

**CURSO DE CIÊNCIA POLÍTICA**  
**GRANDES AUTORES DO PENSAMENTO**  
**POLÍTICO MODERNO E CONTEMPORÂNEO**



Preencha a **ficha de cadastro** no final deste livro e receba gratuitamente informações sobre os lançamentos e as promoções da Elsevier.

Consulte também nosso catálogo completo, últimos lançamentos e serviços exclusivos no site

**[www.elsevier.com.br](http://www.elsevier.com.br)**

**CURSO DE CIÊNCIA POLÍTICA**  
**GRANDES AUTORES DO PENSAMENTO**  
**POLÍTICO MODERNO E CONTEMPORÂNEO**

© 2010, Elsevier Editora Ltda.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/2/1998.

Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

*Copidesque:* Livia Maria Giorgio

*Revisão Gráfica:* Maria da Gloria Silva de Carvalho

*Editoração Eletrônica:* SBNigri Artes e Textos Ltda.

Elsevier Editora Ltda.

Conhecimento sem Fronteiras

Rua Sete de Setembro, 111 – 16ª andar

20050-006 – Centro – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Rua Quintana, 753 – 8ª andar

04569-011 – Brooklin – São Paulo – SP – Brasil

Serviço de Atendimento ao Cliente

0800-0265340

sac@elsevier.com.br

ISBN: 978-85-352-3161-8

**Nota:** Muito zelo e técnica foram empregados na edição desta obra. No entanto, podem ocorrer erros de digitação, impressão ou dúvida conceitual. Em qualquer das hipóteses, solicitamos a comunicação ao nosso Serviço de Atendimento ao Cliente, para que possamos esclarecer ou encaminhar a questão.

Nem a editora nem o autor assumem qualquer responsabilidade por eventuais danos ou perdas a pessoas ou bens, originados do uso desta publicação.

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

C986

Curso de ciência política: grandes autores do pensamento político e contemporâneo / autores, Adolfo Wagner... [et al.]; organizadores, Lier Pires Ferreira, Ricardo Guanabara, Vladimir Lombardo Jorge; prefácio Candido Mendes de Almeida. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-352-3161-8

1. Ciência política. I. Ferreira, Lier Pires. II. Guanabara, Ricardo.  
III. Jorge, Vladimir Lombardo. IV. Wagner, Adolfo.

08-3308.

CDD: 320

CDU: 32

## **Dedicatórias**

*Para Vera Pimenta, Miriam Ferreira e Lier Pires Ferreira Neto... que o consórcio entre o amor e a razão seja o balizador maior de nossas vidas.*

**Lier Pires Ferreira**

*Para Rafaela Guanabara e todos os meus alunos e ex-alunos.*

**Ricardo Guanabara**

*Para meus pais, Luzia e José, pelo que sou hoje.*

**Vladimyr Lombardo Jorge**



## **Agradecimentos**

*Para Heloyza Menandro e Geraldo Fragoso, mãos amigas e braços fortes, que me suportaram quando quase tudo se fez ausência.*

**Lier Pires Ferreira**

*A Christiane Romêo, cujo apoio, vontade e perseverança ajudaram a tornar possível esta obra, e aos amigos de verdade, sempre presentes nos momentos difíceis.*

**Ricardo Guanabara**

*Aos que sempre acreditarem em mim.*

**Vladimyr Lombardo Jorge**





## Os Autores

### **Lier Pires Ferreira**

Doutor em Direito Internacional – UERJ. Mestre em Relações Internacionais – PUC/Rio. Bacharel em Direito – UFF. Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais – UFF. Professor, advogado e consultor jurídico e educacional. Palestrante em diferentes eventos no Brasil e no exterior. Autor do *Curso de Direito Internacional Privado* (2. ed., 2008); *Direitos Humanos e Direito Internacional* (2006); *Direito Internacional e as novas Disciplinarizações* (2006, 2ª tir.); *O estrangeiro no Brasil* (2005); e *Estado, globalização e integração regional* (2003), dentre outras obras. Contato: [lier.rio@ig.com.br](mailto:lier.rio@ig.com.br)

### **Ricardo Guanabara**

Doutor e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Graduado em Ciências Sociais pela – UFF e em Direito pela PUC-Rio. Professor do IBMEC-RJ e da UCAM-Centro. Tem experiência nas áreas de Ciência Política e Direito, com ênfase em Direito Constitucional. Atua principalmente nos seguintes temas: Direito Constitucional, Teoria Política, Teoria do Estado, História Política e Direitos Fundamentais. Contato: [guanabara@hotmail.com](mailto:guanabara@hotmail.com)

### **Vladimyr Lombardo Jorge**

Doutor e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor adjunto de Ciência Política da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Contato: [vljorge@uol.com.br](mailto:vljorge@uol.com.br)

### **Adolfo Wagner**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Serviço Social do Centro de Ciências Sociais da UERJ. Mestre em Ciência Política pela UFRJ. Pesquisador do Programa de Estudos de América Latina e Caribe – PROEALC/CCS/UERJ. Professor Assistente da CEFET Química (Unidade Maracanã). Contato: [adolfow@bighost.com.br](mailto:adolfow@bighost.com.br)

### **Aparecida Maria Abranches**

Mestre em Sociologia pelo IUPERJ e Doutora em Ciência Política pelo IUPERJ. Professora adjunta de Ciência Política da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Contato: [pareabranches@yahoo.com.br](mailto:pareabranches@yahoo.com.br)

### **Christiane Itabaiana Martins Romêo**

Doutora e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Graduada em Ciências Sociais pela UFF e Direito pela PUC-Rio. Professora Adjunta do IBMEC-RJ. Contato: [christiane@ibmecrj.br](mailto:christiane@ibmecrj.br)

### **Douglas Ribeiro Barboza**

Doutorando e Mestre em Serviço Social pela CAPES/UERJ. Bolsista e Pesquisador associado do Programa de Estudos de América Latina e Caribe – PROEALC/CCS/UERJ. Contato: [douglasbarboza@yahoo.com.br](mailto:douglasbarboza@yahoo.com.br)

### **Eduardo de Vasconcelos Raposo**

Doutor em Ciências Políticas, tendo estudado no IUPERJ e no Instituto de Estudos Políticos de Paris – IEP, para onde retornou nos meses de dezembro de 1998 e janeiro de 1999 na condição de professor convidado. Trabalhou por nove anos no CPDOC/FGV. Desde 1990, é professor e pesquisador do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, onde foi diretor, coordenando, atualmente, seu programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Contato: [raposo@puc-rio.br](mailto:raposo@puc-rio.br)

### **Fernando Lattman-Weltman**

Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ); professor e pesquisador do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getulio Vargas (Cpdoc/FGV).

Contato: [fernando.lattman.weltman@fgv.br](mailto:fernando.lattman.weltman@fgv.br)

### **Gisele Silva Araújo**

Mestre e Doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ), Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Bacharel em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente é Professora Adjunta de Sociologia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Professora de Filosofia do Direito e Teoria Política da Faculdade de Direito da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisadora bolsista do Setor de História da Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB). Suas atividades têm como temas prioritários Teoria Sociológica, Teoria Política, Teoria do Direito, Teoria Constitucional, Pensamento Social e Político Brasileiro, e Sociologia do Direito.

Contato: [gssaraujo@yahoo.com.br](mailto:gssaraujo@yahoo.com.br)

### **Leonardo Carvalho Braga**

Doutorando e Mestre em Relações Internacionais pelo IRI/PUC-Rio. Graduated em Relações Internacionais pela UNESA. Desenvolveu sua dissertação de mestrado sobre a justiça em John Rawls e as relações internacionais com o título de *A justiça internacional e o dever de assistência no Direito dos Povos de John Rawls*. Professor na graduação e na especialização em Relações Internacionais da La Salle/RJ Institutos Superiores. Professor na graduação em Relações Internacionais da Universidade Estácio de Sá. Contato: [leonardo\\_braga@hotmail.com](mailto:leonardo_braga@hotmail.com)

### **Marcelo da Costa Maciel**

Doutor em Ciência Política e Mestre em Sociologia pelo IUPERJ. Professor adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Contato: marcelocmaciel@bol.com.br

### **Paulo M. d'Avila Filho**

Doutor e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Bacharel em História com especialização em História da Filosofia pelo IFCS/UFRJ. Coordenador da Área de Ciência Política do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, onde é professor e pesquisador do Programa de Graduação e de Pós-graduação em Ciências Sociais.

Contato: pdavilaf@rdc.puc-rio.br.

### **Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco**

Doutorando em Ciência Política pelo IUPERJ. Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio. Professor de Sociologia Jurídica do Departamento de Direito da PUC-Rio. Contato: pvillasboas@jur.puc-rio.br

### **Rafael Rossotto Ioris**

Doutorando em História pela Universidade Emory, nos EUA. Mestre em Relações Internacionais pela UnB. Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. Professor de Relações Internacionais do IBMEC e do Centro Universitário Metodista no Rio de Janeiro. Autor do livro *Culturas em choque: a globalização e os desafios para a convivência multicultural* (2007).

Contato: rioris@yahoo.com

### **Ricardo Ismael**

Doutor e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Professor e pesquisador do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, respondendo pela Coordenação de Graduação e integrando o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Autor do livro *Nordeste: A força da diferença – Os impasses e desafios da cooperação regional* (2005). Nos últimos anos tem trabalhado com os seguintes temas: Federalismo e Desigualdades Regionais em Perspectiva Comparada, Instituições Políticas e Avaliação de Políticas Públicas, Estado, Mercado e Desigualdade Social. Contato: ricismael@hotmail.com

### **Rogério Dutra dos Santos**

Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e graduado em Direito pela Universidade Católica do Salvador (UCSal). Professor Adjunto do Departamento de Direito Público da Universidade Federal Fluminense (UFF), Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF), Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), e avaliador ad hoc na área do Direito do Ministério da Educação. Coordenou a edição do livro *Direito e Política* (Porto Alegre: Síntese, 2004). Contato: rogeriodutra@yahoo.com.br

**Silene de Moraes Freire**

Doutora em Sociologia pela USP. Mestre em Serviço Social pela UFRJ. Professora e procientista da UERJ. Pesquisadora-bolsista de produtividade do CNPq e coordenadora do Programa de Estudos de América Latina e Caribe do Centro de Ciências Sociais da UERJ – PRO-EALC/CCS/UERJ. Contato: [silene-freire@ig.com.br](mailto:silene-freire@ig.com.br); [silenefreire@gmail.com](mailto:silenefreire@gmail.com)

**Wallace dos Santos de Moraes**

Professor adjunto da Universidade Federal Fluminense. Pesquisador senior do NEIC/IUPERJ e do INCT/PPED. Doutor e mestre em Ciência Política (IUPERJ). Bacharel e licenciado em História (UFRJ). Pós-graduado em História contemporânea (UFF).

Contato: [moraesws@yahoo.com.br](mailto:moraesws@yahoo.com.br).

**Yuri Kasahara**

Doutor em Ciência Política pelo IUPERJ e pesquisador associado do Centre for Development and the Environment – University of Oslo. E-mail para contato: [yuri.kasahara@sum.uio.no](mailto:yuri.kasahara@sum.uio.no).

# Prefácio

## *Curso de Ciência Política* *A nova busca do paradigma*

O presente trabalho insere-se com originalidade no “corpus” deste conhecimento e na nossa interrogação contemporânea. É uma obra que, de vez, entra resolutamente na pós-modernidade desta ciência. Via de regra, os escorços históricos detêm-se no começo do século XX e mal chegam, inclusive, a Weber. Deparamos, agora, uma análise ambiciosa, que envolve não só a plena atualidade, mas o faz de maneira interdisciplinar, no reenvio entre as ciências sociais, e especialmente a economia, e os novos patamares do questionamento jurídico do fim do século passado. Atinge o paradigma, indo ao campo dos reenvios, na maior ambição entre modelos e alternativas. Implica uma visão abrangente de nosso tempo, que vai para além das facilidades da determinante liberal, como *fait accompli*.

O escorço todo do capitalismo explícito aí está, tal como a justiça sai da normatividade para encontrar uma axiologia, já liberada das desconstruções e da preliminar epistemológica. Cobrariamos ainda, na senda tão rica a que leva a sua amplitude, o estudo sobre Nicholas Luhmann, exatamente na fronteira do repto à própria noção das totalidades, do que seja a “vis” política emergente e a reificação da consciência contemporânea.

Atente-se, ainda, à marca polêmica em que as temáticas, via de regra ameaçadas de redundância pedagógica, discutem a reflexão de Maquiavel, John Rawls ou Carl Schmitt, pela sua premissa crítica, *versus* o pensamento cristalizado destes autores, em qualquer tratado desta estirpe. Ao mesmo tempo, a publicação indica a emergência de toda uma nova geração de especialistas que evidencia, no seu matiz interdisciplinar, a maturação dos estudos de pós-graduação no país e especialmente no Rio de Janeiro.

Ao lado das universidades públicas aí está, reiteradamente, este contributo dos autores do IUPERJ, a entidade pioneira da pós-graduação da UCAM, na comparação com a USP, no quadro da excelência da ciência política e da sociologia na última trintena. O propósito é ambicioso, mas, quiçá, e no seu remate com Robert Nozick, priva-nos de uma teoria política já prospectiva, da nova emergência do aparelho público contemporâneo. Está em causa a facilidade com que se elimina na globalização contemporânea a viabilidade dialética, ainda, da alternativa, a sancionar a tranquilidade com que um modelo econômico do início do novo século teria já atingido a um *status* hegemônico.

Mais que Toni Negri, a prospectiva fundante da teoria política emergente vai a Slavoj Žižek ou a Lucien Febvre, mostrando o quanto a reificação da consciência contemporânea não bloqueia o nosso emergente processo social como civilização. E se a história cauteriza hoje a dialética – o chamado efeito paralaxe de Žižek – tal não impede que a ideologia capitalista se exponha a uma constante desestabilização ideológica, e à perenidade do pensamento maquiavélico. Ou do que seja hoje, não obstante todo o exorcismo da dialética, a continuidade necessariamente finita das contradições suspensas no itinerário que se abre à recuperação da subjetividade contemporânea. E por ela, desta nova subversão em que as diferenças se resgatam como o primeiro dever de um mundo exilado da velha luta de classes, da dominação colonial, ou das pseudopedagogias da vindicação da autenticidade histórica.

**Candido Mendes de Almeida**

Reitor da Universidade Candido Mendes

Presidente do Fórum de Reitores do Rio de Janeiro

Membro da Academia Brasileira de Letras

## Bibliografia

RIBEIRO, Renato Janine. FILOSOFIA, AÇÃO E FILOSOFIA POLÍTICA. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, nº 36, 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000100010&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000100010&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 15 Ago 2008. doi: 10.1590/S0102-69091998000100010

# Introdução

No Brasil, a bibliografia que versa sobre as bases do pensamento político e jurídico do Ocidente é, por certo, vasta e qualificada, tendo se consolidado entre os anos 1970 e 1980, quando o mercado editorial passou a ofertar boas obras sobre o tema, escritas tanto por renomados autores estrangeiros como por qualificados profissionais brasileiros. No entanto, um exame desse acervo bibliográfico revela uma importante lacuna: a maior parte dele inicia pelos próceres do pensamento político moderno, Maquiavel adiante, e no máximo chega aos autores da transição do século XIX para o século XX, tais como Marx, que faleceu em 1883, e Weber, morto em 1920.

Didático e de bom padrão analítico, esse acervo parece esquecer, no entanto, que os fundamentos teóricos da política e do direito na civilização ocidental não nasceram na Modernidade, sendo certo, também, que não foram esgotados com as formulações de Marx e Weber. Antes que os modernos firmassem as bases do absolutismo, legitimando o fim gradual do feudalismo; autores antigos e medievais concorreram decisivamente para o arquétipo daquilo que, em sentido *lato*, se denomina teoria política. Esses autores, no entanto, têm sido ignorados. Igualmente, ao longo do século XX, intelectuais como Rawls e Nozick produziram obras que, tais como os escritos de Hobbes ou Rousseau, são basilares para a compreensão do pensamento político-jurídico. Por isso, no alvorecer do século XXI, uma obra de cunho geral e didático, que vise a concorrer positivamente para a formação de estudantes e para o aperfeiçoamento de profissionais, oriundos privilegiadamente do direito, das relações internacionais e das ciências sociais, não pode deixar de considerar um arco histórico-cultural mais amplo, sem olvidar a clareza expositiva e a densidade teórica das abordagens.

Essa é a razão essencial do *Curso de Ciência Política*, que, pelas mãos da Editora Campus/Elsevier, ora ofertamos ao público leitor. Com fulcro numa perspectiva transdisciplinar, este *Curso* vem colmatar a expressiva lacuna que existe na bibliografia sobre o tema, disponível no país. Seu propósito é levar aos leitores textos de qualidade, escritos por professores que, com diferentes forma-

ções e inserções profissionais, lecionam cotidianamente a matéria em cursos de graduação e pós-graduação. Nesse desiderato, apresenta autores das eras antiga, moderna e contemporânea tidos como essenciais para a construção e para a compreensão do que, hoje, denominamos “Ocidente”. Trata-se, pois, de uma obra sobre autores clássicos, que, produzindo em épocas e contextos sociais tão díspares quanto Aristóteles, Locke e Carl Schmitt, nos permitem tomar consciência de nossa historicidade.

*Curso de Ciência Política* é, portanto, um livro sobre obras e autores clássicos. E são clássicos justamente porque, apesar da distância cronológica da qual deles nos separamos, continuam atuais posto que vitais para que possamos elaborar, prática e reflexivamente, o mundo em que vivemos, bem como suas instituições políticas e jurídicas, em particular o Estado. Por isso, reiteramos a compreensão de que um clássico é uma obra “que lemos ou, supomos, devemos ler”. (Ribeiro, 1998, p. 144). De fato, conceitos e categorias como democracia, liberalismo, contrato social, representação política e direitos humanos, todos caros ao mundo ocidental, não caíram do céu nem brotaram, por acaso, das entranhas da terra. Por detrás de cada um deles, como de tantos outros abordados neste *Curso*, há uma reflexão profunda sobre questões que afligiram e ainda afligem diversas gerações, exigindo, de cada uma delas, respostas adequadas, não raro com profundos sacrifícios.

As respostas dadas pelos autores aqui elencados tornaram-se clássicas porque foram capazes de ultrapassar os contextos nos quais foram produzidas e tornaram-se referências que animaram não apenas as gerações subseqüentes, mas, também, outros povos e nações. É absolutamente irrelevante perguntar se a forma como interpretaram o mundo e conceberam suas formulações está correta ou não. O que importa é que, acreditando nelas, puseram-se em ação, e fizeram tantos outros sonhar e agir.

Foi, portanto, guiados por essas preocupações que fizemos a seleção dos autores que estão presentes neste *Curso de Ciência Política*. Ratificando a perspectiva de que as bases do pensamento político e jurídico do Ocidente foram lançadas bem antes do despontar da Era Moderna, no primeiro capítulo abordamos a enorme contribuição de autores da Antiguidade e da Idade Média. Nesse capítulo, propedêutico, quatro autores gregos são comentados: Sócrates, Platão, Aristóteles e Políbio, o primeiro pensador a refletir sobre a importância de uma forma de governo dividida para produzir estabilidade política, dando, assim, origem à teoria do governo misto. Do período medievo são focadas as obras de Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Guilherme de Ockham e Marílio de Pádua. Trata-se, como bem sabe o leitor, de uma iniciativa rara, se não inédita,



nos manuais congêneres existentes no Brasil. Os demais capítulos são dedicados, cada um deles, a um autor das eras moderna e contemporânea. Dentre os primeiros encontram-se, nesta ordem, Maquiavel, Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu e Jean-Jacques Rousseau. Dentre os contemporâneos incluímos, em sequência, Edmund Burke, Emmanuel Kant, “O Federalista” (obra *magna* de Alexander Hamilton, James Madison e John Jay), Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, Karl Marx, Max Weber, Carl Schmitt, Frederich Hayek, John Rawls e Robert Nozick, alguns dos quais nunca ou quase nunca são contemplados em obras do gênero.

Desejamos, pois, que os leitores possam explorar, no âmbito das salas de aulas e do exercício teórico e profissional, todas as possibilidades que o presente *Curso de Ciência Política* pretende oferecer. Esperamos, honestamente, que nossa pequena obra possa contribuir para a formação de jovens valores, bem como despertar, em profissionais já estabelecidos, o renovado gosto pela pesquisa e pela reflexão sobre os fundamentos da ciência política, elemento essencial tanto para a compreensão de nossa realidade quanto para sua necessária transformação.

**Os organizadores**  
**Lier Pires Ferreira**  
**Ricardo Guanabara**  
**Vladimyr Lombardo Jorge**



## **Introdução à 2ª edição**

A despeito dos avanços nos últimos anos, ainda é muito difícil publicar no Brasil. Essa dificuldade é tão ou mais significativa quando se trata de uma área consolidada, com a presença de autores renomados e obras já clássicas, como é o campo da Ciência Política. De fato, como asseveramos na Introdução à 1ª edição, a bibliografia sobre o tema no país é vasta e representativa, tendo se consolidado entre os anos 1970 e 1980. Nesse quadro, como explicar o êxito desse Curso de Ciência Política?

Há fatores objetivos que ajudam a explicar tal êxito. Primeiramente, há que se recordar que o exame das obras já editadas no Brasil sobre a trajetória do pensamento político e jurídico no Ocidente, tendo como eixo a linha de autores, revela que a maior parte delas inicia pelos clássicos do pensamento político moderno, como Maquiavel e Hobbes, e no máximo chega aos autores da transição do século XIX para o século XX, tais como Marx ou Weber. Esquecem, no entanto, que os fundamentos teóricos da política e do direito não nasceram na Modernidade e não tiveram fim com Marx ou Weber. Antes dos modernos, autores do mundo antigo e medieval firmaram as bases da teoria política e, ao longo do século XX, pensadores como Rawls e Nozick produziram obras que, tais como os escritos de Locke ou Montesquieu, são fundamentais para a compreensão do pensamento político e jurídico. Nosso Curso de Ciência Política acertou, assim, ao compreender que uma obra de cunho geral e didático, voltada para a formação de estudantes e para o aperfeiçoamento de profissionais, jamais poderia deixar de considerar um arco histórico-cultural mais amplo, sem abrir mão da clareza expositiva e da densidade teórica dos diferentes capítulos.

