

UMA FUNÇÃO SOCIAL FILOSÓFICA: A PRIMEIRA HISTÓRIA DE UMA «POLÍTICA DO ENTENDIMENTO»

Alain Renaut (dir.), *História da Filosofia Política*, ed. Instituto Piaget, Lisboa, 2001-2002 (5 vols.). Trad. VVAA e revisão científica João C. S. Duarte.

Keywords: História, Política, Filosofia, Crítica, Modernidade.

Abstract

This paper aims to highlight the main aspects of the philosophical project of Alain Renaut's (Paris-IV) *Histoire de la philosophie politique* (Calmann-Lévy, Paris, 1999), recently translated to Portuguese. It contends that this is not a mainstream work so much as a *mis-en-oeuvre* of a long-developing and still progressing personal work on Political Philosophy. Many times developed in team works, such as the previous books with Luc Ferry and lately with Silvy Mesure, this *Histoire* stands today as a milestone in Renaut's philosophical proposal: a political refashioning of Kant's theory of knowledge.

O Protocolo

Este comentário aos cinco volumes da *História da Filosofia Política* dirigida por Alain Renaut não pretende ser um conjunto de críticas específicas sobre cada um dos textos que compõem a obra. Não só pela incapacidade de o fazer, mas também por entender que a função de uma crítica consiste em iluminar o sentido da obra e não em desmembrá-la até ao ponto de destruir a sua unidade própria. Por isso, optamos preferencialmente por acompanharmos nesta exposição a articulação concebida por

Alain Renaut, elaborada em sucessivos Prólogos, Preliminares e Introduções em todos os volumes, e apenas em alguns casos dirigirmos as nossas referências a alguns capítulos específicos, quando estes nos parecerem incontornáveis.

Deste modo pretende-se dar a ler (e a pensar) três tipos de questões presentes nesta História: a sua ordem interna e respectivos critérios; a sua relação com outros trabalhos do seu director; e a proposta filosófica original que se encontra formulada nela de forma explícita.

Método e Projecto

Quem observar a simples titulação dos cinco volumes da História da Filosofia Política de Alain Renaut talvez estranhe a economia de exposição. Um primeiro volume consagrado à Antiguidade, os três volumes seguintes dedicados à Modernidade e, enfim, um último sobre a contemporaneidade (pós – 1945, até 2000). Comece-se por louvar a opção de não evitar o presente em nome da «objectividade» supostamente garantida pelo recuo dos séculos; mas ainda assim pode surgir como desequilibrado um espaço tão limitado para o mundo Antigo e uma atenção tão pormenorizada a um período histórico rico, sem dúvida, mas historicamente menos prolongado como o da Modernidade. Esta estranheza pode aumentar se se notar que autores aparentemente tão incontornáveis como La Boétie ou Burke não merecem estudo e que correntes tão originais (e actuais) como o pensamento político federalista sejam abordadas de forma tão limitada.

No entanto, desde a Apresentação Geral desta História (cf. vol. I: 7ss) permite esclarecer de imediato algumas perplexidades. Indicando J. Rawls como o responsável pelo renascer da Filosofia Política, depois de tentativas malogradas de autores tão diversos como L. Strauss ou H. Arendt, A. Renaut não perde tempo a traçar o papel específico da obra colectiva que dirige no meio desta renovação da filosofia política entre as ciências sociais:

Em compensação, não é proibido pensar que uma reconstrução da história da filosofia política capaz de aclarar, ao reinscrevê-los numa temporalização muito mais longa, esses fenómenos complexos de refluxo e de ressurgimento, ajudaria a dominá-los melhor e permitiria canalizar mais eficazmente a sua força: neste sentido, a presente História da Filosofia Política entende conceber-se como uma contribuição á própria filosofia política. (I: 9)

Para tanto se estruturam todos os cinco volumes, como é explicado pouco depois. No contexto de uma especialização académica crescente, a filosofia política surge como meio para «uma nova abordagem normativa da esfera política». Depois de um cesura entre Antigos e Modernos, em que estes abandonam a questão do «melhor regime», dada por encerrada em Rousseau; depois de uma segunda cesura, especificamente Moderna, entre o regime (Estado moderno) e os seus próprios membros e valores vigente (a sociedade civil), cesura esta ocorrida no final do século XVIII, trata-se de promover uma «autotransformação da filosofia política que, num contexto histórico ele próprio renovado, acaba hoje de produzir os seus efeitos (...)» (para todas as citações, cf. pp. 12ss).

