arbitrária, e não uma organização” (Marx, 1973: 123). O lugar político se constitui como um lugar de mediação entre o homem e o homem, como um lugar de *catharsis* em relação a todos os laços não essenciais que man-

tém o homem distanciado do homem. Chegamos ao paradoxo de que o homem faz a experiência do ser genérico, na medida em que se desvia de seu estar-aí social e que se afirma em seu ser cidadão, ou antes, em seu dever ser cidadão. O demos é político ou não é nada.

## RETORNANDO AO POLÍTICO

A ação democrática pensada por Marx na *Crítica da filosofia do Estado de Hegel* implica a extensão do espaço público, a única forma de Estado que permite essa extensão, uma experiência da universalidade, a negação da dominação e a constituição de um espaço público isonômico. O agir democrático pode fenomenalizar-se no espaço público enquanto tal, se modalizar no conjunto da vida do povo. Somente a generalização do atuar democrático consegue realizar a unidade do universal e do particular. Mas este reconhecimento não se pode dar em uma esfera política entendida em termos de uma esfera pública liberal; é necessário transcender os estreitos limites impostos pelo projeto político liberal para conseguir o reconhecimento do homem enquanto ser genérico.

A política liberal esvazia o espaço político e impossibilita o reconhecimento. O espaço político liberal transforma o homem em um obstáculo para outro, ao entender a liberdade como liberdade negativa, ao entender o outro como alguém que impossibilita o exercício de minha liberdade. O estado de direito, que Marx critica brilhantemente em *A questão judaica*, expressa sua imperfeição original e aparece como ele é, um dispositivo que busca subtrair o indivíduo do arbítrio do poder, e desde o começo se posiciona como salvaguarda jurídica do indivíduo, e não como invenção de um *vivere civile*, de uma ação política orientada para a criação de um espaço público e a constituição de um povo de cidadãos. O estado de direito revela seu verdadeiro pertencimento ao paradigma jurídico liberal. Pelo contrário, o paradigma republicano nos permite pensar a política e a democracia em outros termos. Sem rechaçar o conteúdo formal da democracia expresso no estado de direito, a visão republicana nos permite abrir a democracia a um objetivo diferente daquele que leva à autonomização e absolutização do indivíduo, na medida em que a forma jurídica mantém uma distância entre a justiça formal e a justiça material. A democracia tão domesticada e banalizada pela experiência liberal pode ser uma forma que institua politicamente o social e que simultaneamente se volte contra o Estado, como se nessa oposição coubesse à democracia abrir de uma maneira mais fecunda uma brecha que permitisse a invenção da política. A democracia, pensada nos termos da comuna, é a socie-

dade política que institui um vínculo humano através da luta entre os homens e que, enquanto instituição, volta à origem, tentando sempre redescobrir a liberdade. É imprescindível elaborar um pensamento da liberdade com novas exigências, isto é, a liberdade não pode mais ser pensada contra a lei, senão a partir dela, em harmonia com o desejo de liberdade que a faz nascer. A liberdade não pode mais ser concebida contra o poder, senão com o poder, compreendido de outra maneira, como poder de atuar em consenso. Sobretudo, dado que a liberdade não pode mais se erguer contra o político, de modo a se livrar dele, mas o político é adiante o próprio objeto do desejo de liberdade, a política, vivificada por essa inspiração, é pensada, desejada, longe de qualquer idéia de solução, é praticada como uma interrogação sem fim sobre o mundo e sobre o destino dos mortais (Abensour, 1998).

Portanto, recuperar o lugar da política é fundamental para pensar formas alternativas de sociabilidade que não passem pelo mercado, que passem pela política.

Porque o lugar político deve voltar a se constituir como o lugar de mediação entre o homem e o homem. Não é através das relações que se engendram na sociedade civil que o homem consegue cumprir seu destino social, é através da experiência política vivida pelo homem enquanto cidadão que este se abre à verdadeira experiência universal, à experiência essencial da comunidade, à experiência de unidade do homem com o homem. Trata-se, portanto, da subversão da política entendida em termos liberais.

Em uma época ambígua, contraditória e terrível, em que se combinam o máximo de desenvolvimento técnico do capitalismo com a máxima catástrofe social, moral e cultural, parece verificar-se a sombria profecia dos clássicos do marxismo: onde não há “reino da liberdade” haverá inevitavelmente barbárie. Evitar a barbárie passa hoje pela reconstrução do político como um lugar de reunião e criação; passa pelo fortalecimento da política entendida como espaço de construção coletiva; passa pela reconstrução de um padrão civilizatório orientado para a autonomia do *demos*. Passa –por que não dizer?– por um projeto humanista e socialista.

## BIBLIOGRAFIA

- Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: UFMG).
- Anderson, Perry 2002 *Afinidades Seletivas* (São Paulo: Boitempo).

- Aristóteles 1989 *La Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Baron, Hans 1966 *The crisis of the early italian renaissance* (Princeton: Princeton University Press).
- Béjar, Helena 2000 *El corazón de la república. Avatares de la virtud política* (Barcelona: Paidós).
- Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Letra Buena/El cielo por asalto).
- Bobbio, Norberto 1991 (1984) *El futuro de la democracia* (México : Fondo de Cultura Económica).
- Cohn, Gabriel 2001 “A sociología e o novo padrão civilizatorio”, mimeo.
- Dunn, John 1996 *La agonía del pensamiento político occidental* (London: Cambridge University Press).
- Engels, Friedrich 1955 “Carta a August Bebel” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Obras Selectas* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo I y II.
- Gray, John 1994 (1986) *Liberalismo* (Madrid: Alianza).
- Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas históricas. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós).
- Maquiavelo 1996 *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza).
- Maquiavelo 2000 *El Príncipe* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1967 “Sobre la cuestión judía” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *La sagrada familia* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1973 *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Buenos Aires: Claridad).
- Marx, Karl 1980 *La guerra civil en Francia* (Moscú: Progreso).
- Marx, Karl 1994 *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México DF: Siglo XXI).
- Pettit, Philip 1999 (1997) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (Barcelona: Paidós).
- Pocock, J. G. A. 1975 *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition* (Princeton: Princeton University Press).
- Skinner, Quentin 1998 *Liberdade antes do liberalismo* (São Paulo: UNESP/ Cambridge University Press).
- Spinoza, Baruch 1986 *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza).
- Wellmer, Albrecht 1996 *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Frónesis).