Outra questão essencial foi a seleção dos colaboradores. Todos os coautores são profissionais titulados e com efetiva presença em sala de aula. São, portanto, profissionais que aliam sólida formação teórica e vasta experiência no magistério superior, inseridos em algumas das mais qualificadas instituições de ensino superior do Rio de Janeiro e do Brasil.

Por fim, há que se destacar a parceria com a Editora Campus/Elsevier. Trata-se de um dos maiores e mais qualificados grupos editoriais presentes no mercado brasileiro, apto a produzir obras de excelência, com ótimo padrão gráfico, difusão nacional e grande credibilidade junto a leitores e estudiosos.

Essas são as razões para a grande aceitação pelo público de nosso *Curso de Ciência Política*. Em sua segunda edição ele continua preenchendo a expressiva lacuna que existe na bibliografia sobre o tema, levando aos leitores textos de qualidade, escritos por professores qualificados e experientes, que, com suas abordagens, permitem ao público tomar consciência de nossa historicidade.

Nessa segunda edição, nosso *Curso de Ciência Política* também busca corrigir algumas imperfeições contidas na edição anterior, com vistas a facilitar a leitura e melhorar cada vez mais. Desejamos, pois, que a obra continue contribuindo para a formação de jovens valores e renovando, em profissionais já estabelecidos, o gosto pela pesquisa e pelo estudo da teoria política.

Rio de Janeiro, 30 de maio de 2010

**Lier Pires Ferreira**  
**Ricardo Guanabara**  
**Vladimyr Lombardo Jorge**

## Sumário

Prefácio – “Curso de ciência política” – A nova busca do paradigma.....	XIII
<i>Candido Mendes de Almeida</i>	
Introdução .....	XV
<i>Lier Pires Ferreira, Ricardo Guanabara e Vladimyr Lombardo Jorge</i>	
Introdução à 2ª edição .....	XIX
<i>Lier Pires Ferreira, Ricardo Guanabara e Vladimyr Lombardo Jorge</i>	
Capítulo 1 – A contribuição do pensamento antigo e medieval para o desenvolvimento da Ciência Política .....	1
<i>Marcelo da Costa Maciel</i>	
Capítulo 2 – “Há vícios que são virtudes”: Maquiavel, teórico do realismo político .....	25
<i>Ricardo Guanabara</i>	
Capítulo 3 – A teologia política de Hobbes.....	49
<i>Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco</i>	
Capítulo 4 – John Locke: lei e propriedade .....	87
<i>Vladimyr Lombardo Jorge</i>	
Capítulo 5 – Montesquieu: a centralidade da moderação na política .....	125
<i>Silene de Moraes Freire, Adolfo Wagner e Douglas Ribeiro Barboza</i>	
Capítulo 6 – Jean Jacques Rousseau: da inocência natural à Sociedade Política .....	147
<i>Christiane Itabaiana Martins Romêo</i>	
Capítulo 7 – Edmund Burke: a estética conservadora da arte política .....	185
<i>Fernando Lattman-Weltman</i>	

Capítulo 8 – Kant e o paradoxo da liberdade como obrigação moral.....	207
<i>Rafael Rossotto Ioris</i>	
Capítulo 9 – Hamilton, Madison e Jay: os pressupostos teóricos do federalismo moderno .....	227
<i>Ricardo Ismael</i>	
Capítulo 10 – Alexis de Tocqueville (1805-1859): o argumento liberal de defesa da liberdade.....	251
<i>Lier Pires Ferreira</i>	
Capítulo 11 – John Stuart Mill: a luta contra a opressão .....	291
<i>Aparecida Maria Abranches</i>	
Capítulo 12 – Leituras de Marx.....	321
<i>Paulo M. d'Avila Filho</i>	
Capítulo 13 – O pensamento político de Max Weber e as concepções weberianas da sociedade brasileira .....	353
<i>Eduardo de Vasconcelos Raposo</i>	
Capítulo 14 – O Constitucionalismo antiliberal de Carl Schmitt: democracia substantiva e exceção <i>versus</i> liberalismo kelseniano .....	371
<i>Gisele Silva Araújo e Rogerio Dutra dos Santos</i>	
Capítulo 15 – Hayek e os benefícios da liberdade individual .....	401
<i>Yuri Kasahara</i>	
Capítulo 16 – A justiça em John Rawls: da relação entre os homens às relações internacionais .....	417
<i>Leonardo Carvalho Braga</i>	
Capítulo 17 – Estado mínimo contra a fase histórica camaleônica do estado capitalista: um estudo da teoria neoliberal de Robert Nozick.....	451
<i>Wallace dos Santos de Moraes</i>	

# Capítulo

# 1

## A contribuição do pensamento antigo e medieval para o desenvolvimento da ciência política

---

*Marcelo da Costa Maciel\**

### **1.1. Introdução: A importância perene da filosofia política**

A atividade teórica é muito mais uma forma de *poiesis* (criação) do que de *mimesis* (imitação) da assim chamada realidade. Trata-se da elaboração mental da realidade pela qual esta se apresenta como algo dotado de sentido para o homem. No trabalho teórico o discurso racional é a ferramenta indispensável, pois é por meio dele que se pretende codificar e transmitir os resultados de uma infundável investigação dos fenômenos.

Partindo de tais premissas, podemos entender a história do pensamento político como algo mais do que uma sucessão de modos de compreensão do mundo político. Cada teoria política, ao elaborar uma imagem acerca do que é

---

\* Doutor em Ciência Política e Mestre em Sociologia pelo IUPERJ. Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Contato: marcelocmaciel@bol.com.br

ou deveria ser o mundo, realiza, de fato, uma construção intelectual da realidade. Contudo, as fabulações da teoria política são, geralmente, assumidas como descrições e avaliações de contextos reais. Com isso, ressalta-se o seu caráter *mimético* e corre-se o risco de perder de vista o seu caráter *poiético*, ou seja, a sua dimensão criativa e propositiva.

Podemos considerar a produção teórica no campo da política como a fabricação, sempre em contexto polêmico, de discursos argumentativos que pretendem evidenciar as condições reais da natureza humana e da vida em sociedade para, com base nelas, prescrever modos de organização e exercício do poder político. Porém, não podemos esquecer que tais discursos necessariamente partem de pressupostos. Estes atuam como princípios para a construção e verificação dos discursos, não sendo, eles próprios, verificáveis, posto que não são diretamente inferidos da experiência, mas fundamentados pela argumentação filosófica. Isso faz de toda teoria política uma espécie de ficção, não no sentido de fantasia ou devaneio, mas de construção de mundos possíveis pelo pensamento e pelo discurso.

A imensa diversidade de paradigmas na história do pensamento político é uma evidência de que os mesmos são obras de verdadeiros “inventores” de mundos sociais possíveis, e não o resultado de uma imediata e inequívoca observação do mundo. Cada paradigma é um modelo para a formulação de teorias, as quais, como dissemos, não se referem simplesmente àquilo que aparece, mas contêm proposições sobre o que deveria existir. Assim, a reflexão política, ao pretender descrever/reproduzir/imitar a realidade empírica, fertiliza a nossa percepção dessa realidade com proposições ou antecipações que, uma vez incorporadas à vida social, passam a constituir a própria realidade. Ao longo do tempo, a reflexão política tem sido produtora de formas de comportamento e organização políticas, uma vez que muitos de seus pressupostos e conceitos têm sido incorporados ao mundo das instituições, moldando nossa representação comum e ordinária do mundo.

O desenvolvimento da ciência política como uma ciência empírica jamais pôde dispensar a atividade de reflexão teórica porque muitos dos objetos que a ciência tem investigado constituem, de fato, o resultado de um processo de sedimentação daquilo que a teoria, enquanto *poíesis*, contribuiu para criar. Por conseguinte, podemos afirmar que uma ciência política emancipada da filosofia política é, a rigor, impossível, já que a filosofia consiste numa espécie de fonte da qual emanam as dimensões da realidade consideradas relevantes, isto é, aquelas que importam à análise científica. Não é por outra razão que continuamos lidan-



do com os chamados “clássicos” do pensamento político, aqueles fabuladores que nos ensinaram a fazer determinadas perguntas sobre o mundo político. Foram eles os criadores de uma tradição que não é inerte e que não nos interessa, hoje, apenas como objeto de uma história das ideias políticas, mas como campo dinâmico e polêmico de formulação e compreensão da realidade.

Em um livro que pretende discutir os fundamentos da teoria política, parece-nos bastante razoável que o primeiro capítulo se dedique à gênese do pensamento político na Grécia antiga. A tradição geralmente localiza o nascimento da disciplina na época clássica, sendo Platão e Aristóteles aqueles que estabeleceram seus primeiros alicerces. Não há dúvidas quanto a isso. Porém, consideramos relevante sublinhar o impacto que, por um lado, a atividade filosófica de Sócrates e, por outro, o desafio da Sofística tiveram sobre aqueles que pretenderam fazer da política uma ciência. Além disso, vale a pena destacar, já no contexto do helenismo, uma importante contribuição para a consolidação da política como campo de reflexão. Trata-se do pensamento de Políbio (séc. II a.C.), com sua teoria cíclica das formas de governo e sua defesa do governo misto.

Este capítulo pretende também contribuir para o preenchimento de uma injustificável lacuna na história do pensamento político, qual seja, a reflexão sobre a importância da filosofia medieval para a formação do pensamento político moderno. O reconhecimento do caráter eminentemente cristão da filosofia medieval não deve levar a corroborar uma imagem distorcida e, hoje, já felizmente desacreditada de que a Idade Média tenha sido, do ponto de vista intelectual, uma era de trevas. Pelo contrário, o incontornável diálogo entre filosofia e teologia promovido pelo pensamento medieval produziu imensa variedade de teorias sobre rigorosamente todos os campos da realidade, dentre eles a política. Não se pode interpretar o período medieval como uma espécie de intervalo que interrompe a tradição iniciada na Antiguidade pagã, sendo esta retomada apenas a partir de Maquiavel no contexto do Renascimento. Mostraremos o lugar de destaque que as questões relativas à política ocuparam nas reflexões de filósofos medievais: primeiro, aqueles que se tornaram, cada qual em seu tempo, os porta-vozes oficiais do pensamento cristão (Santo Agostinho e São Tomás de Aquino); em segundo lugar, um pensador cristão considerado heterodoxo (Guilherme de Ockham); e, finalmente, um autor que refutou abertamente a interferência da Igreja sobre o poder secular, realizando, ainda no século XIV, a defesa de um Estado laico e de um conceito essencialmente político de soberania (Marsílio de Pádua).

De todos os pensadores que serão comentados neste capítulo inicial, pretende-se destacar suas mais relevantes contribuições para uma reflexão sobre a

política. É claro que não estaremos tratando exclusivamente de teorias políticas, pelo menos no sentido moderno do termo, mas de debates filosóficos em que se colocaram temas e problemas que acompanham a história do pensamento político na modernidade, tais como a natureza da política, a conceituação do poder político, as modalidades de organização e exercício desse poder, as relações entre o poder e a sociedade, entre o Estado e o indivíduo e entre a lei natural e a liberdade humana. Temos a certeza de que a apresentação do pensamento político sob uma perspectiva histórica que remonta às suas origens antigas e medievais colaborará para uma compreensão mais rica da nossa disciplina, pois foi através do diálogo com este lastro filosófico que ela se constituiu e consolidou como tradição intelectual.

## 1.2. A política no pensamento antigo

### 1.2.1. Sócrates e os sofistas

Vários elementos de originalidade presentes no pensamento de Sócrates justificam o papel de divisor de águas que ele ocupa na história da filosofia antiga. Não é necessário aqui sublinhar a novidade do seu método de filosofar, por ele concebido como uma busca obstinada e rigorosa pelo conceito, nem tampouco a sua concepção da filosofia como um modo de vida, posição com a qual se manteve o tempo todo comprometido e que, ao final, lhe custou a própria vida. O que mais nos interessa, no contexto de uma avaliação do legado do pensamento antigo para a constituição da Ciência Política, é a radical mudança que Sócrates imprime na direção da pesquisa filosófica ao fazer do mundo humanamente construído (o mundo do *ethos*) objeto de uma discussão racional.

Sem dúvida, a atividade filosófica de Sócrates, dedicada à incessante investigação racional dos fundamentos do agir humano (sobretudo do agir na cidade), abriu o caminho para o nascimento não só da Ética como da Filosofia Política, pois a sua ciência, tal como ele próprio a definiu diante de seus acusadores, consistia na ciência do homem. Sua preocupação nunca fora perscrutar os mistérios que residiam sob a terra e nos céus, mas levar o homem ao conhecimento de si mesmo. Nesse sentido, Sócrates é precursor de Aristóteles, pois antes de este último estabelecer a Ética como a ciência da *práxis* humana, Sócrates formula uma concepção da alma (*psiquê*) como a sede da consciência moral de cada indivíduo e um conceito de virtude (*aretê*) como o resultado do autoconhecimento, donde resulta que o homem bom é aquele que mantém desperta sua autoconsciência e age de acordo com suas exigências.

Porém, esse apelo socrático à autoconsciência trouxe o perigo da introdução da dúvida acerca dos fundamentos morais, legais e religiosos que orien-

tavam a conduta humana e sustentavam as instituições da cidade. Com Sócrates, nasce o projeto de uma ciência dos valores humanos na qual o sentido dos costumes e das leis era algo a ser examinado com os rigores da razão. Talvez a filosofia política de Platão tenha sido a primeira tentativa de execução de tal projeto, mas é Sócrates o iniciador do trabalho de escrutínio filosófico no campo moral e político.

Tal procedimento, realizado com incomparável ironia e domínio da palavra, certamente abalou os preconceitos sociais da democracia ateniense, tendo sido considerado uma ameaça devido à influência que poderia exercer principalmente sobre os jovens. Por isso, Sócrates é acusado de corromper a juventude ateniense, bem como de descrer das divindades e de ensinar aquilo que não sabia. Das três acusações, talvez encontremos alguma pertinência na terceira, mas apenas no sentido de que, realmente, ele não possuía um conjunto de verdades a serem transmitidas, mas ensinava o exercício da dúvida como o único princípio para a obtenção da certeza. De fato, a contribuição de Sócrates para a formação do pensamento político não consiste em nenhuma doutrina ou mesmo esboço de doutrina sobre a *pólis*, mas na introdução de uma postura investigadora e eminentemente crítica acerca das instituições sociais.

É imperioso salientar que, em Atenas do século V a.C., o plano dos valores morais e políticos não despertou o interesse apenas de Sócrates, mas também dos sábios nas artes da retórica e da oratória, os sofistas. Não é difícil entender por que aqueles que dominavam o uso da palavra tenham dirigido a sua atenção para o mundo das convenções humanas. Na democracia ateniense, o poder político, absolutamente secularizado, era exercido através de um processo de discussão entre os cidadãos no qual a argumentação racional era critério fundamental para a apresentação e avaliação das propostas relativas ao bem da cidade. O discurso argumentativo tornou-se, então, instrumento eficaz no processo decisório e os que podiam pagar pelas valiosas lições dos mestres da eloquência, tornando-se exímios oradores, viam bastante ampliadas as suas possibilidades de persuadir a assembleia (*ecclesia*), influenciando sua decisão.

Foi grande a importância do movimento sofístico para o estabelecimento do mundo político como objeto de reflexão metódica. Desvinculando o domínio do *ethos* do domínio da *physis*, os sofistas puderam fundamentar o conhecimento das coisas humanas na linguagem. Esta, porém, é, de certa forma, dessacralizada, posto que as palavras não são mais vistas como a expressão das coisas em si mesmas, mas como nada mais que convenções humanas. Assim, surge um duplo humanismo: o homem (e o mundo por ele criado) torna-se o centro das

preocupações dos sábios e o ponto de vista humano, o fundamento para a elaboração de um discurso racional sobre esse universo.

O humanismo ontológico e epistemológico dos sofistas foi responsável por uma concepção extremamente relativista dos valores éticos, políticos e religiosos, que perdem o caráter absoluto e universal à medida que se acentua o seu caráter convencional e circunstancial. Tal relativismo, expresso de modo eloquente no famoso fragmento de Protágoras de Abdera (*O homem é a medida de todas as coisas*), tem raízes no próprio contexto político da Atenas democrática do século V a.C., no qual a *medida humana*, de fato, havia adquirido singular importância, uma vez que os cidadãos faziam e alteravam as leis por meio de discussões públicas que confrontavam diferentes interesses e pontos de vista.

Em resumo, podemos afirmar que, assim como o pensamento socrático, a corrente sofística representou verdadeira revolução cultural, orientando os caminhos da reflexão filosófica posterior. O interesse pelo homem em lugar da *physis* universal (invertendo a ordem de preocupações da geração filosófica anterior), o questionamento radical e demolidor de preconceitos tradicionais e o hábil domínio do discurso argumentativo são, certamente, traços que aproximam Sócrates e os sofistas e que revelam por que o contexto intelectual e político de Atenas no século V a.C. foi responsável pela gênese do pensamento político ocidental. Não queremos com isso, todavia, sugerir uma total identificação entre o humanismo socrático e o sofístico, já que a pretensão de atingir a verdade e o compromisso de obediência aos deuses declarados pelo primeiro se afastam bastante da tendência ao ceticismo epistemológico e da indiferença religiosa presentes no segundo.

### 1.2.2. Platão

O interesse de Platão pelos assuntos políticos está enraizado na sua própria experiência de vida, particularmente na sua relação com Sócrates. Ter presenciado o processo de julgamento e condenação do mestre foi, com certeza, um fato que deixou repercussões profundas sobre seu projeto filosófico. Uma das mais importantes dessas repercussões é a centralidade assumida pela dimensão política em seu pensamento. Isto porque a condenação de Sócrates, aos olhos de Platão, revelava até que ponto podem chegar os males consequentes de uma inadequada organização do poder político; manifestava quão injusta pode ser uma cidade quando suas instituições jurídico-políticas estão apartadas do verdadeiro conhecimento; enfim, era uma evidência concreta da necessidade urgente de se estabelecer uma relação entre filosofia e política por meio da qual o poder pudesse ser visto como uma espécie de corolário do saber.

Por tudo isso, podemos dizer que é a partir de Platão que o mundo da *pólis* é assumido, definitivamente, como parte integrante da agenda filosófica. Com relação a Platão, podemos ir mais longe, afirmando ser a política o ponto culminante e a síntese de todos os seus esforços filosóficos. Se, como vimos na seção anterior, Sócrates e os sofistas foram responsáveis pela eleição do plano das convenções humanas como campo de reflexão, é Platão o primeiro grande filósofo a elaborar, de modo sistemático, uma filosofia política. Nela, Platão não apenas descreve e avalia os modos de organização política então existentes, mas, acima de tudo, constrói, à luz da razão, um projeto político. Tal projeto, contudo, não é (nem jamais poderia ser) exclusivamente político, mas sim político-pedagógico, já que depende de um adequado aprendizado e visa, em última instância, a condução dos homens à Verdade e ao Bem.

A reflexão política de Platão (como, de resto, todo o seu sistema filosófico) tem como base a sua teoria do conhecimento, exposta de modo alegórico no famoso mito da caverna. É desnecessário reproduzirmos aqui o relato em que Platão descreve a busca do homem pela Verdade, a qual culmina com a aquisição da Ideia do Bem. É preciso apenas ressaltar que o conhecimento verdadeiro (*episteme*) só é atingido mediante esforço e deliberada atitude de estranhamento com relação a tudo o que se assenta na opinião comum (*doxa*). Trata-se, de fato, de um processo de conversão do olhar para o mundo, que passa a ser encarado como um universo de aparências encobrindo a verdadeira realidade, que se situa no plano inteligível. O mais importante para o nosso propósito, que é demonstrar a contribuição de Platão para a história do pensamento político, é sublinhar que, para ele, a Ideia do Bem (simbolizada na alegoria pela figura do sol) consiste no ápice do conhecimento e aquele que, ao final de um longo e árduo processo de ascensão ao mundo real, consegue contemplá-la está apto a conduzir os outros homens no caminho da Verdade e a organizar a cidade segundo leis e instituições essencialmente boas e justas. Assim, a política passa a ser vista, ela própria, como um conhecimento inserido em um plano maior que exige a contemplação da verdadeira essência do Bem, devendo o poder ser exercido como missão decorrente da aquisição da sabedoria e não por ambição ou desejo do poder pelo próprio poder.

Com base nesse ideal, Platão realiza a crítica de diversos sistemas políticos historicamente existentes, inserindo-os em uma visão cíclica marcada por uma inexorável tendência à corrupção. Essa tendência à corrupção manifesta-se inevitavelmente porque, aos olhos de Platão, todos os modos de exercício do poder, se desvincilhados do conhecimento que conduz ao Bem, são imperfeitos e fadados a degenerar. Além do saber, não há outro fundamento para o poder

político capaz de fazê-lo escapar ao processo de geração e morte que caracteriza tudo o que é humano. Isto porque, para Platão, os governos refletem as características dos homens que os conduzem e somente a contemplação do mundo inteligível permite ao homem transcender o domínio do perecível e elevar-se, pelo pensamento, ao domínio da verdadeira realidade, que é eterna e perfeita. Donde se conclui que apenas uma aristocracia intelectual, feita de homens que se tornaram perfeitos à medida que se tornaram sábios, pode assegurar um governo estável e essencialmente justo, já que a justiça é uma virtude e, como tal, consequência do Bem, que nada mais é que a outra face da Verdade.