Este é o horizonte de sentido, digamos assim. Mas ainda antes dos estudos específicos do vol. I (Platão, Aristóteles, Sofística, Tradições político-religiosas), Alain Renaut prolonga a sua exposição no Prólogo ao volume, no qual, ao terminar a sua terceira subsecção, explicita a questão da parte da obra consagrada aos Antigos – será possível uma recuperação da «razão política» Antiga, pensada em função de Aristóteles, como pretendem vários «comunitarismos» actuais? A resposta

do próprio Renaut, aliás já conhecida de outros trabalhos, surge quase de imediato (cf. pp. 37-9), ao distanciar-se tanto de fugas para o passado como de processos contra os Antigos. Esta atitude é prontamente retomada pelo coorganizador deste volume I, Pierre-Henri Tavoillot, no Preliminar que escreve: «constante reciclagem» é o termo que usa (p. 43) para designar este processo de guerras por procuração no âmbito da Filosofia Política.

É contra esta «querela de Antigos e Modernos» remodelada que a História dirigida por Renaut se desenvolve. A simples inclusão de uma segunda secção no volume I, que se dedica ao «teológico político» (no judaísmo medieval, no Islão e na tradição cristã), a complementar a primeira secção sobre a Grécia (Roma é mencionada só em função da herança Grega), revela como todo o conjunto é pensado no espírito laico que qualifica aquilo a que Renaut chama (p. 394) «a aposta dos Modernos», a saber, a resolução do «enigma» (sic) da auto-regulação social pela lei e não por qualquer referência a uma exterioridade (divina) com papel normativo. A questão religiosa é declaradamente reduzida a um excuro na reconstrução da filosofia política anunciada antes (cf. textos de Renaut, pp. 241-4 e 248-251 e de Couloubaritsis, pp. 341-344). Etapa indispensável, tal como a da Filosofia Política dos Antigos, ela não se confunde em momento algum com uma questão própria do trabalho, perspectiva que é recuperada no volume II, intitulado «Nascimentos da Modernidade» (cf. vol. II, Preliminar à primeira secção, espec. pp. 30/1 e 34/5). Neste, o prólogo recapitula a questão das cesuras já descritas no volume anterior mas antecipa uma eventual terceira cesura, questão que doravante acompanhará o leitor e justificará o próprio projecto edificante desta História – voltaremos a este ponto mais tarde.

Antigos e Modernos

Ao associar o humanismo moderno a um princípio de autonomia distinto da liberdade vivida pelos Gregos (p. 8ss), Renaut faz mais do que estabelecer uma diferença de tipo categorial entre o pensamento político Antigo e o Moderno; na realidade, qualifica a Modernidade muito para além dos limites (aliás eminentemente discutíveis) da filosofia política – pondo no seu cerne a questão da subjectividade, da intersubjectividade que se dá por auto-instituída sob forma contratualista Moderna. Uma autonomia Moderna, após a heteronomia Grega imposta pela concepção da *pólis* em função de uma visão cosmológica em última instância determinista (cf. pp. 10/11). Toda a ambição de Renaut e dos seus colaboradores passa, então, pela explicitação dos diferentes modos como esta autodeterminação subjectiva se processou socialmente. Assim, entre o individualismo habitualmente associado às liberdades modernas e a natureza intersubjectiva desta imagem da Modernidade, privilegia-se o conceito de autonomia como operador da subjectividade possível em sociedade. Entre comunidades tradicionais fechadas e distopias individualistas subatómicas, esta proposta simultaneamente heurística e, ver-se-á, herística, distingue entre os ideais Antigos e Modernos de liberdade política mas também entre as diversas concepções modernas, mesmo se estas têm em comum uma autofundamentação na racionalidade e na vontade. Daqui à política do entendimento vai um caminho que o leitor irá percorrer e que reformula em parte trabalhos anteriores de Alain Renaut (cf. p. ex. nota 11 do Prólogo). Da diferenciação interna da Modernidade, entre ideais individualistas e ideais autonómicos, decorre uma diferente relação com a legalidade. A via do humanismo autonomista de Renaut não perde tempo em anunciar o seu pressuposto e objectivo, a «determinação propriamente democrática de uma cultura.» (p. 19).