A teoria cíclica das formas de governo, exposta por Platão no livro VIII do diálogo *A República*, é uma das primeiras tentativas de análise sistemática dos modos de organização e exercício do poder político na história do pensamento ocidental. Platão começa definindo a *timocracia* (ou *timarquia*) como o governo caracterizado pela ambição de glórias e honras militares. A cidade de Esparta, na qual o poder estava nas mãos de uma aristocracia guerreira, é um exemplo empírico dessa forma de governo. Nela acentua-se o caráter militar do Estado e ignora-se a necessidade de que ele tenha um fundamento filosófico. A tendência à corrupção é inevitável, porque a glória militar é alcançada por meio de vitórias e conquistas e estas propiciam a acumulação de riquezas. A elite no governo torna-se também uma classe endinheirada, que faz uso do poder para aumentar sua riqueza. Assim, é de esperar uma alteração no caráter original da *timocracia* e sua transição para a forma de governo conhecida como *oligarquia*.

Na *oligarquia* o poder é exercido pelos ricos e para os ricos. Esse governo funda-se na desigualdade econômica e acirra tal desigualdade uma vez que as leis visam, em última instância, atender aos interesses da minoria rica. A massa dos pobres, impossibilitada de interferir sobre o governo, é explorada dentro da legalidade instituída pelos detentores do poder. Trata-se também de uma forma imperfeita ou corrompida de governo, pois, segundo Platão, à medida que a riqueza se concentra, decresce a virtude. A camada governante, interessada apenas em preservar seus privilégios econômicos, negligencia o saber, único fundamento seguro para o exercício do poder político.

A *oligarquia* está fadada à decadência porque engendra as condições para uma rebelião dos pobres explorados contra os ricos no poder. Os primeiros tomam consciência de que são maioria e que podem derrubar a minoria que os oprime. Esta conturbação social faz cair a *oligarquia* e propicia o surgimento de outro regime, qual seja, a *democracia*. De acordo com Platão, a origem mais remota da *democracia* seria a revolta contra o governo oligárquico, a qual conduziria à tomada do poder das mãos de uma minoria e sua transferência para um grande

número de indivíduos até então excluídos dele. Uma vez derrubada a *oligarquia*, instaura-se um sistema no qual a maioria dos homens tem o direito de participar das tomadas de decisão. Convertem-se eles de meros governados, a quem cabe simplesmente obedecer, à condição de cidadãos, isto é, partícipes da arena política.

O governo democrático, do qual a *pólis* ateniense fornece o melhor exemplo, também recebeu a crítica de Platão, que o insere no ciclo de corrupção que abarca todos os governos não fundados sobre o conhecimento da Verdade. A *democracia* orienta-se pela vontade da maioria dos cidadãos, a qual não necessariamente será a mais justa e adequada. A participação de muitos na elaboração das leis não é garantia de sua perfeição, já que o pré-requisito para tanto seria a contemplação da Ideia do Bem, o que exige longo processo de busca e aprendizado. A *democracia* institucionaliza e legitima o erro coletivo, uma vez que uma multidão ignara tem o poder de decidir. Para Platão, o resultado do processo legal encaminhado contra Sócrates tornara patente o caráter imperfeito da *democracia*.

Além disso, Platão traz à tona certas distorções a que a forma democrática de governo está sujeita. A igualdade dos cidadãos na arena política é meramente formal se, entre eles, as desigualdades econômicas propiciam um acesso diferenciado à educação, sobretudo no que tange ao conhecimento das técnicas do discurso. Platão tem em mira o privilégio desfrutado pelos indivíduos de classes abastadas, que podem pagar caro pelas aulas de retórica e oratória ministradas pelos sofistas (não por outra razão considerados por ele “mercadores do saber”), tendo, assim, maiores oportunidades de, nos debates realizados nas assembleias, fazer seus interesses particulares parecerem interesses gerais. Não haveria, portanto, garantia de que as decisões tomadas pelo processo democrático seriam, de fato, as melhores para a cidade, e não apenas para aqueles que sabiam manipular a assembleia por meio de um discurso persuasivo, porém não comprometido com a Verdade.

Platão ressalta ainda os efeitos perniciosos da liberdade instaurada e fomentada pela *democracia*. O gosto pela liberdade, se não acompanhado do senso de moderação que só a sabedoria pode proporcionar, tende a se tornar radical e a pôr em xeque toda e qualquer relação de obediência, como a do filho para com o pai, a do jovem para com o mais velho e a do aluno para com o mestre. A própria obediência à lei passa a ser vista como uma restrição à liberdade, havendo, por isso, o risco de desordem social. Platão, no livro VIII de *A República*, referindo-se ao governo democrático, alerta para o fato de que da maior liberdade é que surge a maior servidão. Também na *democracia*, o poder político,

por não estar baseado no fundamento correto, está destinado a corromper-se e a engendrar uma outra forma imperfeita de governo, sendo esta a pior de todas, qual seja, a *tiranía*.

Segundo Platão, a origem da *tiranía* é a desordem resultante do regime democrático. A aversão a toda forma de obediência e hierarquia levaria ao desprezo pela lei e ao enfraquecimento do governo. Tal situação tenderia a se agravar, dando lugar a uma completa desordem social ou anarquia. Nesse contexto, a tomada do poder por uma minoria fortemente interessada nele para a defesa de seus interesses é uma possibilidade sempre presente. Por isso, é natural que surja a figura do demagogo, aquele que pretende restabelecer a ordem, apresentando-se como protetor do povo contra a ameaça de instauração de uma *oligarquia*. Ele recebe a adesão da massa e a conduz, porque é visto por ela como o seu defensor. Assim, os indivíduos atendem às suas exigências de recolher impostos e formar exércitos. Com isso, esse líder se fortalece cada vez mais, passando a explorar economicamente o povo e a eliminar aqueles que poderiam oferecer-lhe resistência. Quando o povo percebe o tipo de domínio ao qual se encontra submetido e se rebela, conhece a verdadeira face do demagogo, que é a de um tirano. Este oprime abertamente o povo, fazendo de todos escravos.

Com a descrição da origem e da natureza da *tiranía*, Platão conclui a sua exposição sobre as formas de governo, que aparecem dispostas em uma sucessão marcada pela inevitável tendência à corrupção. É importante salientar que os governos degeneram porque são imperfeitos desde o seu fundamento. Só o governo perfeito não estaria sujeito à corrupção, pois seu alicerce é seguro. Tal alicerce é o saber. Porém, não a ilusão de saber fornecida pela opinião vulgar, sempre limitada às aparências e distante das essências. O poder político cumpre a tarefa que lhe compete, que é gerar o bem da cidade, quando exercido por aqueles que conhecem a natureza mesma do bem, pois só assim tal poder não se perverteria em mero instrumento de opressão ou de conquista de glória e riqueza.

### 1.2.3. Aristóteles

É com Aristóteles que o empreendimento filosófico assume o caráter de um projeto de sistematização de todos os campos do saber. Por isso, quase todas as disciplinas científicas modernas consideram-no o seu precursor. Sem dúvida, ele também exerce esse papel com relação à Ciência Política. Apesar do pioneirismo de Sócrates e dos sofistas, ao introduzirem as questões éticas e políticas no debate filosófico, e da importância de Platão, ao mostrar que o saber deve conduzir o poder e que a perfeita organização da cidade é uma consequência



da busca pela Verdade, foi Aristóteles que desenvolveu a concepção da Política como ciência autônoma, isto é, uma área de conhecimento que, embora articulada a outras, tem o seu objeto e o seu fim próprios. Não é por acaso que ele é o autor do primeiro grande tratado sobre política na história do pensamento ocidental: a obra *A Política*, escrita em meados do século IV a.C.

Aristóteles inicia a obra discutindo acerca da origem do Estado, ou seja, da sociedade política, e revela que tal origem remonta a leis naturais. O Estado teria um fundamento natural, pois seria o resultado de um processo desencadeado por força da natureza. Em primeiro lugar, existe a atração natural entre os sexos com vistas à reprodução. Essa atração, responsável pela união do homem com a mulher, gera uma primeira espécie de vínculo social, que é o vínculo conjugal. Esse vínculo se estabelece para a garantia da sobrevivência da prole e porque a cooperação entre homem e mulher permite satisfazer melhor as necessidades materiais. Assim, surge a primeira sociedade: a *família* ou *sociedade doméstica*.

Segundo Aristóteles, o homem seria um *zoon politikon*, ou seja, um animal político, pois teria uma tendência natural à vida em sociedade. Existiria na própria natureza humana um desejo de viver em sociedade, responsável pela união de muitas famílias e a formação do *pequeno burgo*. Essa associação, assim como a família, possui uma utilidade, pois nela a cooperação entre os indivíduos se amplia e a divisão do trabalho permite o provimento das necessidades cotidianas.

Tais fatores são responsáveis pelo natural crescimento do *burgo* e pela formação da *pólis* (a cidade completa). Esta se caracteriza pela *autarquia*, isto é, pela auto-suficiência econômica, e pela necessidade de um *governo* ou *constituição política*. Em linguagem moderna, podemos designá-la como *Estado*, ou seja, uma sociedade organizada que pressupõe a existência de um poder encarregado da elaboração e imposição de regras para a convivência social. É exatamente esse modo de vida que, segundo Aristóteles, distingue o homem dos outros animais, pois, viver em uma sociedade política exige a capacidade de estabelecer distinções de natureza moral. Tais distinções, que estabelecem o que é bom ou mau, certo ou errado, justo ou injusto, não são dadas pela natureza, mas instituídas por regras sociais e garantidas por meio da autoridade política.

Aristóteles está na raiz de uma concepção organicista do Estado segundo a qual este constitui um todo que dá sentido às suas partes integrantes. De acordo com essa concepção, os indivíduos são elementos da família e esta é parte do Estado, o qual deve ser colocado acima das partes exatamente porque as contém. O Estado seria um grande organismo de que os indivíduos seriam membros. O membro só tem sentido como parte do organismo. Assim, o indivíduo não é um ser autônomo, que se basta a si mesmo, mas depende da totalidade social. Esta

precisa estabelecer uma certa ordem no convívio de muitos indivíduos e famílias. Daí a necessidade de um poder propriamente político.

O modo de exercício desse poder depende da organização própria de cada Estado. A constituição política de cada povo define quem está autorizado a participar do poder, isto é, quem possui a virtude de *cidadão*. Este termo não se refere a todo e qualquer habitante da cidade, mas àqueles que podem tomar parte na autoridade política, não se encontrando simplesmente submetidos a ela. As formas de governo variam de acordo com a definição da classe dos cidadãos e do grau em que eles podem interferir sobre o exercício do poder político. No livro III de *A Política*, Aristóteles define diferentes formas de governo, classificando-as como justas ou injustas. O critério dessa classificação não consiste no número daqueles que participam do governo, mas sim no interesse por este visado, que deve ser o interesse geral, e não o interesse de quem exerce a autoridade. Assim, há governos justos de um só, de alguns ou de muitos, cada qual podendo corromper-se e originar governos injustos, desde que se desviem do interesse geral.

A *realiza* é o governo no qual o poder político é exercido por um único indivíduo. Porém, é um governo justo, porque visa o interesse geral, e não apenas o interesse do governante. Não se confunde com a *tiranía*, que é a forma injusta ou corrompida do governo de um só, pois o tirano oprime seus governados e faz uso do poder apenas para o seu próprio benefício.

Outra forma de governo justo é a *aristocracia*, isto é, o governo de uma minoria ou elite. Por definição, a *aristocracia* reúne os melhores da sociedade, aqueles que possuem a virtude do mando, o que exige prudência e responsabilidade. Essa camada de notáveis no poder seria encarregada da promoção do bem do Estado. Todavia, quando existe uma minoria no poder utilizando-o apenas para defender seus próprios interesses (sobretudo os interesses econômicos), já não se trata de uma *aristocracia*, mas sim de sua forma corrompida, que é a *oligarquia*, um governo que não visa o bem da sociedade, mas apenas o da classe que governa.

A *república* também é apresentada por Aristóteles como uma forma justa de governo. Nela muitos desfrutam do *status* de cidadão e isso garante a participação direta nas tomadas de decisão do Estado. Ela é justa desde que o envolvimento de muitos seja um meio para chegar ao bem comum. Porém, este objetivo pode também desvirtuar-se, conduzindo a um regime aparentemente republicano, mas que, na verdade, é a sua corrupção. Trata-se da *demagogia*, que se define como o governo da massa ou multidão, o qual, segundo Aristóteles,

tende a só enxergar os interesses dos pobres e, muitas vezes, conduz à violência e à ilegalidade.

Resumindo, podemos dizer que, para Aristóteles, o bom governo é movido pelo interesse público, e não privado e, para que isso ocorra, é preciso que o poder político pertença às instituições, e não aos indivíduos. A constituição política é uma espécie de estrutura que orienta o exercício do poder, ditando a direção que ele tomará. A *realeza*, a *aristocracia* e a *república* são exemplos de constituições políticas justas porque repousam sobre leis justas, isto é, voltadas para a realização do interesse geral.

Aristóteles opõe-se a Platão, quando este último afirma ser a posse do verdadeiro conhecimento o único critério seguro mediante o qual se pode definir quem deve exercer o governo. Para o primeiro, não há uma única forma de governo justo e, além disso, existe maior probabilidade de que uma multidão reúna mais virtudes do que um único indivíduo ou uma minoria. Por isso, a sociedade mais justa é aquela em que um grande número de indivíduos participa igualmente do mando e da obediência, compartilhando do poder e das prerrogativas políticas. O maior exemplo disso é o regime republicano, pois nele a comunidade dos cidadãos inclui a maioria da população e esse corpo político exerce diretamente o poder.

Por outro lado, a pior de todas as formas de governo é aquela em que os cidadãos são igualmente reduzidos à condição de escravos e submetidos ao governo de um só, ou seja, a *tiranía*. Esse governo contradiz a própria noção de cidadania, ao não reconhecer as diferentes virtudes dos membros da sociedade política e ao privar a todos do direito de interferência sobre o poder. A *tiranía* é contrária à natureza das coisas, pois, entre homens livres e iguais, não é a razão, mas simplesmente a força, que determina que um seja o senhor de todos.

#### 1.2.4. Políbio

Como pudemos perceber até aqui, os pensadores da época clássica (época do apogeu da democracia e da filosofia gregas) foram responsáveis pela transformação da política em objeto de um saber racional e demonstrativo. Inicia-se, então, uma tradição que se manteve durante todo o período helenístico, em que o mundo grego passa por profundas transformações, a começar pela instauração do império macedônico que, por um lado, põe fim à autonomia política das cidades-Estado e, por outro, propicia um contato maior entre distintas tradições culturais, tais como a grega, a judaica e a egípcia. A filosofia do helenismo, exatamente por ter sido produzida em um contexto de perda das referências tradicionais, é marcada pela ênfase dada aos campos da ética e da política, dos quais

se esperavam orientações práticas. As escolas helenísticas (como o epicurismo, o estoicismo, o ceticismo e o ecletismo) buscavam na razão critérios para a condução da vida individual e para a organização da sociedade política.

A obra de Políbio, pensador grego que viveu em Roma no século II a.C., é representativa da reflexão política helenística e, como tal, se insere na tradição iniciada pelos clássicos. É nítida a influência que Platão, com sua teoria das formas de governo inseridas em um ciclo marcado pela inevitável decadência, exerceu sobre o pensamento de Políbio. Da mesma forma, pode-se perceber nele o impacto da visão aristotélica acerca da distinção entre constituições políticas justas e corrompidas. Políbio debruçou-se sobre as ideias clássicas e pretendeu realizar uma espécie de síntese, ao elaborar a sua teoria do governo misto, do qual a República romana é o modelo por possuir instituições que estabelecem um equilíbrio entre as vantagens da monarquia (representadas pela autoridade dos cônsules), da aristocracia (garantidas pela existência do Senado) e da democracia (asseguradas pelo respeito aos interesses e direitos dos cidadãos). Aos olhos de Políbio, a constituição política romana era excelente por gerar tal equilíbrio, permitindo, assim, que o Estado prosseguisse em sua expansão.

No livro VI de sua *História*, que traz uma análise detalhada da constituição romana, Políbio justifica assim o seu interesse pelo tema: “Deve-se considerar a constituição de um povo como a causa primordial do êxito ou do insucesso de todas as ações” (apud Bobbio, 1997, p. 65). A análise polibiana das constituições parte da divisão aristotélica entre constituições justas e corrompidas, considerando como formas justas o *reino*, a *aristocracia* e a *democracia*, e como formas corrompidas a *tiranía*, a *oligarquia* e a *oclocracia*. Este último termo, que expressa a corrupção do governo popular, vem substituir o termo *demagogia*, utilizado por Platão e Aristóteles. Literalmente, significa o governo da multidão ou da massa, sendo uma forma corrompida por desprezar os costumes tradicionais, a religião, as leis, o respeito aos pais e aos mais velhos. O critério empregado por Políbio para discriminar entre governos justos e corrompidos afasta-se, todavia, do critério aristotélico (o interesse visado), uma vez que, para ele, a oposição se faz entre, de um lado, governos baseados na força e na arbitrariedade e, de outro, governos fundados no consenso e na legalidade.

Após definir e classificar as formas de governo, Políbio, seguindo um raciocínio semelhante ao de Platão, elabora uma concepção cíclica segundo a qual cada uma das formas justas tende a degenerar, provocando o surgimento da forma injusta correspondente. Assim, o processo histórico seria feito de etapas que alternam boas e más constituições, tendendo sempre, porém, à degeneração. Tal processo se inicia com o estabelecimento do *reino*, que tende a se corromper, ori-

ginando uma *tiranía*. A queda da *tiranía*, por obra dos “melhores” na sociedade, instaura a *aristocracia*, a qual também tende a se corromper, transformando-se numa *oligarquia*. Tal regime é derrubado com a rebelião do povo contra os abusos da minoria no poder, da qual surge a *democracia*. Porém, com o tempo, esse sistema se encaminha para a ilegalidade e a desordem, gerando a *oclocracia*. Enquanto, na teoria cíclica de Platão, uma forma de governo corrompida gera outra também corrompida, já que somente a aristocracia intelectual por ele proposta seria um governo perfeito e estável, no ciclo apresentado por Políbio, uma forma boa degenera em uma corrompida, sendo tal degradação um processo natural e inevitável. Ao final do ciclo, instaura-se a *oclocracia*. Essa forma corrompida, por sua vez, será suplantada por uma forma justa, o *reino*, retornando-se, assim, ao ponto de partida do ciclo, que se repete infinitamente.

De acordo com Políbio, o principal objetivo que uma constituição política deve almejar é a estabilidade, pois só com ela a constituição pode, de fato, cumprir sua função, que é estabelecer uma ordem na vida social. Nesse sentido, até mesmo as constituições por ele classificadas como boas seriam problemáticas, porque seriam todas instáveis, não conseguindo escapar ao processo de degradação natural. A razão para isto reside no fato de que são formas simples, tais como as suas formas corrompidas correspondentes. A solução proposta por Políbio é a constituição mista, em que estejam combinadas as três formas boas. Nas palavras do próprio Políbio: “Está claro, de fato, que precisamos considerar ótima a constituição que reúne as características de todas as três formas” (apud Bobbio, 1997, p. 69). Um governo misto é aquele que faz coexistirem os princípios monárquico, aristocrático e democrático, o que é possível quando existe um rei sujeito ao controle do povo, sendo o povo, por sua vez, controlado por um senado. O caráter misto da constituição lhe confere estabilidade, isto é, maior duração e capacidade de resistir a mudanças. Isto, porém, não a torna eterna, o que significa que, em última instância, nem mesmo os governos mistos estão livres do destino inescapável de tudo o que existe, que é a decadência. Até o Estado romano, que alcançou estabilidade e excelência devido à sua estrutura mista (na qual o poder era repartido entre os cônsules, o Senado e o povo), estaria sujeito à lei natural e, portanto, após a ascensão, expansão e glória, passaria pelo declínio e a destruição.

Devemos ainda ressaltar o caráter precursor da reflexão política de Políbio, que, com a sua teoria do governo misto, defende um mecanismo de controle recíproco dos poderes numa perspectiva muito semelhante à das teorias políticas modernas que propõem um sistema de equilíbrio dos poderes (como a teoria da separação dos poderes de Montesquieu e o sistema de freios e contrapesos

proposto pelos federalistas). Da mesma forma, a sua ênfase no estudo dos efeitos das constituições políticas faz dele um clássico (no sentido de um autor cujo pensamento é permanentemente relevante), pois este tema tornou-se central na reflexão política moderna e contemporânea.

### 1.3. A política no pensamento medieval

#### 1.3.1. Santo Agostinho

O encontro entre a filosofia grega e a religião cristã, ocorrido no contexto cultural do helenismo, teve consequências profundas sobre a formação do pensamento medieval. A busca de uma conciliação entre o pensamento racional e a verdade revelada permitiu o nascimento de uma filosofia cristã, considerada por Santo Agostinho “a verdadeira filosofia”. Os primeiros séculos da era cristã foram marcados por esse movimento do cristianismo, que buscou universalizar-se não só como religião, mas também como filosofia e, para tanto, foi fundamental a produção intelectual dos Padres da Igreja (a Patrística). A doutrina elaborada nesse período (tanto na sua vertente grega como na latina) estabeleceu os temas e problemas para os quais a Escolástica, a mais típica manifestação do pensamento medieval, pretendeu dar solução.

É possível inferir uma filosofia política do pensamento patrístico a partir de suas reflexões sobre as relações entre a Igreja e o poder secular. Essa filosofia parte da ideia de que o poder terreno é um instrumento para a instauração de uma ordem imposta por Deus. Nesse sentido, os príncipes, a quem tal poder foi confiado, seriam ministros de Deus. Trata-se de uma concepção essencialmente teocrática, segundo a qual o poder temporal deve estar a serviço do poder espiritual, visão que permite tanto a legitimação da autoridade política por meio de seu fundamento na autoridade divina como a legitimação da dimensão política da Igreja, originando uma cultura clerical, que submete as leis civis às leis divinas e coloca a Igreja acima do Estado. Carlos Magno, coroado pelo Papa Imperador de toda a Cristandade, manifesta bem essa complexa relação que se pretendeu estabelecer entre a Igreja e o Estado.

Principal representante da Patrística latina, Santo Agostinho (século V) considera a necessidade do poder político e, portanto, do Estado, uma consequência do pecado original. A formação da sociedade é um meio pelo qual os homens buscam amenizar os efeitos da corrupção originada pela queda de seus primeiros pais. É inevitável que as sociedades sejam todas imperfeitas, já que suas leis são construídas por homens decaídos. A “Cidade dos homens” opõe-se, por definição à “Cidade de Deus”, reino de perfeição completamente regido pela lei eterna e perfeita de Deus. Caberia à Igreja a missão de reformar as ins-

tituições humanas a partir do ensinamento de Cristo, o Redentor, conduzindo a “Cidade dos homens” e preparando-a para o restabelecimento definitivo da “Cidade de Deus”, que ocorreria com a segunda vinda de Cristo e o Juízo Final.

Rejeitando a premissa aristotélica da sociabilidade natural humana, que insere a existência do Estado na ordem natural (premissa que será acolhida mais tarde por São Tomás de Aquino), Santo Agostinho não vê sentido na discussão acerca das formas de governo justas e injustas, uma vez que todas estariam marcadas pela mancha da corrupção humana. Esse diagnóstico conduz à imperiosa valorização de outra instituição, a Igreja, figura terrestre da “Cidade de Deus”, capaz de fazer a mediação entre a lei eterna e a lei temporal, porém, para tanto, necessitando assumir também um caráter político. Em completa harmonia com o princípio do “filosofar na fé”, segundo o qual a filosofia auxilia o homem a conhecer o seu Criador (condição *sine qua non* para a felicidade individual), a filosofia política de Santo Agostinho atribui à Igreja um papel imprescindível na busca da felicidade para toda a humanidade, pois este fim exige a restauração do mundo decaído por meio da adequação das leis humanas às leis divinas, o que implica o reconhecimento da autoridade da Igreja.

O apelo às leis divinas e à supremacia do poder de Deus sobre quaisquer poderes humanos atribui um caráter crítico ao pensamento político de Santo Agostinho, pois fornece critérios para o julgamento das autoridades seculares e das leis positivas. Estas são injustas e não têm nenhum valor se contrariam a ordem natural estabelecida por Deus. Tal postura pode até assumir caráter contestador, uma vez que dela decorre a necessidade de resistir à autoridade política quando esta é pautada por interesses puramente humanos e não está a serviço da vontade divina.

### 1.3.2. São Tomás de Aquino

Santo Agostinho, partindo do princípio da submissão da razão à revelação e do poder secular ao poder divino, colocou as bases para uma reflexão política cristã, a qual foi desenvolvida ao longo da Idade Média, atingindo a sua forma mais acabada em São Tomás de Aquino, já no século XIII. Todavia, enquanto Santo Agostinho (como, de resto, toda a filosofia patrística) elabora um pensamento cristão por meio de uma aproximação entre o cristianismo e o platonismo, São Tomás de Aquino, beneficiando-se de um contato maior com o pensamento de Aristóteles (graças ao trabalho de tradução e interpretação de suas obras realizado pelos árabes), encontra no *corpus aristotelicum* fundamentos mais seguros para uma filosofia e uma política cristãs. Realizando uma interpretação cristã da metafísica aristotélica, São Tomás considera Deus o primeiro

motor. Este, porém, não é só aquele que põe os seres em movimento, mas, sendo o Ser em si mesmo, é o Criador de todos os outros seres, que consistem em graus inferiores do Ser, só podendo ser chamados de seres por participação no Ser divino. Ainda partindo de Aristóteles, para o qual todo ser existe tendo em vista um bem que lhe é próprio, São Tomás afirma que o Ser Supremo, além de Criador, é também o Legislador de todo o *cosmos* por ele criado, o qual governa segundo sua lei eterna. Esta atribui a cada ser deste mundo uma finalidade, que é o seu bem.

A base aristotélica da reflexão de São Tomás de Aquino é responsável por uma importante diferença entre a sua filosofia política e a de Santo Agostinho. O Estado e o poder político, em vez de serem concebidos como obras contingentes, criadas pelos homens em resposta às necessidades resultantes de sua própria corrupção, são vistos por São Tomás como incluídos no plano perfeito de Deus. São realidades que decorrem da agência criadora de Deus, como todo ser decorre do Ser em si e, como este é essencialmente bom e perfeito, as coisas criadas ganham sentido quando se contempla a excelência de toda a ordem da criação (“E Deus viu que tudo era bom”, Gênesis 1, 31).

São Tomás de Aquino adere à premissa aristotélica da sociabilidade natural humana, vista como a força responsável pela formação das cidades terrestres. Assim, a necessidade do poder político ganha nova interpretação, pois ela não é um sinal do pecado humano, mas uma necessidade natural de cuja satisfação depende a própria realização do homem. A cidade, como toda forma de associação, só existe porque tem em vista um bem. Este bem não é simplesmente a autopreservação (o que reduziria os agregados humanos à mesma condição daqueles que existem entre animais), mas consiste na felicidade geral, que engloba e ultrapassa os interesses privados. Deus criou os homens para viverem em sociedade, pois só a vida em sociedade é uma vida plena ou feliz, digna da condição do homem na escala das criaturas. Por isso, é necessário haver um governo terrestre, que regule a multidão, levando-a a alcançar o bem coletivo.

A função da autoridade política é ordenar a sociedade humana para que ela atinja a sua perfeição, isto é, produza o bem previsto pelo desígnio divino. Quanto à forma que essa autoridade deve revestir, São Tomás prescreve a *monarquia*. Antes de mais nada, ela conta com fundamentos nas Escrituras, que apresentam os reis do povo hebreu como escolhidos por Deus. Além disso, tem como modelo o governo que o próprio Deus exerce sobre todo o universo. O Ser Criador é também Legislador e Juiz, e submete todas as coisas a uma unidade de comando. Por isso, o poder para realizar as tarefas necessárias à organização



e ao bom funcionamento da coletividade humana (legislar, julgar, administrar) deve estar concentrado nas mãos de um rei.

Seguindo mais uma vez Aristóteles, São Tomás de Aquino demarca a diferença entre um rei e um tirano. Este último não tem em mira o bem do povo, mas apenas o seu próprio interesse, assim como não estabelece leis justas, mas utiliza-se da violência para impor sua vontade. A esse tipo de autoridade deve-se resistir, pois ela desvirtua a sociedade humana de sua própria razão de ser. A derrubada de um tirano, contudo, é um dever de todo o povo, e não de qualquer indivíduo em particular e, se for feita por iniciativa de um ou de apenas alguns indivíduos, pode fomentar a divisão do povo e levá-lo a uma outra espécie de mal, que é a completa desintegração da sociedade, ou seja, a anarquia.

São Tomás de Aquino apresenta os critérios segundo os quais as leis humanas (normas impostas pela autoridade política) podem ser consideradas justas. Em primeiro lugar, elas precisam estar de acordo com a lei natural (manifestação da lei eterna de Deus no mundo por Ele criado), a qual, por sua vez, recebe a forma de preceitos positivos nas Sagradas Escrituras e nas regras estabelecidas pela Igreja (a lei divina revelada). A autoridade secular, portanto, não deve exercer poder fora do controle da autoridade divina, representada na terra pela Igreja na figura de seu chefe, o Papa. O poder real não é ainda visto como soberano, pois se encontra submetido ao poder de Deus. O atendimento a essas exigências é condição para que as leis humanas atinjam o seu fim, que é o bem da sociedade, definido, em termos aristotélicos, como uma espécie de meio-termo ou equilíbrio na repartição da riqueza material (justiça distributiva) e nas relações estabelecidas entre os indivíduos (justiça comutativa).

Percebe-se, assim, no pensamento político de São Tomás, o recurso a conceitos da filosofia pagã, mas sem jamais abalar o valor absoluto atribuído à Palavra de Deus, segundo a qual Cristo, Deus feito homem, teria confiado a Pedro o exercício de sua suprema autoridade.

### 1.3.3. Guilherme de Ockham

O pensamento de Guilherme de Ockham (século XIV), baseado numa teoria do conhecimento empirista e nominalista e numa rigorosa separação entre fé e razão, expressa, no plano político, a decadência da concepção teocrática do poder, que orientara toda a reflexão política medieval. Crítico feroz do caráter demasiadamente secular que, aos seus olhos, a instituição religiosa havia adquirido, Ockham é um dos pioneiros na defesa da autonomia do poder político com relação ao poder espiritual, colocando as bases para o pensamento político moderno e sua exigência de um Estado laico.

Ockham rejeita completamente a tese segundo a qual o Papa, enquanto sucessor de Pedro, teria recebido de Cristo a plenitude de poderes, afirmando que essa espécie de poder que a tudo submete, seja na ordem espiritual, seja na temporal, é contrária ao espírito do Evangelho, pois instaura uma verdadeira escravidão. O principal ministério do sacerdócio é servir, e o Papa, como Sumo Pontífice, é o primeiro servo de Cristo. Sua função não é dominar os homens e os reis, mas zelar para que a Igreja continue fiel aos ensinamentos de Cristo, os quais têm por base o Amor que liberta. Segundo Ockham, a estrutura monocrática da Igreja, que atribui apenas a um indivíduo o poder de estabelecer as regras para toda a comunidade cristã, não tem sentido, pois nega a presença do Espírito Santo em todos os fiéis, contrariando, assim, o relato bíblico do Pentecostes e o sacramento do Batismo. A preocupação excessiva com o poder e a riqueza estaria transformando a Igreja em uma instituição puramente mundana, afastando-a, assim, de sua verdadeira vocação.

Se a relação dos próprios fiéis cristãos com o Papa não deve ser de submissão, muito menos a do poder político com o poder eclesiástico. O Estado não está, numa hierarquia supostamente estabelecida por Deus, situado abaixo da Igreja, mas as autoridades de ambas as instituições são distintas e autônomas. A competência do poder temporal pertence aos reis e não ao Papa. Rejeitando as doutrinas de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino, as quais, apesar das diferenças já aqui salientadas, vinculam a ordem mundana a uma ordem sagrada superior, Ockham retira do poder político qualquer caráter religioso e, assim, dá um passo decisivo para o surgimento de um pensamento político desvincilhado da teologia.

Entretanto, mais do que interessado em defender a autonomia do poder real em face do poder papal, o franciscano Guilherme de Ockham pretende, com sua postura eminentemente crítica, demonstrar a necessidade de uma urgente e profunda reforma na estrutura da Igreja de modo a fazê-la recuperar o espírito essencialmente cristão, do qual havia se desvirtuado. Para isso, seria necessário reconhecer o caráter funesto da teocracia, a falibilidade do Papa, o Amor como único mandamento a reger a comunidade dos fiéis e a pobreza como o modo de vida mais autenticamente evangélico.

As ideias de Ockham revelam, de forma bastante eloquente, a crise da Escolástica, isto é, do grande empreendimento intelectual da Idade Média no qual, por diferentes modos de argumentação, pretendeu-se realizar um perfeito equilíbrio entre fé e razão. A ruptura desse equilíbrio acarretou, no campo da reflexão política, a separação entre a ordem mundana e a ordem espiritual, entre o poder político e o poder eclesiástico e entre o direito civil e o direito canônico,

o que criou condições para o florescimento do pensamento renascentista, com sua ênfase na autonomia da razão, sua valorização do indivíduo e sua crítica aos poderes tradicionais. As obras de Ockham, apesar de censuradas, exerceram influência decisiva sobre diversos pensadores do século XIV (tais como Jean Buridan, Nicole d'Oresme, Nicole de Autrecourt, John Wyclif e Jan Huss), que procuraram realizar a dissolução das grandes sínteses filosófico-teológicas da Escolástica.

#### 1.3.4. Marsílio de Pádua

Marsílio de Pádua, contemporâneo de Guilherme de Ockham, também se insere na tendência de separação entre fé e razão que marca o fim da Escolástica. Sua obra *Defensor Pacis*, publicada em 1324, foi censurada pela Igreja e ele, considerado herético, tendo sido excomungado logo após sua publicação. A razão para isto reside na sua teoria de que o poder temporal deriva diretamente do povo, e não de Deus, o que confere ao Estado caráter essencialmente laico. Marsílio já não tem como referência o Império universal que abrange todo o mundo cristão, mas o Estado nacional, comunidade delimitada territorialmente, construída com base na razão e na vontade humanas e submetida a uma autoridade própria. Essa autoridade tem natureza exclusivamente política, não estando vinculada à autoridade religiosa.

Assim como a razão não pode estar a serviço da fé, o Estado não existe para a realização de uma ordem providencial, mas atende a finalidades humanas e terrenas, a saber, a regulação da convivência social e a promoção da felicidade geral. Para a consecução de tais finalidades, o Estado precisa exercer um poder, que nada tem que ver com o poder de Deus sobre o universo. Assim, no plano social, existe uma soberania, que não se confunde com a autoridade do Criador sobre todas as suas criaturas, mas consiste em uma autoridade fundada no consentimento dos próprios homens. À soberania terrena compete definir os critérios de orientação da vida coletiva, sempre tendo em vista a justiça e a utilidade social e, para tanto, ela deve estabelecer leis e fazer uso de instrumentos de coação para que estas sejam cumpridas.

Marsílio de Pádua, afastando-se da perspectiva tomista, desvencilha a discussão sobre as leis civis das noções de lei eterna e lei natural. Antecipando em alguns séculos tanto Locke (com sua concepção do contrato social como um pacto de consentimento) como Rousseau (com sua ideia de soberania popular), Marsílio afirma que o verdadeiro legislador é o povo (ou aqueles designados expressamente pelo povo), que tem poder para decidir o que é conveniente para si próprio. As leis civis se impõem soberanamente sobre a coletividade dos ci-

dadãos e essa soberania decorre exatamente do fato de que elas são a expressão da vontade do povo.

Assim, podemos perceber que, na teoria de Marsílio de Pádua, a soberania é não só exclusivamente política como popular. Além disso, ela se identifica com o poder da lei, o que faz desse pensador do fim da Idade Média um indiscutível pioneiro da defesa do Estado de direito. A lei com a qual o governante está comprometido é aquela expressamente promulgada pelo povo, e não um suposto direito natural, que seria constituído por leis eternas e universais, conhecidas pela razão e pelas Escrituras e impostas pela autoridade da Igreja. Marsílio, mais radical que Ockham, chega a inverter a ordem estabelecida pela teologia política medieval: na vida terrena, é a Igreja que deve se submeter ao Estado, pois a Igreja não é uma instituição política, mas simplesmente o nome que se dá ao conjunto dos cristãos. O seu chefe não detém poder superior àquele compartilhado pela comunidade dos cidadãos, mas está ele também, como todo cidadão, sujeito às leis civis. Enfim, a *plenitudo potestatis* é, agora, identificada com o Estado.

Com Marsílio de Pádua, os conceitos de soberania e de Estado recebem formulações totalmente novas. Tais formulações refletem a luta pela afirmação da autonomia da sociedade política contra as interferências da Igreja e de sua filosofia política. Nesse sentido, são expressões do profundo e irresistível processo de secularização que marca o fim do pensamento medieval e o alvorecer do pensamento moderno.

#### 1.4. À guisa de conclusão

O objetivo deste capítulo inicial foi ressaltar a importância da reflexão realizada pelos antigos e medievais para o estabelecimento de temas, problemas e conceitos que fazem parte da tradição do pensamento político ocidental. Não foi nossa intenção fazer uma análise detalhada de cada um dos filósofos mencionados (tarefa que, certamente, excederia os limites deste capítulo), mas destacar algumas de suas contribuições no plano da discussão sobre a sociedade e o poder político. Esperamos ter deixado claro que a história das ideias políticas é feita também por uma galeria de pensadores já bem distantes no tempo que, completamente inseridos nas polêmicas de suas épocas, buscaram apreender e expressar o mundo político através do *logos*.

A galeria, aliás, é bem mais extensa do que a seleção aqui realizada. Por isso mesmo, este capítulo, mais do que fornecer um mapeamento da filosofia política produzida na Antiguidade e na Idade Média, pretendeu suscitar a curiosidade do leitor para este universo extremamente interessante e diversificado do ponto de vista intelectual. Este fim já justifica o empreendimento, pois a curio-

sidade é o primeiro motor da busca pelo saber e, de acordo com Sócrates, é esta busca que dá sentido e valor à vida.

### **1.5. Perguntas para reflexão**

- 1. Por que o diálogo com a Filosofia é importante para a Ciência Política contemporânea?**
- 2. Qual o papel de Sócrates na história do pensamento político ocidental?**
- 3. Qual a importância da Sofística no contexto político de Atenas do século V a.C.?**
- 4. Por que a filosofia de Platão é eminentemente política?**
- 5. Como Aristóteles realiza a distinção entre as formas de governo justas e corrompidas?**
- 6. Quais os argumentos de Políbio em defesa do governo misto?**
- 7. Em que sentido a reflexão política de Santo Agostinho pode assumir um caráter crítico?**
- 8. Como São Tomás de Aquino concebe as relações entre a Igreja e o Estado?**
- 9. Sintetize a crítica que Guilherme de Ockham faz à estrutura e às orientações da Igreja.**
- 10. Em que sentido as ideias de Marsílio de Pádua antecipam o pensamento político moderno?**

### **Bibliografia**

- AGOSTINHO, Santo. *Santo Agostinho*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Col. Os Pensadores).
- ALBUQUERQUE, Newton de Menezes. *Teoria Política da Soberania*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2001.
- AQUINO, São Tomás de. *Santo Tomás*. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Aristóteles*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Col. Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *A Política*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

- BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *História das Ideias Políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- LESSA, Renato. "Por que rir da filosofia política, ou a ciência política como "téchne"". In: *Agonia, aposta e ceticismo: Ensaios de Filosofia Política*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: *Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Col. Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. A República. In: *Platão*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- POLÍBIOS. *História*. Brasília: Editora da UnB, 1985.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia* (Volume I: Antiguidade e Idade Média). São Paulo: Paulus, 2005.
- RUBY, Christian. *Introdução à Filosofia Política*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

# Capítulo

# 2

## **“Há vícios que são virtudes”: Maquiavel, teórico do realismo político**

---

*Ricardo Guanabara\**

### **2.1. Introdução**

Difícilmente há de se encontrar um pensador tão polêmico na ciência ou filosofia política quanto Nicolau Maquiavel. Se pudesse, nem o próprio personagem imaginaria o quanto as páginas de seus textos provocariam tantas discussões e, nunca é demais dizer, inspirariam tantas ações políticas nos últimos cinco séculos. Tal fato demonstra o feito notável de ao longo da História um pensador ter servido a líderes e correntes políticas distintas no espectro político. Para inúmeros pensadores e homens da política, os escritos maquiavelianos serviram ora como guia de reflexão, ora como guia de ação.

---

\* Doutor e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Graduado em Ciências Sociais pela – UFF e em Direito pela PUC-Rio. Professor do IBMEC-RJ e da UCAM-Centro. Tem experiência nas áreas de Ciência Política e Direito, com ênfase em Direito Constitucional. Atua principalmente nos seguintes temas: Direito Constitucional, Teoria Política, Teoria do Estado, História Política e Direitos Fundamentais. Contato: guanabara@hotmail.com

Não se poderia esquecer a admiração despertada pelo pensador florentino em figuras como Napoleão Bonaparte ou mesmo em Antonio Gramsci, pensador da esquerda italiana no século XX. Se é correto dizer que a Igreja julgou “pecaminosas” as lições de Maquiavel, também é correto salientar que tais lições permanecem desafiando o saber político contemporâneo, como a comprovar que, se a política tem uma lógica, ela foi, em grande parte, apreendida e revelada por Maquiavel.

Nas páginas que se seguem abordaremos a trajetória desse grande pensador, começando pela sua conturbada história de vida, passando pelo contexto social de sua obra e a essência de seus escritos, sobretudo de *O Príncipe*. Nessa breve viagem, temas como a natureza humana, a história, as habilidades políticas, a fortuna estarão presentes tendo como pano de fundo o Renascimento, movimento que abriu as portas para um mundo novo e devolveu ao homem sua capacidade criadora. De que maneira isso transparece na obra de Maquiavel é o que este texto buscará mostrar.

## 2.2. Breve relato biográfico

É possível dizer que a vida de Maquiavel é marcada por fases bem distintas, constituídas por uma infância e juventude em que o autor teve sólida educação e formação humanística, seguida por uma vida profissional curta porém intensa, capaz de fornecer vasto material sobre a prática política em tempos de renascimento.<sup>1</sup> A formação sólida e a prática política se encontrariam mais tarde nas páginas dos textos maquiavelianos. A última fase é marcada pela tentativa infrutífera de retorno à vida pública, fase esta vivida no afastamento e no ostracismo nos arredores de Florença. Sigamos, pois a trajetória da vida desse pensador, para em seguida adentrarmos o estudo de sua obra política, sobretudo de *O Príncipe*, o mais famoso de seus trabalhos.

Se o fim da vida de nosso pensador foi marcado pela infelicidade e pela frustração, a infância e a adolescência revelaram grande preocupação familiar com a sua formação. Seu pai, Bernardo, era formado em Direito e com inserção na guilda dos advogados de Florença, Itália. Sua mãe, Bartolomea, também possuía boa formação, sobretudo literária. Assim é que os registros históricos demonstram que o pequeno “Nicolò” começou seus estudos aos sete anos e aos doze já transitava pela literatura latina, com o auxílio de um professor de latim, padre e também membro da guilda dos advogados (De Grazia, 1993, p. 13).