Contrário a teses cientistas da Modernidade, Renaut defende mesmo a existência de uma dimensão política em Descartes (Preliminar à segunda secção), associando o construtivismo metodológico Moderno à subjectivização política, na medida em que ambos contribuem para um ataque conjugado aos privilégios medievais da autoridade tradicional¹. Neste momento da exposição, a perspectiva do próprio Renaut torna-se particularmente nítida no terceiro capítulo da segunda secção, «o contratualismo como filosofia política», assinado pelo próprio director da *História*. Mas é na Conclusão desse segundo volume, em especial a páginas 354/5, que se torna evidente a lógica seguida e a desenvolver ainda posteriormente. A laicidade surge como o elemento definidor da modernidade, pois é a condição de possibilidade da cultura humanista, da filosofia do sujeito e de uma noção de liberdade como capacidade de criar autonomamente um destino próprio. Da edificação teórica Moderna que é o contrato laico decorrerá uma crítica à tradição e à natureza, crítica comum a Luzes e Romantismo, por isso motivando a associação de ambos os movimentos no volume seguinte.

Neste momento é já compreensível a exclusão deste percurso de um texto como o *Discurso sobre a Servidão Voluntária* de La Boétie. Com efeito, ele não só corresponde a um modelo discursivo tradicional como, mais importante, a uma intenção ainda insuficientemente definida do projecto propriamente político desta filosofia. Sem que isso revele desconsideração por esse texto renascentista ainda hoje espantoso, a sua exclusão marca tão-só a orientação teleológica desta *História da Filosofia Política*. Percebe-se assim a valorização de um modelo especificamente Moderno de pensar esta política laicizada, a Filosofia da História. Assim, o Prólogo ao terceiro volume, intitulado «Luzes e Romantismo», desenvolve esta articulação em torno de Leibniz e Hegel, detendo-se nas consequências do Romantismo e na pergunta que tantas vezes se repetirá nas páginas que se seguirão (cf. pp. 19, 205ss e 224): o Romantismo não terá comprometido a vitória cultural das Luzes, minando-lhes a confiança nos frutos políticos do racionalismo construtivista? É a esta questão que a autotransformação da filosofia política ambicionada por Renaut desde o início pretende dar uma nova resposta. A concepção da relação entre Luzes e Romantismo baseia-se no carácter autocrítico atribuído ao Iluminismo (cf. p. ex. pp. 20 e 82) e na tese de ser este carácter o «cavalo de Tróia» (se nos podemos exprimir nestes termos) do Romantismo sobre as Luzes. Esta subversão romântica do construtivismo político moderno passa pela imputação de um «historicismo tracionalista» ao Romantismo, distinto do «historicismo racionalista» que se estende até Hegel (cf. pp. 21 e 125).

Como Renaut explica no Preliminar que escreve à primeira Secção deste terceiro volume, esta tensão entre historicismos é a marca da segunda cesura anteriormente mencionada, entre os modos de perspectivar a relação sociedade civil/Estado: como projecto racional humanista ou como conflito radical irracionalista? Desta tensão avista-se uma eventual terceira cesura, a da pós-modernidade mencionada de passagem (p. 26) – mas o caminho a percorrer fará com que o leitor a reencontre enquanto projecto, associado por Renaut aos problemas actuais da ética da discussão (idem).