---

1. Para uma história da vida de Maquiavel há boas fontes como Grazia, 1993; Pinzani, 2004; Chevallier, 1989; Skinner, 1988.



Convém perguntar: quais eram os autores que se faziam presentes na casa dos Machiavelli? Ao que se sabe, as próprias preferências do pai, Bernardo, começavam por Aristóteles e passavam por Cícero, Ptolomeu, Boécio, bem como o Código e o Digesto justinianos (De Grazia, 1993, p. 14). Assim, não é de estranhar a sólida formação demonstrada tempos depois por Maquiavel em suas obras. Os livros eram como parte da família e foram muito bem aproveitados, primeiro pelo pai e, principalmente, pelo filho. Na última fase de sua vida, Maquiavel voltaria a viver intensamente na companhia dos filósofos clássicos. Durante pelo menos quatro horas, todas as noites, o pensador se entregava à leitura de autores como Lívio, Políbio, Tucídides e Xenofonte, dentre outros, que se fariam presentes, como resultado desse “intenso contato”, na mais importante obra de Maquiavel: *O Príncipe* (Pinzani, 2004, p. 9).

Eis, portanto, uma face pronta desse pensador renascentista: a sólida leitura dos pensadores humanistas: o mergulho na tradição filosófica grega e romana da antiguidade, bem ao estilo do movimento cultural que ora dominava a Europa. Para entender, no entanto, o sentido de sua obra, a fonte de seus ensinamentos, é necessário conhecer a outra face dessa formação: a experiência como homem de Estado, funcionário a serviço da chancelaria de Florença, cargo que lhe valeria a observação arguta das relações políticas, das ações dos homens e o uso do poder.

Maquiavel não chegou a cumprir o papel então reservado pela sua formação educacional. Não se transformou em advogado. No entanto, logo seria convidado para ingressar no governo em uma posição habitualmente ocupada por advogados. É a sua capacidade e seus estudos que o farão ter êxito em tarefas como preparar atas, escrever cartas e relatórios. A mesma capacidade o levará rapidamente a postos mais altos, alçado pela confiança nele depositada por parte de seus superiores na Chancelaria. Em breve deixaria as escrivadinhas das repartições para cumprir missões externas cada vez mais importantes (De Grazia, 1993, p. 26). Em julho de 1500 Maquiavel partiria rumo à França para uma missão de contato com o rei Luís XII. Essa missão inauguraria a série de importantes trabalhos diplomáticos empreendidos por Maquiavel, que até seu afastamento da vida pública totalizariam 23 missões.

É importante ressaltar que não se esgota nas legações o trabalho desenvolvido por Maquiavel até 1512, ano de seu afastamento. O pensador acabaria se transformando em grande estrategista militar, tendo escrito em 1506 o *Discurso sobre como preparar o Estado de Florença às armas*. Também é digno de nota que uma das poucas obras de Maquiavel publicada em vida é *A arte da guerra*, em 1521. Aqui o autor desfilaria todo o seu conhecimento militar acumulado em

experiências e leituras dos clássicos, assim como faria com o *O Príncipe*, em que experiência pessoal e história se cruzam. No entanto, antes de chegar até essa obra, considerada a mais importante, devemos retornar ao infortúnio que marcaria a última fase da vida de Maquiavel.

A habitual instabilidade política que marcava a Itália renascentista e, em especial, Florença, recrudesceria nos primeiros anos do século XVI. Não obstante o esforço empreendido por Maquiavel para constituir uma milícia bem organizada que defendesse Florença, esta viveria ameaçada por exércitos estrangeiros e de mercenários. Finalmente, em 1512, o papa Leão X consegue, por meio de tropas espanholas, conquistar a República e mudar todo o seu quadro político. Restabelecer-se-ia a era dos Médici, personificada agora na figura de Lorenzo de Médici. Instaurado um período ditatorial e Maquiavel identificado com a corrente política deposta, é afastado de seus cargos e em 1513 chegaria a ser preso e torturado, acusado de fazer parte de uma conspiração republicana (Pinzani, 2004, p. 13). Finalmente, em março do mesmo ano, é solto e se retira para seu *exílio* nos arredores de Florença, de onde nunca mais retornaria à vida pública, apesar de seus esforços.

É sabido que Maquiavel manteria a esperança de retornar à vida pública, chegando, para isso, a escrever sua mais importante obra e dedicá-la a Lorenzo de Médici, com uma exortação: “tomar a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros” (Pinzani, 2004, p. 14).

O *Príncipe*, obra que se tornaria clássica pela sua característica de ensinar a conquistar e manter Estados, não cumpriu seu objetivo inicial de reconduzir Maquiavel às coisas do Estado. Mas inscreveu o pensador florentino na galeria dos pensadores políticos mais famosos e influentes de todos os tempos. Outras obras seriam escritas por Maquiavel em seu isolamento, tais como os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, a já citada *A arte da guerra* e a peça também famosa *A mandrágora*, além de uma história de Florença, apresentada em 1525 ao papa Clemente VII.

Em 1527, Maquiavel falece, aos 58 anos, em Florença. Sua obra, no entanto, ganharia um vigor jamais imaginado até mesmo pelo próprio autor. Quanto à sua pessoa Maquiavel experimentaria os mais variados sentimentos, variando do ódio e execração pública até a mais profunda admiração, conforme demonstrou Napoleão Bonaparte, ao redigir seus comentários ao *Príncipe*. Um de seus maiores inimigos seria a própria Igreja Católica, que iria colocar sua obra no rol das leituras proibidas e “pecaminosas” e associá-lo ao “demônio”, conforme demonstra o trocadilho inglês “the old nick”, associado à figura de Maquiavel. Curiosamente, uma boa parte da filosofia ocidental primou por redimir o pensa-

mento florentino ao considerar sua obra valorosa para a filosofia política. Tal foi o caso de Jean Jacques Rousseau, para quem Maquiavel fingiu ensinar a política aos fortes, mas na verdade quis mostrar suas engrenagens ao povo. O mesmo se aplicaria a Hegel, filósofo alemão que considerou “preciosas” as teses levantadas por Maquiavel.

Voltaremos adiante às diferentes leituras da obra de Maquiavel. Por ora, nos voltamos para o sentido de *O Príncipe*, o mais famoso texto de Maquiavel e um dos maiores da história do pensamento político.

### 2.3. “O Príncipe”: contexto histórico

Não é possível entender completamente o sentido da obra de Maquiavel sem analisar o contexto em que ela surge. Esse contexto é marcado pela nova visão de mundo proporcionada pelo surgimento do Renascimento, movimento cultural que revolucionou a Europa pós-medieval em vários campos como os das artes plásticas, da literatura, da dramaturgia, da filosofia e das ciências.<sup>2</sup>

O Renascimento traz em seu bojo a redescoberta dos valores da Antiguidade, sobretudo os greco-romanos. E traz a valorização da autonomia do homem, responsável novamente por uma atitude criadora diante do mundo. Com efeito, substitui-se o teocentrismo pelo antropocentrismo. Tal fato terá um peso fundamental nos escritos de Maquiavel, uma vez que o homem político descrito em *O Príncipe* não teme inovar, agir livremente sem medo de castigos e punições divinas, conforme veremos. O homem renascentista pressupõe uma ruptura com o modelo do medieval, submisso à ordem teológica, para colocar em seu lugar uma atitude auto-afirmativa, com foco no mundo terreno e “nesta vida”. Voltam a ser valorizados aspectos como a honra e a glória e retorna à ordem do dia a legitimidade de conquistá-las.

É importante frisar que nada disso seria possível sem as condições objetivas sobre as quais se consolidaram o ideário e o movimento renascentista. Havia em curso um conjunto de transformações econômicas, sociais, políticas e técnicas que, de certa forma, antecederam à eclosão do Renascimento e que se revelaram fundamentais para o êxito do movimento. Não é possível ignorar a enorme difusão proporcionada pela imprensa, inventada anteriormente por Gutenberg. Com ela, as obras dos autores renascentistas puderam ser amplamente divulgadas, quebrando o monopólio do saber que se colocava sob o poder da Igreja (Riche, 2005, p. 7). A possibilidade da leitura individual e reflexiva ao alcance de cada homem significou uma mudança não desprezível na forma de aquisição do conhecimento, principalmente pelo acesso a perspectivas e experiências varia-

2. Para uma abordagem do Renascimento ver Johnson, 2001, e ainda Burckhardt, 1991.

das, não mais presas aos dogmas religiosos. Ademais, a difusão do conhecimento proporcionaria a ligação com outras culturas, de diferentes lugares da Europa e de outros continentes, fato também proporcionado pela expansão náutica, que originou inclusive uma época de grandes descobrimentos (idem, p. 8).

Outro traço fundamental do Renascimento, e que marcaria grandemente o pensamento de Maquiavel, foi a redescoberta dos valores da Antiguidade clássica. A valorização das obras e dos autores clássicos haveria de representar fundamental para os propósitos do movimento renascentista. Voltam à cena autores como Virgílio, Horácio, Homero, Cícero e suas lições de oratória, moral e política. É nos clássicos da Antiguidade que os autores renascentistas se apoiam para forjar a nova identidade *antropocêntrica* (idem, p. 16). Autores como Pico della Mirandola pregarão a possibilidade de qualquer homem transgredir as barreiras terrenas que lhe sejam impostas, valorizando a ousadia e a busca da glória e da *virtù*, conceito que seria também explorado por Maquiavel (idem, p. 17).

## 2.4. Maquiavel e a originalidade do pensamento político

Constitui tarefa de grande dificuldade analisar o pensamento maquiaveliano sem passar pelo adjetivo da originalidade. O primeiro motivo para isso está na sua preocupação com a construção de uma resposta à instabilidade política que marcava a Itália de seu tempo. Não por acaso, *O Príncipe* é uma obra que busca ensinar não só a conquistar, mas a manter Estados, tornando-os estáveis. A segunda diferença com relação às obras políticas tradicionais seria a abordagem desvinculada da abstração filosófica, etérea e especulativa. Maquiavel parte da realidade política para tentar buscar a eficácia nas ações humanas, em detrimento da moral, da ética ou de qualquer critério clássico de “justiça”.

Não surpreende, portanto, que o autor acabaria execrado pela Igreja e marcado como sinônimo do artil, do sórdido e da esperteza. Não há limites éticos nem morais na busca da conquista e manutenção dos Estados. Não há pensar em termos como “bondade” e “justiça”, em um mundo marcado pelas maldades, traições e instabilidades. Se o que busca é a estabilidade, não se pode adotar a política das boas ações e da moralidade. Ao estabelecer um novo modelo de pensamento, Maquiavel inaugura a era do realismo político, desprovido dos mandamentos religiosos e voltado fortemente para os resultados das ações humanas. Como observação, vale lembrar que o caráter inovador de sua teoria política não significa o desprezo pelos autores da Antiguidade clássica. Maquiavel *dialogará* frequentemente com esses autores, aproveitando-se inclusive dos conceitos tradicionais de *virtù* e *fortuna*. Estes dois elementos, somados a uma concepção de história cíclica e exemplarista e a uma visão ruim acerca da natu-

reza humana, formam os ingredientes fundamentais para o bom entendimento de *O Príncipe*.

### 2.4.1. *Virtù e Fortuna*

Não é difícil compreender o sentido da palavra *virtù*. Essencialmente, trata-se das qualidades desejáveis ao homem de Estado. Significa o conjunto de adjetivos que todo príncipe deve ter se quiser conquistar e manter Estados. Não há dificuldade para a compreensão dessa proposição. No entanto, há que se esclarecer que Maquiavel iria subverter as qualidades até então tidas como indispensáveis ao bom príncipe, ou seja, Maquiavel iria concordar que a *virtù* é fundamental a qualquer Príncipe, sem ela não se governa. Mas é preciso definir bem quais são as qualidades que realmente importam para a arte da política. Aqui começa um dos *diálogos* de Maquiavel com a Antiguidade e aqui reside também um dos pontos de ruptura do autor com o pensamento corrente de sua época.

Conforme se ressaltou anteriormente, a invenção da imprensa constituiu um fator decisivo para que as ideias e as obras renascentistas pudessem ser amplamente divulgadas, e a aquisição do saber transformado. É justamente a invenção da imprensa que causará um fenômeno particularmente interessante na Itália renascentista: o surgimento dos manuais de “como governar bem” ou de “conselhos aos governantes”. É Quentin Skinner, um dos maiores estudiosos do pensamento de Maquiavel e do pensamento político clássico, quem descreve o momento:

No final do século XV constituía-se já uma vasta literatura humanista de um novo gênero, os livros de conselhos para os príncipes, graças a um novo meio de comunicação: a imprensa. Autores ilustres como Bartolomeo Sacch, Giovanni Pontano, e Francesco Patrizi escreveram tratados destinados a guiar a conduta de novos governantes, baseando-se, todos eles, num mesmo princípio fundamental: que a posse da *Virtù* constitui a chave para o êxito de um príncipe (Skinner, 1988, p. 58).

Ressalta Skinner que todos os apologistas das formas “corretas” de governar usaram como fonte essencial de seus ensinamentos os autores da Antiguidade clássica, como Cícero. Segundo o autor, os chamados moralistas romanos, como Cícero, haviam deixado para a posteridade um conceito de *virtus* em que figuravam três séries de qualidades. Em primeiro lugar era indispensável ao príncipe possuir as quatro virtudes cardeais: sabedoria, justiça, coragem e temperança (idem, p. 60). Mais tarde, outros quatro atributos seriam agregados: a honradez, a magnanimidade, a liberalidade e a moralidade, reforçando assim a

ideia de que a melhor política é a da moralidade. Em *A obrigação moral*, Cícero observaria que “a conveniência nunca pode entrar em conflito com a retidão moral” (Skinner, 1998, p. 61).

É com base nesses argumentos que os contemporâneos de Maquiavel vão escrever seus manuais. Como reforço aos seus argumentos em prol da moralidade e das “virtudes cardeais” alegadas por Cícero, esses autores agregaram argumentos cristãos aos seus conselhos, insistindo que, mesmo que o príncipe alcançasse a glória política com métodos contrários ao “aconselhados”, haveriam de ser castigados “com a retribuição divina em outra vida” (Skinner, 1998, p. 61).

Eis a dura tarefa a ser empreendida por Maquiavel: contrapor-se, a um só tempo, aos ideais cristãos e aos da Antiguidade clássica, ambos considerados como argumentos unânimes. Mas essa seria uma das grandes marcas do pensamento maquiaveliano: o pensamento original, na contramão da cultura dominante. Sua resposta a essa cultura política seria dada no capítulo XV de *O Príncipe*. Maquiavel chega a aludir às qualidades “desejáveis” que os príncipes deveriam ter, mas argumenta, bem ao tom de seu realismo político, que praticar a *virtù* tradicional seria condenar o príncipe à ruína, segundo suas próprias palavras:

Resta agora ver como deve se comportar um príncipe em relação a seus súditos ou seus amigos. Como sei que muitos já escreveram sobre esse assunto, temo que escrevendo eu também, seja considerado presunçoso, sobretudo porque, ao discutir essa matéria, me afastarei das linhas traçadas pelos outros. Porém, sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas do que o que se imaginou sobre elas. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram de verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se; pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disto segundo a necessidade. (Maquiavel, 2007a, p. 73)

Maquiavel demonstra, portanto, com clareza, sua grande divergência em relação ao pensamento político dominante em sua época. A *virtù*, embora jamais definida claramente por Maquiavel em qualquer parte de sua obra, aparece claramente ao longo de suas lições. Embora endossando a ideia clássica de que a ela

é o nome dado ao conjunto de qualidades que permitem a um príncipe ter êxito em sua carreira, vai divergir quanto ao sentido desses atributos principescos. É novamente Skinner quem nos adverte de que a *virtù* está relacionada com a capacidade de agir segundo os ditames da necessidade, independentemente de se praticar uma boa ou má ação. A *virtù* significará, portanto, a flexibilidade moral indispensável a qualquer príncipe, que deve ter a mente aberta, pronta a se voltar em qualquer direção, conforme exijam os desígnios da fortuna (Skinner, 1988, p. 65).

Eis, portanto, o melhor entendimento do significado maquiaveliano de *virtù*. Ele reside na flexibilidade que permitirá ao príncipe a escolha de um leque de ações determinadas, não necessariamente comprometida com ideais de bondade e moralidade ou justiça. Tais atributos beiram a irracionalidade em um mundo dominado por homens sempre prontos a trair e, ademais, marcado pela instabilidade. Tal conclusão significa que o homem deve, portanto, compreender que por vezes será necessário praticar a maldade, a dissimulação, a simulação, a mesquinhez, dentre outras categorias menos nobres de comportamento tão contrárias ao mundo cristão. Mas é assim que fica demonstrada a lógica própria da política, diferente da moralidade e da religião. Trata-se de conquistar e manter Estados e as práticas adequadas a esse intento não residem nos manuais da Antiguidade clássica ou nas doutrinas cristãs. É preciso compreender a especificidade da política se nela quiser sobreviver o príncipe. Maquiavel desdobrará o tema em vários capítulos de *O Príncipe*, chegando a exortar os governantes a praticar a maldade e a bondade, segundo a meta do êxito político.

Outro conceito fundamental para a compreensão dos escritos de Maquiavel é o de fortuna. A exemplo da *virtù*, aqui também estará presente uma certa mutação no conceito em relação à Antiguidade clássica. Para Maquiavel, a fortuna representaria o imponderável, o acaso, algo que os homens não poderiam prever e que, por isso mesmo, poderia lhes ser fatal caso os pegasse desprevenidos. O fenômeno seria essencial na política, pois, da mesma forma que pode trazer a glória sem esforço, pode arruinar governantes incautos com a força de sua surpresa.

Novamente com o foco na Antiguidade clássica, Maquiavel observa que a fortuna sempre tida como um grande fator a considerar na arte da política. Seus poderes seriam imensos, tanto para o bem quanto para o mal. Afinal, dessa “deusa caprichosa” sempre se podem esperar benesses ou um grande revés. A divergir dessa tese estavam os moralistas romanos, que enxergavam a “deusa” fortuna como uma boa força e aliada potencial (Skinner, 1988, p. 44). Dela se poderia esperar glória, honra e poder. Restava então a questão fundamental de

como atrair a atenção da fortuna para merecer sua escolha. Aqui aparecerá uma forte associação da ideia de fortuna com a imagem de uma mulher. Cícero chegaria a afirmar que “a fortuna é mulher”.

Da natureza feminina da fortuna adviriam conclusões sobre as suas preferências. Os moralistas vão afirmar que, se ela é mulher, decerto preferirá as qualidades de um homem viril e corajoso, atributos encontráveis, segundo Cícero, apenas no homem que possui a *virtù*. É para esse homem que ela irá sorrir (Skinner, 1998, p. 47).

A Idade Média mudaria novamente a forma como se via a fortuna. De força ou mulher a ser conquistada, a fortuna agora passa a ser indiferente aos homens, não sendo possível, portanto, conquistá-la. Não se deve buscar a glória pela conquista da fortuna, pois seria um esforço inútil. Como consequência, deveriam os homens retornar seus olhares para o céu, verdadeiro lugar da felicidade humana. A felicidade deveria ser buscada em outra dimensão, que não a puramente terrena. Assim, a busca da honra e glória neste mundo deveria ser abandonada e essa conclusão seria uma mensagem divina, de reorientação aos homens.

É o Renascimento quem resgatará a visão de que a fortuna poderia ser conquistada. Antes que Maquiavel venha a tratar do tema, vários autores resgatarão, de alguma maneira, os atributos originais da “deusa fortuna”. Retorna à baila, a ideia de que a fortuna “favorece os bravos” (Skinner, 1998, p. 49).

Maquiavel tratará do tema no capítulo XXV de *O Príncipe*. O autor começa sua abordagem lembrando que muitos consideram que os homens são governados pelos desígnios da fortuna e de Deus e que tal ideia possuía bastante força. No entanto, acredita que o livre-arbítrio dos homens não deve ser desconsiderado, sendo plenamente possível atribuir à vontade dos homens cerca de metade de suas ações:

Julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade, ou quase. Comparo a sorte a um desses rios impetuosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e as casas, arrastam as terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, mas cedem ao seu ímpeto, sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo assim, nada impede que, voltando a calma, os homens tomem providências, construam barreiras e diques, de modo que, quando a cheia se repetir, o rio flua por um canal, ou sua força se torne menos livre e danosa. O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra a sua força onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para resistir-lhe e volta seu ímpeto para



onde sabe que não foram erguidos diques e barreiras para contê-la. (Maquiavel, 2007a, p. 119)

Maquiavel alia-se, de certa forma, aos humanistas clássicos que defendiam a importância da *virtù* para a contenção dos caprichos da fortuna. A *virtù* é o elemento essencial para escapar aos desígnios da “deusa”. A tal ponto que, no capítulo VII: “Dos principados novos que se conquistam com as armas e a fortuna de outrem”, Maquiavel analisa a situação dos que chegaram ao poder pelo acaso, sem possuir a *virtù* e beneficiando-se da escolha que a fortuna fez a outrem. A esses “breves felizardos”, Maquiavel prevê a ruína, pois não foram dotados da astúcia e sabedoria para governar, ou, se quisermos, são desprovidos da *virtù* e sucumbirão ante a primeira crise ou capricho da fortuna, a mesma que lhes deu a ascensão política.

O final do capítulo XXV, que trata da fortuna, seria, nos tempos atuais, bastante polêmico, pelo tom comparativo em relação às mulheres. De qualquer forma, as palavras maquiavelianas não deixam dúvida quanto à visão que o autor possuía das semelhanças entre a deusa e as mulheres:

Concluo portanto que, variando a fortuna e obstinando os homens em sua maneira de ser, eles serão felizes enquanto ambas as coisas estiverem de acordo; mas, quando elas discordarem, serão infelizes. Estou convencido do seguinte: é melhor ser impetuoso do que prudente, porque a fortuna é mulher, e é necessário, para dominá-la, bater-lhe e contrariá-la. Vê-se que ela se deixa vencer mais pelos que agem assim do que pelos que agem friamente; e, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos prudentes, mais ferozes e a dominam com maior audácia. (Maquiavel, 2007a, p. 122)

Da análise de Maquiavel sobre a fortuna devemos reter alguns pontos essenciais. Primeiro, é preciso ter em conta o papel do acaso e do imponderável nos negócios humanos. Eles são capazes de trazer a glória, mas também a ruína. A conjuntura política, como a vida, é essencialmente mutável. Exatamente por isso, é preciso estar atento à mudança dos ventos. Maquiavel atribui essa qualidade ao homem de *virtù* que é capaz de construir diques para conter as inundações provenientes das mudanças. É preciso, portanto, olhar adiante e precaver-se ante a volatilidade dos tempos. Para isso, é necessário astúcia política.

De outro lado, não se pode olvidar que Maquiavel também impõe necessariamente a qualidade da audácia, da coragem e da virilidade para atrair e enfrentar a fortuna, bem como dominá-la. Pelo exposto, a estabilidade política estará sempre mais perto do príncipe corajoso e impetuoso. Seus atributos serão premiados pela escolha da fortuna e sua sabedoria evitará todo e qualquer de-

sastre. Não se governa sem os elementos da *virtù* e da fortuna. Eles se encontram em algum momento. Mais um motivo para estar atento às lições proporcionadas pela visão maquiaveliana da política, ou, se quisermos, de seus conselhos. Estes pressupõem ainda a apreensão de dois outros importantes elementos: a natureza humana e a história.

#### 2.4.2. Natureza humana e História

Dois outros conceitos fundamentais no pensamento de Maquiavel estão essencialmente ligados, ou seja, um é capaz de explicar o outro. Mais do que isso, entender a ideia de natureza humana em Maquiavel é condição *sine qua non* para a correta apreensão do que é a história para o pensador florentino.

A ideia de natureza humana possuirá, ao longo da trajetória do pensamento ocidental, estreita ligação com a política. Para vários dos filósofos políticos e a natureza humana que estabelece o formato do Estado que se deseja construir, o mesmo acontecendo em relação à tarefa de explicar a origem do Estado. O leitor terá a oportunidade de comprovar tais argumentos em inúmeras páginas deste livro, quando se deparar com autores como Thomas Hobbes, John Locke ou os Federalistas.

Por ora, é Maquiavel quem está no centro das atenções e, portanto, sem hesitar, deve-se assumir que a imagem do homem para esse pensador é a pior possível. Quando se examinaram as relações da *virtù* tradicional – construída e pregada pelos moralistas romanos – com a *virtù* maquiaveliana, foi possível vislumbrar a razão maior da recusa de Maquiavel à política da “bondade” ou da “generosidade” como vetor das ações dos governantes:

Porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se; pois um homem que queira fazer em todas coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se disso segundo a necessidade. (Maquiavel, 2007a, p. 73)

Eis, portanto, o diagnóstico maquiaveliano: os homens não são bons, e tal situação inviabiliza a bondade permanente como política de Estado. O próprio autor aprofunda sua análise pessimista quanto à natureza humana ao afirmar que “pode-se fazer a seguinte generalização acerca dos homens: são ingratos, caprichosos, mentirosos e embusteiros. Fogem do perigo e são, ainda, ávidos de vantagens” (Maquiavel *apud* Skinner, 2003, p. 158).

O pessimismo acerca da natureza humana será tema constante em todos os escritos de Maquiavel. Em *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, o autor retorna ao tema ao admitir a possibilidade de se conduzirem os homens sem o uso da força. Como bem ressalta Quentin Skinner, Maquiavel menciona a “inveja inerente à natureza humana” para depois concluir: “Ao se fazer a constituição e a legislação de uma república, deve-se considerar como certo que todos os homens são perversos e darão vazão à maldade inculcada em suas mentes sempre que tiverem oportunidade para tanto” (idem, p. 206).

Não há, quanto a essa temática, contradição nos diversos escritos de Maquiavel. Mesmo em suas obras não políticas, como a comédia *A mandrágora*, de 1518, que faria enorme sucesso em várias cidades italianas. A peça narra a estória de Callimaco, homem de 30 anos que se apaixona por Lucrezia, jovem esposa de Messer Nicia, advogado já idoso. Para conquistar sua amada, Callimaco engana Messer Nicia, já que este era estéril, dizendo ser a planta mandrágora a solução para a sua infertilidade. No entanto, para obter o resultado de maneira infalível, Lucrezia precisaria deitar-se com outro homem logo após tomar a poção derivada da planta. Esse é o enredo da peça na qual novamente se vislumbra uma série de vícios inerentes à natureza humana (Maquiavel, 2003).

Mais uma vez Maquiavel se choca contra o modelo de virtude de sua época, deixando entrever um cenário de cinismo onde os homens agem sem freios em busca da satisfação de seus desejos, agora não em formato de conselhos aos príncipes, mas em forma de comédia.

Nas páginas dos textos de Maquiavel encontram-se os seguintes adjetivos para os homens: “íngratos, volúveis, dissimulados, simuladores, invejosos, ambiciosos, maldosos”, dentre outros. É com essa natureza humana que os governantes terão de lidar, não podendo esquecer jamais a incômoda situação em que estão inseridos, rodeados de homens ávidos por trair. Essa situação levará Maquiavel a defender claramente a ideia de que ao príncipe é melhor ser temido do que ser amado, pois se o temor dos súditos é capaz de desestimular eventuais traições, o mesmo não acontecerá com o amor a eles devotado. Sua espada, portanto, deve estar sempre pronta a ser usada em seu principado para protegê-lo em um mundo, em regra, hostil. O tema do confronto entre amor *versus* temor dos súditos e sua segurança para o príncipe aparecerá tanto em *O Príncipe* como nos *Discursos*. Nesta, Maquiavel examina os exemplos de Cipião e Aníbal. O primeiro líder foi marcado pela bondade e liberalidade, tendo conquistado o amor de seus súditos. O segundo foi temido pela sua crueldade. A história parece ter punido Cipião pela sua “imprudência”:

O prejuízo sofrido por Cipião foi que seus soldados se rebelaram na Espanha, com parte de seus aliados, e outra causa não houve para tal senão o pouco temor que lhe devotavam, porque os homens são tão inquietos que, por menos que alguém lhes abra as portas à ambição, logo se esquecem do amor que nutriam pelo príncipe em razão de sua humanidade; foi o que fizeram os soldados e aliados de que falamos; e Cipião, para remediar esse inconveniente foi obrigado a usar em parte a mesma crueldade de que fugira. Quanto a Aníbal, nenhum exemplo particular nos mostra que sua crueldade ou deslealdade o tenham prejudicado. (Maquiavel, 2007b)

Outro grande estudioso de Maquiavel, Isaiah Berlin, acrescenta que é a natureza humana que inviabiliza a construção de uma sociedade baseada em preceitos cristãos. Para que essa sociedade pudesse existir sobre a terra, os homens “teriam que ser muito diferentes do que sempre foram” (Berlin, 2002, p. 315).

No entanto, é digna de nota também a observação de Berlin de que o fato de Maquiavel ostentar um diagnóstico ruim acerca da natureza humana e a necessidade de o príncipe estar preparado para cometer crueldades não deve fazer de Maquiavel um “sádico”, expressão que surgiria séculos depois do Renascimento. Em outras palavras, não se deve precipitadamente construir um perfil de Nicolau Maquiavel a partir de seus escritos políticos:

Maquiavel não é um sádico; ele não sente prazer com a necessidade de empregar a crueldade ou a fraude para criar e manter o tipo de sociedade que admira e recomenda. Seus exemplos e preceitos mais selvagens aplicam-se apenas a situações em que a população é inteiramente corrupta e precisa de medidas radicais para que sua saúde seja restaurada. (Maquiavel, 2007b, p. 321)

Berlin ressalta ainda a pouca receptividade de Maquiavel com os líderes que abusam da crueldade sem que haja necessidade para tanto. São conhecidas suas críticas a Agátocles, o “tirano de Siracusa”, homem marcado pela “desumanidade abusiva”.

O que queria dizer Maquiavel, então? A resposta parece estar clara no capítulo XV de *O Príncipe*. Não há saída para o príncipe que deseja ser bom, clemente e justo. São adjetivos admiráveis, mas incompatíveis com a realidade da política e das sociedades. Não se trata, portanto, de uma escolha dos vícios, simplesmente. Trata-se de pensar sobre os fatores que podem levar o príncipe e o Estado à ruína, bem como os antídotos contra tais ameaças. Maquiavel cede,

não aos piores defeitos humanos, mas ao realismo e à dinâmica da sobrevivência política.

Assim, não se pode perder de vista em relação aos homens o seu caráter imutável. Conservam suas piores características ao longo dos tempos. Tal sentença traz consigo uma consequência inevitável: se os homens são os mesmos, tendem a reagir da mesma maneira *ceteris paribus*, isto é, mantidas as mesmas condições. Estão criadas, portanto, as condições para a repetição da história. Esta se repete porque os homens costumam agir de uma mesma maneira e ostentam características indelévels.

Diante da repetição muito provável da história, convém estudar os fatos passados para melhor agir no presente e no futuro. A história, assim, possui o inequívoco poder de fornecer exemplos e cursos de ação. O príncipe de *virtù* deve, portanto, ser um estudioso da história, pois de seus exemplos extrairá cursos de ação política eficazes:

Quanto aos exercícios da mente, deve o príncipe ler obras históricas e refletir sobre as ações dos homens excelentes, ver como se comportaram nas guerras, examinar as causas das vitórias e derrotas a fim de poder escapar destas e imitar aquelas. Mas, sobretudo, deve agir como antes agiram alguns homens excelentes que se espelharam no exemplo de outros que, antes deles, haviam sido louvados e glorificados e cujos gestos e ações procuraram ter sempre em mente. É o caso de Alexandre Magno, que imitava Aquiles, de César, que imitava Alexandre, e de Cipião, que imitava Ciro. Quem ler a vida de Ciro escrita por Xenofonte reconhecerá depois, na vida de Cipião, o quanto este deveu de sua glória àquela imitação. (...) Um príncipe sábio deve observar comportamentos tais e jamais permanecer ocioso nos tempos de paz, mas, com engenho, fazer um cabedal para dele se valer na adversidade, a fim de que, quando mudar a fortuna, esteja sempre pronto a resistir-lhe. (Maquiavel, 2007a, p. 71-72)

Maquiavel deixa transparecer nos diversos capítulos de *O Príncipe* e dos *Discursos* o quanto apreciava os exemplos históricos. Estes são como aliados de suas observações empíricas acumuladas ao longo dos anos em que viveu na carreira política. São como suporte a muitos de seus conselhos políticos. Uma de suas grandes fontes é o Antigo Testamento, o qual recomenda como um precioso manancial de fatos históricos (De Grazia, 1993, p. 69).

Em sua outra especialidade, “a arte da guerra”, sobre a qual também produziu um livro, Maquiavel também faz uso reiterado dos exemplos históricos.

Ler tais fatos é quase tão importante quanto os exercícios do corpo ou mesmo o conhecimento e treinamento dos ataques.

Por fim, a apologia da leitura e apreensão dos conhecimentos históricos também encontra abrigo nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Nesta obra o tema da história exemplarista aparece no capítulo intitulado “em povos diferentes muitas vezes se observam os mesmos acontecimentos”. Assim se expressa Maquiavel:

Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram. De tal modo que quem examinar com diligência as coisas passadas facilmente preverá as futuras, em qualquer república, prescrevendo os remédios que foram usados pelos antigos; ou, se não encontrar remédios já usados, pensará em novos, devido à semelhança dos acontecimentos. Mas, como essas considerações são negligenciadas ou não são entendidas por quem lê, ou, se são entendidas, não são entendidas por quem governa, segue-se que sempre se vêem os mesmos tumultos em todos os tempos”. (Maquiavel, 2007b, p. 121)

## 2.5. Conselhos aos governantes

Até aqui se buscou desvendar os temas centrais ou conceitos que permitem melhor entendimento do pensamento maquiaveliano, o que inevitavelmente levou a uma pequena discussão filosófica. Não se deve esquecer, no entanto, que Maquiavel ficou conhecido pelos seus conselhos aos governantes, em especial os oferecidos em *O Príncipe* a Lorenzo de Médici, governante de Florença à época do afastamento de Maquiavel. O livro é dedicado a Médici, o que levou muitos dos historiadores políticos a considerar o gesto de Maquiavel como “interesseiro”. Uma tentativa frustrada de retornar à vida pública, uma vez que o gesto não surtiu o efeito desejado. Como já foi dito, a obra de Maquiavel alcançaria grande dimensão apenas após a sua morte. De qualquer forma, o pensador florentino buscou no livro expor todo o seu conhecimento das “coisas do Estado”.

Na verdade, ainda que se destaque o fato da oferta a Lorenzo de Médici, não se deve negligenciar o enorme valor político da obra. *O Príncipe* é um livro com pretensões e alcance bem maiores do que uma simples e vã oferta. Não fosse assim, não alcançaria a notoriedade de séculos e a admiração de tantos homens. Acima de tudo, deve-se retornar à essência da obra: ensinar a conquistar e a manter Estados. Ensinaamentos de quem, como definiu o próprio Maquiavel,

“aprendeu com o estudo das coisas antigas e a experiência das coisas modernas”, isto é, com a observação em meio a tantas missões diplomáticas e políticas.

Não se trata aqui de expor todos os capítulos de *O Príncipe*, embora a leitura seja aconselhável a todos os leitores que se interessem minimamente por política e filosofia. Nesse sentido, é insubstituível. No entanto, vale a pena, apontar algumas das mais interessantes lições políticas, procurando não incorrer no risco da simplificação. Considere-se, portanto, como observações sobre temas que merecem ser destacados e aprofundados pelos leitores de Maquiavel.

### 2.5.1. Da prática da maldade e da bondade

Um dos mais célebres conselhos de Maquiavel aos governantes refere-se à maneira pela qual se devem praticar atos de bondade e de maldade. Como já foi discutido nas páginas anteriores, o príncipe de *virtù* deve estar preparado para empregar a maldade, caso seja necessário, uma vez que não se pode ser bom ou justo todo o tempo. Assim, Maquiavel sugere que existe uma maneira capaz de atenuar o mal-estar causado pela maldade, assim como existe um meio de prolongar a boa sensação provocada por gestos bondosos do príncipe:

Daí ser preciso sublinhar que, ao tomar um Estado, o conquistador deve examinar todas as ofensas que precisa fazer, para perpetuá-las todas de uma vez e não ter que renová-las todos os dias. Não as repetindo, pode incutir confiança nos homens e ganhar seu apoio através de benefícios. Quem age de outro modo, por timidez ou mau conselho, precisa estar sempre com a faca na mão, não podendo jamais confiar em seus súditos, como tampouco podem eles confiar em seu príncipe devido às suas contínuas e renovadas injúrias. As injúrias devem ser feitas conjuntamente a fim de que, sendo menos saboreadas, ofendam menos, enquanto os benefícios devem ser feitos pouco a pouco, para serem bem mais apreciados. E acima de tudo, deve um príncipe viver com seus súditos de forma que nenhum incidente, mau ou bom, faça variar seu comportamento: porque, vindo as vicissitudes em tempos adversos, não terás tempo para o mal, e o bem que fizeres não te será creditado, uma vez que o julgarão que o fizeste forçado, e não receberás, então, a gratidão de ninguém. (Maquiavel, 2007a, p. 41)

### 2.5.2. Da importância da “arte da guerra” para o Príncipe

Outro conselho muito importante dado aos príncipes por Maquiavel refere-se à importância de manter sempre pronto e bem treinado um exército para que se possa defender o principado e a si próprio. Maquiavel também marcou a

sua biografia com os escritos de estratégia militar. Sua paixão pelo tema fez com que as armas se tornassem um ponto crucial de *O Príncipe*, quanto às maneiras de se preservar um Estado. Boas leis e boas armas são itens imprescindíveis da estabilidade política, mesmo em tempos de paz:

Deve portanto um príncipe não ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte que convém a quem comanda. É de tanta *virtù* que não só mantém aqueles que já nasceram príncipes, como também muitas vezes permite que homens de condição privada ascendam ao principado. Inversamente, vê-se que os príncipes que pensam mais em refinamento do que nas armas perdem sua posição. A primeira razão que te leva a perdê-la é negligenciar essa arte, e a razão que te faz conquistá-la é ser versado nela. (...) Portanto, um príncipe não deve jamais afastar o pensamento do exercício da guerra e, durante a paz, deve exercitá-lo ainda mais do que durante a guerra. Isso pode ser feito de duas maneiras, com obras e com a mente. Quanto às obras, além de conservar bem organizados e treinados os seus exércitos, deve se dedicar às caçadas, acostumando o corpo ao desconforto e informando-se sobre a natureza dos lugares (...). Quanto ao exercício das mente, deve o príncipe ler obras históricas e refletir sobre as ações dos homens excelentes, ver como se comportaram nas guerras e examinar as razões das vitórias e derrotas a fim de poder escapar destas e imitar aquelas. (Maquiavel, 2007a, p. 71)

### 2.5.3. De como um Príncipe deve ser parcimonioso em seus gastos

No título desse trabalho, usou-se a expressão “Há vícios que são virtudes”. Uma das formas de entendê-la é analisar a abordagem de Maquiavel no que se refere aos gastos de um príncipe. No capítulo XVI de seu livro, o autor sustenta que para não correr o risco de um descontrole financeiro derivado do excesso de gastos, gerando a necessidade de tributar mais o povo, o príncipe pode e deve ser parcimonioso em seus gastos sem temer a execração pública e a fama de miserável:

Portanto, para não ter de roubar os súditos, para poder defender-se, para não ficar pobre e desprezível e para não ser obrigado a se tornar rapace, um príncipe deve temer pouco incorrer na fama de miserável, porque este é um dos vícios que lhe permitem governar. (...) Não há coisa alguma que mais se consuma a si mesma do que a liberalidade, cujo uso te leva a perder a faculdade de usá-la, tornando-te pobre ou desprezível, ou rapace e odioso, se quiseses fugir à pobreza. Dentre to-



das as coisas de que um príncipe deve guardar-se, a primeira é ser desprezível e odioso; a liberalidade conduz a uma ou outra coisa. Portanto, é mais sábio ficar com a fama de miserável, que gera uma infâmia sem ódio, do que, por desejar o renome de liberal, precisar incorrer na fama de rapace, que gera uma infâmia com ódio. (Maquiavel, 2007a, p. 77)

O tema desenvolvido acima se completará com a análise maquiaveliana sobre os meios de evitar o desprezo e o ódio por parte dos súditos. Esta temática aparece no capítulo XIX do livro. Maquiavel reforça a ideia já lançada de que se apropriar das coisas alheias torna o príncipe odioso. Deve-se acrescentar, no entanto, que Maquiavel amplia sua abordagem para abranger também as mulheres dos súditos como algo que o príncipe não deve jamais cobiçar ou de que se apoderar. É dessa forma que se evita o ódio. Quanto ao desprezo, para Maquiavel é fundamental que o príncipe não incorra na fama de “inconstante, leviano, efeminado, pusilânime e irresoluto”. (Maquiavel, 2007a, p. 87)

#### 2.5.4. Da importância de saber simular e dissimular

Um dos capítulos mais polêmicos de *O Príncipe*, e que certamente mais provocaram revolta contra Maquiavel é o de número XVIII: “De que modo devem os príncipes manter a palavra dada”. Mais uma vez, o autor recorre ao realismo político para justificar um comportamento que, pelo menos em tese, seria contra a moral. Segundo Maquiavel, é justificável que um príncipe volte atrás na palavra dada, ou, em outras palavras, não é um imperativo que se cumpra a palavra dada em certas ocasiões. Mais uma vez, o autor recorre à razão fundamental para essa ação: a natureza humana:

Assim, um príncipe prudente não pode, nem deve, guardar a palavra dada, quando isso se torna prejudicial ou quando deixem de existir as razões que o haviam levado a prometer. Se os homens fossem todos bons, esse preceito não seria bom, mas, como são maus e não mantêm sua palavra para contigo, não tens também que cumprir a tua. Tampouco faltam ao príncipe razões legítimas para desculpar sua falta de palavra. Sobre isto, poderíamos dar infinitos exemplos modernos e mostrar quantos pactos e quantas promessas se tornaram inúteis e vãs por causa da infidelidade dos príncipes; quem melhor se sai é quem melhor sabe valer-se das qualidades da raposa. Mas é necessário saber disfarçar bem essa natureza e ser grande simulador e dissimulador, pois os homens são tão simples e obedecem tanto às necessidades presentes, que o enganador encontrará sempre quem se deixe enganar. (...) A um príncipe, portanto, não é necessário ter de fato todas as qua-

lidades supracitadas, mas é indispensável parecer tê-las. Aliás, ousarei dizer que, se as tiver e utilizar sempre, serão danosas, enquanto, se parecer tê-las serão úteis. Assim, debes parecer clemente, fiel, humano, íntegro religioso – e sê-lo, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, quando necessário, não o seres, de modo que possas e saibas como tornar-te o contrário. (Maquiavel, 2007a, p. 84-85)

## 2.6. Conclusão

Maquiavel deixou sua marca na história do pensamento político como um dos grandes inovadores da forma pensar as coisas do Estado. Ao mesmo tempo que ostentou as grandes características do Renascimento, como o antropocentrismo e a crença na capacidade criadora do homem, divergiu de autores da Antiguidade romana, embora os admirasse, e do pensamento religioso. Paradoxalmente, serviu-se do que a Antiguidade clássica poderia oferecer para adaptá-la, pelo menos na “arte da política”, às necessidades de seu tempo.