A tensão dos historicismos introduz uma outra, que afinal a gera: a tensão entre «duas Luzes». Se o modelo cientista das Luzes as torna indiferentes à historicidade, Renaut observa que é dentro

¹ Também aqui uma relação com trabalhos anteriores, este com Luc Ferry, como reconhece Renaut na nota 6, p. 163. Acrescente-se no entanto que por todo o percurso encontramos relações desta História tanto com o passado do autor como com o seu trabalho futuro (cf. nota 15 no preliminar à primeira secção deste volume II).

das Luzes que se geram as «Luzes críticas» (cf. pp. 26/7 e 202), patentes nas Obras de Rousseau, Kant e Fichte. Estes, desenvolvendo de forma diversas o capital crítico imanente ao Humanismo (cf. pp. 27-32 e 40) estabelecem um historicismo que será extremado sob forma Romântica – e de modo contraproducente, segundo Renaut.

Toda esta estruturação terminológica em torno das Luzes adquire alguma precisão na fórmula de Renaut e Tavoillot que encontramos na p. 44: «qual é o contributo propriamente político do pensamento do século XVIII (as Luzes no sentido restrito) para o processo de modernização (as Luzes no sentido lato)? Em resumo, como definir, dentro desta perspectiva, *o espírito das Luzes?*» É a partir da resposta a este problema que o movimento romântico ganha sentido (político).

A resposta conduz-nos a questões inevitáveis: o modo de definição das Luzes, tido por Renaut como «ideal-tipo» ao modo weberiano (cf. pp. 46/7 e 56ss); o problema da secularização (p. 48); a conversão da razão teórica ao experimentalismo (pp.49ss). O cerne de todas estas discussões familiares encontra-se quando (pp. 55/6), Alain Renaut apresenta a sua crítica às Luzes. Se a Filosofia da História se formou enquanto valorização da finitude mundana, enquanto concepção da Humanidade como perfectibilidade e enquanto orientação prática da razão para um controlo do futuro, é este último aspecto que se queda hoje em dúvida. Necessariamente, isto afecta os anteriores: sem esse domínio, de que perfectibilidade e que finitude se deve (e pode) falar? Será no quadro desta dificuldade que a crítica social ao poder político se desenvolve: no Direito (contratualismo), na economia (fisiocratismo) e na livre-iniciativa em sentido lato (comércio e artes) que corresponde à esfera da sociedade civil (sobre esta última, cf. espec. pp. 77/82).

A perspectiva de Renaut sobre o desenlace (em finais do século XVIII) destes problemas encontra-se melhor expressa no Preliminar à segunda secção do volume: primeiro (pp. 201/3), diferencia um humanismo inicial, baseado na ideia de natureza humana, de um humanismo crítico que perspectivou a humanidade como um destino (universalista) comum mais do que como uma essência, permitindo assim que se excluísse do género humano aqueles que se tinha por inferiores; de seguida (pp. 203-6), concebe o Romantismo como contestação desse universalismo etéreo e afinal perverso em nome de uma humanidade omniabrangente mas já diferenciada desde o seu início em clivagens inconciliáveis (um Romantismo «à» Isaiah Berlin, aliás referido expressamente na p. 209). O fecho inelutável desta tipificação das diversas Modernidades encontra-se na Conclusão deste terceiro volume e, como é previsível, remete para a questão da nação enquanto ideia política moderna. Ideia esta que, como Renaut expressamente afirma (cf. p. 312) permanece em actividade até hoje, sob a forma de tensão entre liberalismo contratualista remanescente e multiculturalismo emergente. Desta permanência resulta inclusivamente «uma das tarefas que se impõem a uma reflexão contemporânea sobre a nação e a nacionalidade» (p. 319), a de superar as antinomias da Modernidade entre voluntarismo e determinismo políticos. Nesta tarefa, Fichte surge (pp. 321ss) como um modelo, problemático pela sua intrínseca complexidade (aqui bem mais composta do que nas descrições de Berlin), mas em todo o caso o modelo invocado (cf. pp. 321ss, espec. 326/7, em que parece figurar como uma antecipação do próprio Renaut). Por ele se resolvem, na medida em que resolvíveis sejam, as duas questões anteriormente em suspenso, que perfectibilidade e que mundaneidade reter após o retorno do futuro a uma forma indeterminada? A «educabilidade» (pp. 333/4), projecto social à escala da nação é a resposta fichteana que antecede a «política do Entendimento» do próprio Renaut.

A crítica: em nome de quem?

No quarto volume, dedicado às críticas da modernidade política, Alain Renault inicia o seu Prólogo com uma menção à figura, de finais do século XIX por excelência, que é a do intelectual (por oposição ao perito), figura essa marcante nas sociedades democráticas como até hoje as conhecemos. Ao ser um descendente directo dos *Illuminati*, o intelectual prolonga a Modernidade, mas ao fazê-lo prefere incidir sobre a própria Modernidade e já não sobre os objectos privilegiados por esta antes do seu triunfo generalizado na Europa. Renault identifica duas grandes modalidades, de resto mutuamente interpenetradas: o intelectual que aspira ao retorno a um ideal de vida tradicional, pré-moderna (Heidegger, claro), e o intelectual que ambiciona uma superação da racionalidade dita «instrumental» em nome de uma utopia política², numa linhagem em que Marx desempenha um papel capital (p. 11ss) e na qual Weber surge integrado de forma ambígua – pois não só a sua metodologia não é rejeitada (como se viu na referência aos tipos-ideais) como ainda a sua «ética da responsabilidade» será daqui em diante recorrente (surge logo na p. 13). Aqui, refira-se, um problema de todo o volume, que alude a uma tradição irracionalista que englobaria Nietzsche, Weber, Schmitt e Luhmann, mas depois usa os seus conceitos sem dificuldades (caso dos de Weber) ou subestima a sua influência de forma desconcertante (os capítulos sobre Nietzsche, aqui, e sobre Schmitt, este apenas um subcapítulo no volume V, estão entre os mais fracos dos cinco volumes; e refira-se que até Heidegger merece um capítulo, mas Weber e Luhmann já não – preço de reeditar estratégias filosóficas antigas de duas décadas no cenário intelectual francês).

Todavia estas duas críticas são «externas» (distinção recuperada de Hegel, cf. pp. 12/3); há ainda uma crítica «interna» que, partindo da tradição política liberal (Constant, Tocqueville, Mill, etc.), se desenvolve no sentido da auto-reforma da razão política cara a Renault. Será esta que mais nos interessa para ler o conjunto da *História da Filosofia Política* de Alain Renault. O Preliminar à primeira secção deste volume, votado à comparação dos dados a reter das experiências revolucionárias americana e francesa fornece ao leitor pistas de articulação da Modernidade pretérita com a Modernidade actual (cf. em particular pp. 22-24); do mesmo modo, o Preliminar à segunda secção encerra com uma diferenciação entre Marx e os marxistas (e de Marx consigo mesmo) e uma abertura possível a uma história e destino do marxismo por realizar ainda; mas é no preliminar à terceira secção, aquela que mais fortemente surge imbricada com o viés antimoderno do Romantismo que o fito da exposição de Renault se concretiza. Num cenário em que a democratização feliz pode concitar o fim da crítica no conformismo (cenário comum a um romancista como Kundera e a Arendt, pelo menos na apresentação que desta faz Renault), cenário da impossibilidade de se ser moderno, «o termo antimodernismo político designa aqui a convicção de que esta possibilidade merece ser considerada e privilegiada.» (p.298).