As posições políticas maquiavelianas tiveram um custo considerável para o pensador, em especial para a sua imagem. Muitos pensadores e autoridades eminentes o amaldiçoaram e reprovaram seus escritos. Em terras inglesas recebeu um adjetivo malicioso, derivado de seu nome: “nick” ou “old nick”, sinônimos para a palavra “demônio”. Ainda em tempos recentes grandes pensadores como Leo Strauss ainda definiam Maquiavel como “um mestre do mal”.

Em 1559, durante o período da contra-reforma, a Igreja católica colocou *O Príncipe* no *Index Librorum Prohibitorium*, uma relação de obras “condenadas e proibidas” pela Igreja. A decisão foi confirmada posteriormente pelo Concílio de Trento. Além de amaldiçoado, Maquiavel passaria também a ser considerado um apologista do despotismo, epíteto que só seria enfraquecido no século da Revolução Francesa, quando autores como Jean Jacques Rousseau apresentam uma nova leitura da obra de Maquiavel. Nessa nova visão, o pensador florentino é visto não como um autor maldito, mas como um louvável e brilhante intelectual que fingiu dar conselhos aos governantes, quando, em verdade, ensinava ao povo as engrenagens invisíveis da política.

O que levou a obra de Maquiavel a manifestações de adesão e ódio foi o seu olhar sobre a política. Um olhar, como já dito, inovador, destemido em relação às autoridades religiosas e políticas do século XVII. Tal independência foi fundamental para a solidez dos seus argumentos, apesar de toda a polêmica que despertou.

Maquiavel procurou estudar a política da maneira mais realista, sem incorrer em juízos de valor derivados do moralismo antigo ou da religião. Sua obra

não comportou concessões aos idealismos prejudiciais à missão de um príncipe: conquistar e manter Estados, afastar o problema da instabilidade política, tão comum na Itália do século XVII.

A estabilidade, erigida como valor indispensável, deve ser uma das metas fundamentais dos governantes. Ela é o coroamento da *virtù* principesca, o conjunto das qualidades que levam o príncipe ao êxito político. Tais qualidades, divorciadas da moral, alinham-se a um certo pragmatismo político, capaz de fazer com que o príncipe aja de diferentes maneiras em momentos diversos, não assumindo, portanto, compromissos com o agir bondoso ou justo. A flexibilidade exigida pela *virtù* leva o príncipe a praticar, em nome da estabilidade e manutenção do Estado, atos de crueldade, de dissimulação e simulação, bem como de mesquinha ou avareza.

Maquiavel acredita que seus argumentos convençam os homens da inutilidade do comportamento moral ou “virtuoso” à moda tradicional. É o mundo moderno, habitado por homens ruins, a razão que inviabiliza a política da bondade e do humanismo. Leituras mais recentes de Maquiavel vêm procurando, de alguma forma, separar os argumentos políticos de Maquiavel de suas crenças pessoais. Busca-se afastar do pensador florentino a imagem de pregador “cruel”, inimigo dos preceitos cristãos. Como alternativa, é possível pensar em um Maquiavel que reconhecia a importância dos ensinamentos cristãos e de suas lições, mas não os considerava um guia seguro para as ações políticas. De outra maneira, tudo poderia ser diferente e melhor na política das sociedades, se as máximas cristãs pudessem ser aplicadas na arena política. No entanto, caso insista nesse “erro político”, o príncipe sofrerá graves prejuízos, sobretudo por conta da natureza humana.

Merecem ainda destaque certos aspectos da política a serem observados pelo príncipe, como por exemplo, os “caprichos da deusa fortuna”. A sombra do acaso, do inesperado e do imponderável ronda os domínios humanos, os palácios de governo. Quem não se prepara para a chegada da fortuna alcança a ruína. É preciso, portanto, aprender como lidar com a “deusa” e conquistar seus favores. É preciso “construir diques para evitar as inundações” e, ainda, ser corajoso e viril. São os antídotos contra as ações da fortuna, vista por Maquiavel como uma figura feminina, com as “peculiaridades” de uma mulher.

Ao príncipe é fundamental ainda o estudo da história e o aprendizado de seus exemplos. A noção de história “exemplarista” é crucial para o argumento maquiaveliano, uma vez que é fonte de ensinamentos e cursos de ação política. Se os homens conservam traços imutáveis em sua natureza, tanto na Antiguidade

de como no presente, as situações políticas tendem a se repetir. Conhecer o passado amplia o espectro de ações seguras a serem empreendidas pelo príncipe.

As páginas de *O Príncipe* estão repletas de exemplos históricos destinados a embasar e reforçar os argumentos de seu autor. Maquiavel estuda a história da Antiguidade, mas também o Velho Testamento. De tais leituras conservará admiração por determinados líderes, exaltando-os como autênticos homens de *virtù*.

Não se deve esquecer, por derradeiro, o valor intelectual de Maquiavel, que além de conselheiro dos príncipes, tarefa tão praticada na Florença renascentista por autores sem a originalidade vista em *O Príncipe*, demonstrou outras faces. Ressalte-se, a respeito, a autoria de peças teatrais como *A mandrágora* e *Clízia*, bem como o estrategista militar respeitado pela posteridade, autor de *A arte da guerra*, e ainda, o historiador, capaz de resgatar a história de Florença. Fica aqui, portanto, um convite ao leitor para que mergulhe sem preconceitos no mundo maquiaveliano e reflita sobre seus argumentos políticos. O único risco possível é o de olhar a política contemporânea com outros olhos, numa viagem sem volta. Ainda assim vale a pena!

## 2.7. Perguntas para reflexão

1. **Explique o sentido da expressão “há vícios que são virtudes”, analisando-a no contexto do pensamento maquiaveliano.**
2. **Análise a relação de Maquiavel com os pensadores da Antiguidade, ressaltando continuidades e rupturas.**
3. **Descreva a trajetória do conceito de fortuna, da Antiguidade até o pensamento de Maquiavel.**
4. **Explique o sentido de *virtù* no pensamento de Maquiavel.**
5. **Análise a noção de realismo político tendo como parâmetro o pensamento de Maquiavel.**
6. **Análise as razões do choque entre o pensamento maquiaveliano e a doutrina da Igreja no cenário renascentista.**
7. **Por que é possível dizer que Maquiavel foi um autor renascentista típico? Explique.**
8. **Análise o papel que a História ocupa no pensamento de Maquiavel.**

9. **Desenvolva a noção de natureza humana, ressaltando a sua importância para a política, segundo Maquiavel.**
10. **Por que, na visão maquiaveliana, é mais seguro para o príncipe ser temido do que ser amado?**

## **Bibliografia**

- BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a Humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BURKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CHEVALIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1989.
- DE GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- JOHNSON, Paul. *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *A mandrágora*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.
- \_\_\_\_\_. *A arte da guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2007c.
- PINZANI, Alessandro. *Maquiavel e O Príncipe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.
- RICHE, Flavio Elias. *A influência do paradigma científico-natural no pensamento político e social moderno*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2005.
- SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- \_\_\_\_\_. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.



# Capítulo

# 3

## A teologia política de Hobbes

---

*Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco\**

*“Os homens, as mulheres, um pássaro,  
um crocodilo, uma vaca, um cão, uma  
cobra, uma cebola, um alho-poró foram  
divinizados.”*

Thomas Hobbes

### 3.1. Introdução

Thomas Hobbes é um dos autores mais notáveis da teoria política. Poucos autores despertaram tanto interesse de politólogos, teólogos, juristas, poetas, historiadores e do público em geral. A pujança do *Leviatã*, seu livro mais conhecido, quase ofuscou o restante de sua obra, transformando-o, ao mesmo tempo, num autor clássico e num mito. Autor clássico, pois suas ideias e conceitos foram indicadores e fatores de mudanças sociais e políticas, cujos efeitos ainda

---

\* Doutor em Ciência Política pelo IUPERJ. Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio. Professor de Teoria do Estado do Departamento de Direito Público da Universidade Federal Fluminense. Professor de Sociologia Jurídica do Departamento de Direito da PUC-Rio. Contato: pvillasboascb@gmail.com

parecem ecoar, devido aos conflitos religiosos e políticos que ameaçam a estabilidade interna e externa dos Estados até os dias de hoje. Além disso, parece ter “eternizado” a vida do homem artificial (Hobbes, 1983, p. 119) – o Estado moderno –, que apesar de rumores advindos do processo de globalização<sup>1</sup>, não perdeu seu prazo de validade. Ao contrário, suas fronteiras, sobretudo depois do 11 de Setembro de 2001, continuam sob vigilância ininterrupta.

Hobbes tornou-se um mito, entre outras razões, em virtude da força do símbolo mítico-religioso do *Leviatã* – não extraído por acaso do Livro de Jó (41, 24) do Velho Testamento e escolhido como título de seu livro – que se apresenta como um enigma cujo teor continua a desafiar seus estudiosos. Além disso, o conceito de homem, isto é, a antropologia política revelada no *Leviatã*, é um entre tantos outros aspectos vulgarizados pela recepção das ideias do autor, que não pode ser compreendido sem a sua concepção de religião. As paixões humanas reveladas por Hobbes converteram-se em um mito em razão da tendência racionalista e moralizante dos estudos sobre o *Leviatã* associar as paixões e instintos do homem à maldade. A equiparação entre maldade e irracionalidade conduz ao reducionismo das ideias do autor cujo conteúdo concentra-se mais em desvelar a falibilidade imanente à condição humana do que em acentuar sua crueldade. A dificuldade em compreender as ideias de Hobbes ocorre em virtude dos sentidos subjacentes ao símbolo mítico do *Leviatã* ainda não se constituírem em objeto de estudo rigoroso. A aura enigmática que os envolve se deve à reduzida atenção que lhes é conferida. Na história das ideias políticas é lugar-comum priorizar a subsunção das ideias do filósofo inglês a correntes filosóficas, a exemplo do racionalismo, individualismo, mecanicismo, empiricismo, sensualismo, e outros ismos. A esse respeito, observa Helmut Schelsky, que tal tendência dos estudos sobre Hobbes orienta-se excessivamente por categorias rígidas e por isso cria um obstáculo à compreensão de suas ideias (Schelsky, 1938, p. 176-193). Acredita-se que essa inclinação resida na negligência da hermenêutica que Hobbes faz do Velho e Novo Testamento. A terceira e a quarta parte do *Leviatã*, nas quais empreende rigorosa exegese das escrituras sagradas, não são objeto da leitura de boa parte dos intérpretes. Não há como compreender o seu conceito de homem e Estado sem a concepção que o autor tinha da religião. Não esqueçamos que a antropologia política e o conceito de Estado de Hobbes nascem das sangrentas guerras confessionais de seu tempo.

---

1. Jürgen Habermas observa que a globalização põe em risco a sobrevivência do Estado-nação – resultado da fusão do Estado moderno com a nação moderna no final do século XVIII –, pois “significa a transgressão, a remoção de fronteiras, e portanto uma ameaça para aquele Estado-nação que vigia quase neuroticamente suas *fronteiras*” (Habermas, 1995, p. 98). Curioso o autor profetizar o fim do Estado-nação e propor que regimes supranacionais o substituam quando o cenário internacional apresenta uma afirmação da identidade nacional dos diferentes povos. Além do mais, os Estado-nacionais e os remanescentes impérios depois do 11 de Setembro passaram a vigiar suas fronteiras de maneira sem precedentes na história.



Este capítulo percorre o pensamento político de Hobbes, mostrando, sobretudo, como o *Leviatã* deve ser compreendido como símbolo político-religioso que funda uma teoria moderna do Estado a partir de mitos e imagens sagradas. Não só o conhecimento político, jurídico, mas também, cabalístico, mitológico, teológico de Hobbes permitiu-lhe elaborar uma teologia política. Uma teologia política que não funda o Estado através de poderes transcendentais, mas por meio da religião, que não reside em nenhum outro lugar a não ser no homem.

### 3.2. *Leviatã*: o homem, o Estado, o Estado cristão e reino das trevas

O *Leviatã* de Hobbes divide-se em quatro partes: a primeira denomina-se *Do homem*, a segunda *Do Estado*, a terceira *Do Estado cristão* e a quarta *Do reino das trevas*. Curioso perceber que a terceira e a quarta parte, ou seja, metade do livro – sem correspondência em nenhum outro da obra do autor, nem sequer no livro *Do cidadão*, com o qual o *Leviatã* guarda muitos pontos em comum –, não são objeto de análise por parte da maioria dos intérpretes que revisitaram as ideias de Hobbes. Cabe salientar que na terceira e na quarta parte do *Leviatã*, o autor dedica-se à exegese das Escrituras Sagradas a fim de dar cabo às interpretações de representantes espirituais que legitimavam através de sofisticadas construções a usurpação do âmbito jurídico-político dos poderes temporais.

Embora as interpretações apenas se dediquem aos escritos da primeira e da segunda parte do livro de Hobbes, no *Leviatã* todas elas estão intimamente ligadas, revelando o traço sistemático do livro. A primeira parte contém 16 capítulos, contudo a maioria deles tende a ser eclipsada pelo XIII (*Da condição natural da humanidade relativa à sua felicidade ou miséria*), no qual o autor continua a desenvolver sua antropologia política retratando o funcionamento das forças cognitivas do homem e suas paixões. A psicologia humana revelada na primeira parte do *Leviatã* ressalta a miséria cognitiva, o hedonismo e a concupiscência provenientes, respectivamente, das sensações, dos apetites e das aversões do homem. No capítulo II da primeira parte, ao tratar da imaginação, Hobbes incute em seu leitor a fragilidade de suas potências sensoriais, fator determinante da ignorância quanto à distinção entre sonhos e outras ilusões, como a visão, a sensação, a imaginação. Essa limitação cognitiva seria a causa principal do surgimento de boa parte das religiões. A incapacidade de distinguir quanto às forças intelectivas dos sentidos convertidos em representações, que acometem o mundo mental do ser humano, seria a fonte da adoração de sátiros, faunos, ninfas, fadas, fantasmas, gnomos e feitiçeiros (Hobbes, 1983, p. 14). Enganados por seus sentidos, como pelos prognósticos tirados de sonhos, pelas falsas profecias e todos aqueles embusteiros que exploram sua credulidade, o homem é continuamente atormentado pelo temor dos poderes espirituais ou invisíveis.

Ao pintar um retrato em que se revelam a miséria cognitiva e a pujança das paixões humanas, Hobbes procura despir o mundo de qualquer significado extrínseco ao homem, de modo que a religião, o poder, a política e o Estado são forjados pelo homem e não mantêm nenhuma relação com poderes invisíveis de outro mundo (Hobbes, 1983, p. 88). Sua concepção descortina um mundo niilista, absolutamente aberto à contingência e à imprevisibilidade em que o poder, o Estado, a política, o direito não podem ser desvendados em suas essências, pois são fundados na arbitrariedade e nos caprichos da vontade humana, isto é, no poder fático de mando. Na teoria política do autor não há espaço para verdades transcendentais, emanadas da vontade divina, da tradição do conhecimento dos antepassados ou da razão como potência reveladora de essências.

Desse modo, na primeira parte do *Leviatã* Hobbes desconstrói as peças da *machina machinarum* para reconstruí-la a partir de seus elementos mais simples, como a sensação, a imaginação, a linguagem, a razão, a ciência, as paixões e a religião. O isolamento de cada elemento permite ao autor redefinir seus respectivos conceitos, desatando cada elemento das interpretações tradicionais que lhes dão significado. A partir daí desfere duros golpes na primeira parte e, ao longo do livro, na filosofia de Platão e Aristóteles (Hobbes, 1983, p. 392 e 399), na escolástica, sobretudo nas *Escolas* criadas por representantes dos poderes espirituais que insuflam o coração dos homens com especiosas distinções como a que separa a religião da política, o que levaria à desobediência civil, à sedição e à revolta.

Na segunda parte, Hobbes não discorre apenas sobre os elementos constitutivos do corpo político ou Estado, mas também sobre sua finalidade, as causas que o esmorecem e os meios de mantê-lo. Importante salientar que em seu livro *A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England*<sup>2</sup> apresenta uma passagem que sintetiza as ideias expostas na construção política de seu “homem artificial”: “*It is not Wisdom, but authority that makes the Law*” (Hobbes, 1971, p. 55) **(não é a sabedoria, mas a autoridade que faz a lei)**, em outras palavras, *Auctoritas, non veritas, facit legem*<sup>3</sup> (É a autoridade, e não a verdade,

---

2. O referido livro foi traduzido sob o título *Um diálogo entre um filósofo e um jurista*. A tradução me parece inadequada, já que Hobbes o denominou *Um diálogo entre um filósofo e um estudante do direito consuetudinário da Inglaterra*.

3. No capítulo XLVI da quarta parte do *Leviatã* Hobbes refuta o princípio apresentado na *Política* de Aristóteles, desenvolvido posteriormente por Rousseau e elevado à categoria de vontade geral exposta no *Contrato social* (1762), com a afirmativa de que quem governa são as leis e não os homens. Percebe-se, neste caso, que Hobbes recusa o caráter transcendente de leis, pois é autoridade dos homens equipados da força coercitiva que as determinam conforme a vontade. “São os homens e as armas, não as palavras e promessas, que fazem a força e o poder das leis. E portanto este é um outro erro da política de Aristóteles, a saber, que num Estado bem ordenado não são os homens que governam, mas sim as leis. Qual é o

que faz as leis). A referida passagem revela que o Estado introduzido pelo autor destitui as verdades provenientes do suposto mundo vindouro de consciências privadas, dos costumes, das leis naturais ou divinas, de qualquer repercussão política, pois o “soberano de um Estado, quer seja uma assembleia ou um homem, não se encontra sujeito às leis”<sup>4</sup> (1983, p. 162)<sup>5</sup>. Na construção de seu conceito de soberania absoluta, a autoridade competente, representativa do Estado, tem o monopólio da decisão política. Decide o que é justo ou injusto, crime ou pecado, “certo” ou “errado”, sobre o “costume prolongado” que deve elevar-se ao *status* de lei. Além de acumular as funções de juiz e legislador, compete à vontade do “Deus mortal” determinar, em conformidade com o princípio *cujus regio, eius religio*<sup>6</sup> a fé que deve ser publicamente professada nos limites de seu reino ou território, o que deve ser considerado verdade ou mentira, considerado

---

homem dotado de seus sentidos naturais, muito embora não saiba ler nem escrever, que não se encontra governado por aqueles que teme e que, acredita, o podem matar ou ferir, se ele não lhes obedecer? Ou que acredite que a lei o pode ferir, isto é, palavras e papel, sem as mãos e espadas dos homens?” (1983, p. 394). Ver também p. 41 e 42 do *Leviatã* (1983).

4. O teor de tal passagem se repete inúmeras vezes, sob várias formas, ao longo do *Leviatã*, por exemplo, no capítulo XXXIX, porém é importante compreendê-la, pois mesmo após a instituição ou aquisição do Estado, o soberano permanece na condição natural relativa à felicidade ou à miséria do capítulo XIII ou no estado de natureza, em que cada indivíduo governava-se a si próprio, pois não alienou a ninguém seu direito ou poderes de autopreservação, ao contrário, foram-lhe delegados, mediante pacto, por particulares, que agiam isoladamente como juízes em causa própria, com poderes ilimitados para garantir a segurança de todos. É por isso que no cenário internacional, cuja gênese ocorre após a constituição e o estabelecimento da ordem interna dos corpos políticos, cada representante do homem artificial, é um “lobo” para o outro. A relação entre corpos políticos caracteriza-se pela imprevisibilidade, pela incerteza, exatamente como no estado pré-político ou de natureza, em que predomina forte tensão revestida de desconfiança e precariedade quanto à promessa das palavras dadas. Portanto, se no âmbito das relações intestinas do corpo político o soberano é um deus mortal para os contratantes, no plano das relações exteriores, isto é, na relação entre Estados, não há hierarquia, pois todos os soberanos são, respectivamente, lobos, uns para os outros. É em virtude disso que Hobbes afirma no *Cidadão* “que ambos ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem. O primeiro é verdade se comparamos os cidadãos; o segundo, se cotejamos as cidades” (1998, p. 3).

5. Parece que o conceito de razão de Hobbes já era mal compreendido na época em que viveu. Observa o autor no livro *Do cidadão*: “por reta razão no estado da natureza humana, não entendo (como querem muitos) uma faculdade infalível, porém o ato de raciocinar” (Hobbes, 1998, p. 368).

6. A divisão da Igreja romana esmoreceu a quase inabalável autoridade papista, o que abriu caminho para que alguns líderes seculares usurpassem a autoridade eclesiástica de determinar em seus domínios qual seria a religião oficial do reino, exatamente de acordo com o princípio secularizante *cujus regio, eius religio* (a religião é de quem é a região), porque “quem não tem reino não pode fazer leis” (Hobbes, 1983, p. 309). Portanto, quem não tem reino não pode ordenar a conduta humana, nem tampouco deter o monopólio acerca da crença dos súditos.

milagre<sup>7</sup> ou charlatanismo. Como o autor em inúmeras passagens da primeira, segunda, terceira e quarta partes do *Leviatã* separa foro íntimo de foro externo, isto é, intenção de ação, o interno do externo, a razão privada da razão pública, observa-se que o “monopólio da decisão política do governante do Estado inclui o controle das manifestações externas das crenças religiosas dos governados”. Verifica-se que para Hobbes a decisão política do soberano, cuja vontade funda-se na autoridade capaz de controlar os meios coercitivos, é, vestida com força de lei. Portanto, a lei não emana de nenhum milagre ou revelação, nem tampouco de uma razão natural ou, como diria Weber, do “mero ‘costume’, de um hábito cego de um comportamento inveterado” (Weber, 1982, p. 128).