Da ponderação dos argumentos dos críticos da Modernidade resulta apenas a reafirmação de posições já conhecidas de há muito, desde os trabalhos de Ferry e Renault dos anos de 1980 em diante. Desilusão, de certo modo, mas sinal de progressiva ramificação de um conjunto de abordagens, não diremos exactamente de uma Escola, não exactamente novas (Renault evoca Aron e convoca Kant, cf. p. 360ss), mas cada vez mais influentes, da Modernidade política. Esta abordagem não se confunde com o pós-modernismo, claro, nem sequer com o pensamento autoproclamado

«radical» de Giddens; este percurso é tudo menos accidental – «a razão conserva uma função: porque a ignoram, muitos políticos correm o risco de deixar escapar o que define autenticamente uma política do entendimento, isto é, a sua abertura a exigências plenamente legítimas da razão (em primeiro lugar, a da justiça) que lhe conferem a sua dinâmica.» (p. 364). E pouco depois (p. 365): «Trata-se de uma tentativa em que devemos ver a expressão, não de uma vontade politicamente oportunista de descobrir um heteróclito compromisso liberal socialista, mas de uma fidelidade exemplar a uma inspiração filosófica, a da crítica criticista da razão, que implica a manutenção de uma referência à razão depois da sua crítica.» Nesta política do Entendimento, a Justiça é uma ideia reguladora, insusceptível de completa realização em qualquer uma das categorias da experiência política efectiva (cf. p. 366), mantendo-se simetricamente afastada do libertarismo neoliberal e da desconstrução irracionalista (maxime, Heidegger) que é o seu «equivalente prático».

Neste ponto, o quinto e último volume oferece os dados que à arte combinatória da política do entendimento cabe associar. Neste pressuposto, a tese de uma progressiva unificação das tradições anglo-americana e «continental» (alemã para o que realmente interessa, no entender de Renaut), avançada no Prólogo como mais relevante que a sucessão de gerações, visa o conjunto da «Humanidade Europeia» tal como ela existe hoje – disseminada pelo planeta. Nesta unificação, o diálogo entre Habermas e Apel referenciado no Preliminar à segunda secção do volume faz figura de preliminar da própria posição de Renaut, na medida em que a «ética da discussão» confere precisamente uma função política à racionalidade, tendo assim impedido na Alemanha a deriva pós-moderna francesa (cf. p. 116) e contrapondo-se à tradição decisionista que mencionámos acima e que surge exposta aqui nas pp. 122/3.

Quase ausente da discussão, esta tradição decisionista é como que um fantasma sempre abjurado mas nunca esconjurado. Nem podia ser de outro modo quando os seus autores politicamente mais relevantes são ignorados (Luhmann) ou até, como sucede a Weber, discretamente integrados na reforma criticista da filosofia política proposta por Renaut. Proposta de matriz comunicacional, insiste-se, mas nem por isso em posição de prescindir de «um momento de monologismo» – o de arrancamento pela discussão do sujeito relativamente à sua individualidade e, assim, o de sua instituição como fonte de legitimação democrática (p. 392, com destaque para a nota 8) e, enquanto democrática, comunicacional. É possível, mesmo, ver na ênfase na comunicação uma autolegitimação do trabalho que em França Renaut e Ferry desenvolveram desde os inícios dos anos 80. Mas ainda que assim seja, o que importa é o futuro.

E aqui encontramos o futuro (já em curso) trabalho desta razão política. A partir da p. 393, e em particular da p. 400, entramos no domínio das mutações em curso nas sociedades para as quais, desde já, e nas quais, desde o pós-guerra, esta política do entendimento é pertinente. Não por acaso, estas páginas finais reformulam ideias de outro trabalho de Renaut, em coautoria com S. Mesure – *Alter Ego. Os paradoxos da identidade democrática* (também nas ed. Piaget, 2002). As luzes autocríticas prosseguem o seu trabalho.