Cabe ressaltar que na segunda parte do *Leviatã*, como ao longo do livro inteiro, o autor dispara críticas à divisibilidade da “alma”, isto é, à divisão do poder soberano do Estado, cuja causa principal consiste na especiosa distinção entre poder temporal e poder espiritual, forjada pelas autoridades espirituais. Ora, não é trivial o autor investir, de forma tão incisiva, contra a referida distinção no capítulo XXIX em que trata das “coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado”. Fica claro, a partir da introdução de seu conceito de soberania indivisível, que não pode haver um poder temporal e outro espiritual, pois ambos representam a existência de dois Estados e um homem não pode obedecer a dois senhores, pois tal confusão leva à desordem, e pode conduzir à destruição do Estado, quer seja temporal ou espiritual. Poder não se pode opor a poder, portanto quando

estes dois poderes se opõem um ao outro, o Estado só pode estar em grande perigo de guerra civil e de dissolução. Pois, sendo a autoridade

---

7. No capítulo XXXVII, ao tratar do milagre e seus usos, Hobbes é peremptório, pois quem decide a respeito do que é milagre, verdade ou mentira não são as consciências privadas, mas sim a razão pública do Estado, pois “quanto a esse problema nenhum de nós deve aceitar como juiz sua razão ou consciência privada, mas a razão pública, isto é, a razão do supremo lugar-tenente de Deus. E sem dúvida já o escolhemos como juiz, se já lhe demos um poder soberano para fazer tudo quanto seja necessário para nossa paz e defesa” (1983, p. 264). Ao sustentar que milagre é o que o comando da autoridade estatal obriga aos súditos acreditar, Hobbes não está negando a liberdade de crença no foro íntimo ou liberdade de pensamento, pois “um particular tem sempre liberdade de acreditar ou não acreditar, em seu foro íntimo, nos fatos que lhe forem apresentados como milagres, conforme veja qual benefício sua crença pode acarretar para os que afirmam ou negam, e conjeturando a partir daí se eles são milagres ou mentiras. Mas quando se trata da profissão pública dessa fé, a razão privada deve se submeter à razão pública”. Aqui cabe desfazer o equívoco de interpretação histórica. Tem sido trivial assegurar que “foi na última fase da Escola do Direito Natural que surgiu a primeira doutrina explícita e deliberada sobre os critérios distintivos entre o mundo jurídico e o mundo moral, o que se deve atribuir aos méritos de Thomaisus (1655-1728), notadamente em sua obra capital, *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, publicada em 1705” (Reale, 2000, p. 653). Hobbes, ao separar foro íntimo de foro externo, o plano interno da consciência do plano externo da ação, razão privada de razão pública, já estava separando a política da moral, como fizera Maquiavel.

civil mais visível e erguendo-se na luz mais clara da razão natural, não pode fazer outra coisa senão atrair a ela em todas as épocas uma parte muito considerável do povo, e a espiritual, muito embora se levante na escuridão das distinções da Escola e das palavras difíceis, contudo, porque o receio da escuridão e dos espíritos é maior que os outros temores, não pode deixar de congregar um partido suficiente para a desordem e muitas vezes para destruição de um Estado. (1983, p. 196)

A fim de evitar a “insignificante distinção entre o temporal e o espiritual” que leva à dissolução do Estado, Hobbes soluciona o problema da seguinte forma: “ou o civil, que é o poder do Estado, tem de estar subordinado ao espiritual, e então não há nenhuma soberania exceto a espiritual; ou o espiritual tem de estar subordinado ao temporal e então não existe nenhuma supremacia senão a temporal” (Hobbes, 1983, p. 196).

Na terceira e na quarta parte, em que trata, respectivamente, do Estado cristão e do reino das trevas, Hobbes não somente se utiliza das Escrituras Sagradas para refutar teses que propugnam pela monarquia universal da Igreja num âmbito temporal. O autor também recorre aos textos sagrados a fim de emancipar um domínio secular da tutela da Igreja. Para tanto, extrai princípios sob os quais funda-se a sua teoria dos direitos de quem governa e deveres de quem obedece. Conforme informa Hobbes “é destas Escrituras que vou extrair os princípios de meu discurso, a respeito dos direitos dos que são na terra os supremos governantes dos Estados cristãos, e dos deveres dos súditos cristãos para com seus soberanos. E com esse fim vou falar no capítulo seguinte dos livros, autores, alcance e autoridade da Bíblia” (Hobbes, 1983, p. 264). A incursão do autor nas Escrituras Sagradas tem a finalidade de provar que o poder espiritual tem jurisdição no mundo vindouro, portanto enquanto não chegar o dia do juízo final não se deve obediência a nenhum outro poder senão ao temporal. Obstinado, Hobbes repete inúmeras vezes, através de várias passagens distintas, as palavras atribuídas a Jesus Cristo: “o meu reino não é deste mundo” (João 18,36). Desse modo, “nosso Salvador veio a este mundo para ser rei e juiz num mundo vindouro” (Hobbes, 1983, p. 286).

Denunciada a distinção entre poder espiritual e poder temporal, entre poderes visíveis e invisíveis, Hobbes não só acusava os representantes do clero romano, “pois não é só o clero romano que pretende que o Reino de Deus seja deste mundo e que ele portanto tem um poder distinto do Estado civil” (1983, p. 403). “Os autores das trevas na religião são o clero romano e clero presbiteriano” (1983, p. 398). Observa-se que o esforço do autor é no sentido de negar qualquer usurpação do poder temporal por parte de papas, monges, frades, bispos ou pastores

e deslocar o temor dos poderes invisíveis (espirituais) para o temor dos poderes visíveis (temporais), deslocar a atenção dos homens das sedutoras promessas de salvação da alma num mundo vindouro para a salvação da vida neste mundo. A estrada aberta pela Reforma – determinante para a quebra do monopólio da Igreja romana da conduta humana, precisamente de como o homem deveria agir neste mundo para obter a salvação eterna num mundo vindouro – individualizou os homens, pluralizou as crenças provenientes das consciências privadas, transformou com a tradução da Bíblia para língua vernácula cada homem num juiz de suas ações (Hobbes, 1990, p. 22). A Reforma converteu o mundo num cenário contingente, imprevisível, no qual os homens, ao evocarem sua consciência privada e, manifestarem suas convicções religiosas, podem entrar em violento conflito corporal. Tal cenário, que leva às guerras civis religiosas, muito semelhante ao apresentado no capítulo XIII do *Leviatã*, só poderia ser neutralizado com a submissão do poder espiritual ao poder temporal.

Portanto, a fim de elidir a distinção entre o poder espiritual e o poder temporal, Hobbes submete o primeiro ao segundo. A emancipação de um domínio estritamente secular das rédeas do poder da Igreja implica subordinar a Igreja ao Estado, convertendo a instituição espiritual num instrumento de controle da ordem interna do Estado. A Igreja passa a ser mais um instrumento a serviço dos interesses políticos do Estado. Em outras palavras, o autor não separa o poder da Igreja do poder do Estado, mas incorpora a Igreja ao Estado. Assim, o autor não separa poderes, mas os unifica nas mãos do domínio secular, “a partir daí, portanto, ficam inseparáveis o direito de regular quer a política, quer a religião” (Hobbes, 1983, p. 282). A religião não é estranha à política, pois não somente a integra como, principalmente, constitui-se num eficaz instrumento político de dominação. A religião como arma política indispensável, na arte mediante a qual se constitui e mantém um corpo político, não era novidade na história das civilizações. O ato de incutir na mente do povo a crença em preceitos da religião inventados por homens e, divulgá-los como ditames de algum deus, consistia numa técnica de dominação utilizada pelos “primeiros fundadores e legisladores de Estados entre os gentios, cujo objetivo era manter o povo em obediência e paz”, e fazer com que “suas leis fossem mais facilmente aceitas” (Hobbes, 1983, p. 70). Talvez esta seja uma das passagens mais importantes do *Leviatã* de Hobbes. Isto porque nela se percebe que o monopólio da crença é indispensável à arte de governar o povo, e como o governante deve tirar partido da tendência do gênero humano à irracionalidade da crença nos poderes invisíveis (Hobbes, 1983, p. 263).

### 3.3. Miséria cognitiva e crença

#### 3.3.1. Breves observações sobre a Reforma protestante

A Reforma protestante é um dos eventos históricos mais importantes para compreensão da formação do Estado moderno. Em conformidade com Hobbes, que viveu o terror da guerra civil-religiosa de seu tempo, a principal causa das guerras confessionais teria como origem a destruição da unidade da Igreja romana, ocorrida no século XVI. A representação do estado de natureza do homem era proveniente dos conflitos resultantes da pluralização de crenças religiosas privadas que não possuíam amparo externo. Hobbes, no *Leviatã*, de maneira jamais vista em toda a sua obra, fez de suas ideias uma verdadeira arma política contra qualquer tipo de autoridade espiritual que se arrogasse o direito de intervir na esfera das decisões jurídicas e políticas de domínios temporais. Para o autor era indiferente se a autoridade fosse proveniente da Igreja romana ou presbiteriana, ou qualquer outra Igreja protestante. Hobbes sabia como ninguém que líderes espirituais controlavam, melhor do que líderes temporais, as paixões dos homens, cujo traço primordial residiria na natureza cognitiva falível, calcada no medo e no amor pelo ininteligível.

A Reforma protestante, também definida como renúncia de certas Igrejas ao poder universal do Papa (Hobbes, 1983, p. 398), ao dar cabo ao monopólio da interpretação das Escrituras Sagradas, e, portanto, estender sua interpretação a todos, espalhou o “veneno das doutrinas sediciosas” que contribuem com “as doenças de um Estado”. A livre interpretação da Bíblia<sup>8</sup> transformou o mundo,

---

8. Hobbes, no livro *Behemoth*, narra, detalhadamente, os fatos que desencadearam o caos da guerra civil-religiosa ocorrida na Inglaterra de 1640 a 1660. Irreverente, Hobbes desferia duras críticas às Igrejas Romana, Presbiteriana, Anglicana, Puritana, enfim, a todas as seitas e formas de crença que julgasse sediciosas, isto é, que pudessem exortar à desobediência e tumultuar a ordem interna de domínios temporais. Para ele, uma das principais causas dos conflitos religiosos de seu tempo era justamente a livre interpretação da Bíblia promovida pela Reforma. A tradução das Escrituras Sagradas para língua vernácula permitia a cada um falar com Deus e, consequentemente, transformava os homens em juízes para decidir acerca do bem e do mal. Hobbes sustenta que após a tradução da Bíblia para o inglês até mesmo a obediência devida às autoridades das Igrejas protestantes fora perdida. Conforme o autor “porque, depois de traduzir a Bíblia para o inglês, todo homem, mais ainda, todo menino e menina que sabia ler em inglês pensava falar com Deus Todo-Poderoso e entender o que Ele dizia, isso se, à medida de um certo número de capítulos das Escrituras por dia as lera uma ou duas vezes do começo ao fim. E desse modo foram renegadas a reverência e a obediência devidas à Igreja protestante daqui e aos seus bispos e pastores de então, pois todo homem se tornou juiz da religião e intérprete das Escrituras para si próprio” (Hobbes, 2001, p. 55). No *Behemoth*, Hobbes também proclama que a licença para interpretar livremente a Bíblia provocou a aparição de inúmeras seitas responsáveis pelo início dos distúrbios no interior do Estado inglês. Denuncia: “reconheço que essa licença para interpretar as Escrituras foi a origem das inúmeras seitas, as quais, tendo-se mantido ocultas até o início do reinado do falecido rei, então se revelaram para provocar distúrbios na república” (Hobbes, 2001, p. 55).

fragmentou os homens e seu mundo real. Agora “todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações” (1983, p. 193). O ato de o sujeito interpretar livremente<sup>9</sup> os desígnios de Deus não somente o projeta dentro de si próprio, individualizando-o, como também o torna “juiz das boas e más ações”, elevando-o acima de qualquer lei civil. Ora, a descrição de tal homem individualizado, que toma como medida de suas ações seu mundo interior, sua consciência, sua crença, agindo em relação aos outros sem “um poder comum capaz de manter a todos em respeito”<sup>10</sup>, é idêntica à forma pela qual Hobbes retrata o estado de natureza em que vive a humanidade (1983, p. 75). O próprio autor, ao se insurgir contra a doutrina que eleva o juízo privado acima das leis civis de um Estado, declara que

isto é verdade na condição de simples natureza, quando não existem leis civis, e também sob governo civil nos casos que não são determinados pela Lei. Mas não sendo assim é evidente que a medida das boas e más ações é lei civil, e o juiz o legislador, que é sempre representativo do Estado. Partindo desta falsa doutrina, os homens adquirem a tendência para debater consigo próprios e discutir as ordens do Estado, e mais tarde para desobedecê-las conforme acharem conveniente em seus juízos particulares. Pelo que o Estado é perturbado enfraquecido. (1983, p. 193)

Cumpre esclarecer que a Reforma protestante foi a principal causa das guerras confessionais que assolaram a Europa, durante os séculos XVI e XVII. A cisão do cristianismo ocidental solapou a ordem tradicional, individualizou o homem, pluralizou as concepções de mundo, disseminou a desconfiança, promoveu violentos combates entre as Igrejas e perseguições entre fiéis. As disputas entre autoridades espirituais de distintas Igrejas e seitas criavam um oceano de incertezas nos domínios seculares. Por outro lado, a divisão da Igreja romana esmoreceu a quase inabalável autoridade papista, o que possibilitou a alguns líderes seculares usurpar a autoridade eclesiástica de determinar em seus domínios qual seria a religião oficial do reino, exatamente de acordo com o princípio secularizante *cujus regio, ejus religio* (a religião é de quem é região), porque

---

9. No *Behemoth*, cuja narrativa é estruturada por Hobbes em forma de diálogo entre um mestre e seu pupilo, discute-se, a partir de uma abordagem histórica, a licença concedida aos súditos para interpretar livremente a Bíblia. Ao discutir a finalidade da licença, o pupilo indaga ao seu mestre “que outra finalidade poderia ter ao recomendar-me a Bíblia, se não pretendia que dela eu fizesse a regra de minhas ações?” (Hobbes, 2001, p. 22).

10. Importante salientar que a despeito de elogios à tradução do *Leviatã* para o português, realizada por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza Silva (Ed. Abril, 1983), observa Janine em nota referente a sua apresentação à obra *Do cidadão* (Hobbes, 1998, p. 351) que Hobbes não menciona “um poder comum capaz de manter a todos em respeito”, mas, sim, “um poder comum capaz de manter a todos em reverente temor” (Janine, 1999, p. 34).



“quem não tem reino não pode fazer leis (1983, p. 309). Portanto, quem não tem reino não pode ordenar a conduta humana e tampouco deter o monopólio acerca das crenças dos súditos.

### 3.3.2. O homem e a religião

Nesta parte do trabalho importa examinar o conceito de homem elaborado por Hobbes e relacioná-lo com a sua definição de religião. Como se viu tal concepção antropológica não pode ser dissociada da guerra civil-religiosa que acometia a Europa do século XVI e XVII. Todavia, pretende-se mostrar como, para o autor inglês, a faculdade intelectual da espécie humana é marcada pela limitação cognitiva que desencadeia a irracionalidade das crenças religiosas. É justamente a limitação dos sentidos, da imaginação, da memória, das paixões que cria uma inexorável dependência da religião e, portanto, de uma autoridade representativa do Estado que possa controlar suas crenças externas. A irracionalidade da crença exige um limite exterior imposto por uma autoridade soberana capaz de manter os homens em reverente temor. A crença proveniente do foro íntimo deve ser destituída de repercussão política para reinar a proteção em troca de obediência.

A despeito de Hobbes acentuar a limitação cognitiva como marca indelével de sua antropologia, ressalta que se o homem é a “mais excelente obra da natureza”, não seria de admirar que não só seja capaz de imitá-la, como também, mediante a arte<sup>11</sup>, de criar, a partir da natureza, outro homem: um homem artificial, cuja estatura e força ultrapassem as de muitos homens naturais (1983, p. 5). Mas qual seria a intenção desse homem? Por que estaria querendo ampliar, artificialmente, sua estatura e força? Intentaria se proteger? De quem?

Para responder a tal indagação deve-se conhecer o homem natural. E se porventura se deseja conhecer o homem artificial, também denominado animal artificial, máquina, corpo político, *Civitas*, Estado ou Leviatã, deve-se a *fortiori* voltar as atenções para seu elemento constitutivo, isto é, o seu artífice: o homem natural.

Não obstante Hobbes qualifique o homem como “criatura racional” e o considere, como se disse, “a mais excelente obra da natureza”, o autor elabora uma verdadeira teoria sobre a falibilidade humana. Ao elevar a percepção sensorial à categoria de ponto de partida indiscutível de sua investigação, descreve o mun-

---

11. Hobbes expõe sua definição de arte como tudo aquilo que não é dado por natureza ou posto por Deus. Arte é produto da vontade humana e, portanto, diferencia-se de milagres, pois o que é forjado pelo engenho humano é passível de conhecimento. Ao comparar arte e milagre, comenta o autor que “há muitas obras raras produzidas pela arte do homem, mas quando sabemos que foram feitas, não as consideramos milagres, pois não são forjadas imediatamente pelas mãos de Deus, e sim através da mediação do engenho humano” (Hobbes, 1983, p. 260).

do mental humano como um complexo mecanismo de causa e efeito, de forças resultantes da conjugação de matéria e movimento. A partir daí, revela o funcionamento da imaginação, da memória, do intelecto, do raciocínio, da vontade, das paixões, dos valores do bem e do mal, enfim, lança mão de um rigoroso método introspectivo para conscientizar o homem de sua própria fragilidade, de sua condição natural de miséria cognitiva. Sua finalidade não consiste em atemorizar o homem diante de sua própria natureza. Ao contrário, ao profetizar “que a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas do homem” e convidar cada homem a adotar o lema “*nosce te ipsum*, lê-te a ti mesmo”, tem o intuito de demonstrar “que quem quer que olhe para dentro de si mesmo” perceberá mediante esse caminho “quais são os pensamentos e paixões de todos outros homens em situações idênticas” (1983, p. 6). Através da demonstração do poder da introspecção e, portanto, do conhecimento da natureza humana, isto é, conhecimento da semelhança entre pensamentos e paixões de distintos homens, será fácil reconhecer um denominador comum: o medo, e a necessidade de fundar um corpo político para reduzi-lo.

Aproximando-se de uma tradição cética<sup>12</sup> de pensamento, Hobbes partiu da dúvida para perscrutar o homem. Conclui que o estudo dos princípios e causas dos pensamentos e aparências diversas manifestados na mente humana teria de começar com a sensação. “Este é seu ponto de partida, não porque não há engano ou desonestidade na afirmação dos sentidos, mas o fato de sentirmos lhe parece a única coisa com a qual podemos estar inequivocamente certos” (Oakeshott, 1946, p. XXII).

O ser humano é, antes de qualquer coisa, uma criatura dotada de sentidos: visão, audição, olfato, paladar e tato. Não há nenhum pensamento ou representação de algo que não se tenha originado nos órgãos dos sentidos em virtude de uma pressão exercida por um objeto ou resultante do “acidente de um corpo exterior a nós” (1983, p. 9). Em outras palavras, a pressão exercida no órgão dos sentidos por um corpo exterior produz no mundo mental humano pensamentos, representações, ou “aparências diversas”. Conforme Hobbes, “a origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos)” (1983, p. 9).

---

12. Oakeshott, ao perscrutar as raízes do racionalismo de Hobbes, as situa no ceticismo proveniente da fase final da tradição do pensamento escolástico. Ao contrário de autores como Spinoza e Descartes, Hobbes não pertenceria a uma tradição “platônico-cristã”. Segundo o autor, “ele não se refere normalmente à razão, à divina iluminação do intelecto que une o homem a Deus: ele se refere ao raciocínio. Ele não está menos persuadido da falibilidade e limitação da razão do que o próprio Montaigne” (Oakeshott, 1946, p. XXVII). Como se verá, a razão para Hobbes não desvela essências, pois consiste em mero cálculo, isto é, adequação de meios para fins.

Hobbes vai mais longe. Desvela no desconhecido mundo interior do corpo humano um mecanismo de reação, isto é, uma resposta dada pelos órgãos internos ao corpo externo que os pressionou. O corpo externo, que nada mais é do que matéria em movimento, ao entrar em contato e, conseqüentemente, pressionar um órgão interior de uma criatura viva, causa uma alteração no movimento desse órgão que, por sua vez, causa uma alteração no movimento dos nervos. A movimentação dos nervos “e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior” (1983, p. 9). Observe-se que a resistência ou contrapressão do coração ou, então, a reação do coração à pressão causada por aquele corpo exterior em movimento também é definida como um esforço do coração para se transmitir. Em virtude de tal esforço do órgão interior ser feito para fora em reação à força realizada para dentro, tem-se a impressão ou ilusão de que alguma coisa está acontecendo do lado de fora, ou “que parece ser de algum modo exterior”. Ora, é justamente esta ilusão ou impressão que se denomina sensação. O jogo de ação e reação, de pressão e contrapressão ocasionado pelos corpos em movimento dentro do organismo fornece a impressão de que algo acontece do lado de fora do organismo. Hobbes, ao comentar os “movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos”, diz que “sua aparência para nós é ilusão, quer quando estamos acordados quer quando estamos dormindo” (1983, p. 9). É imprescindível levar em consideração que “para Hobbes, consciência é mera aparência. O que se passa no interior do corpo é real; o que chamamos de experiências mentais são simples aparências de movimentos corpóreos. Experiências mentais ou conscientes não são de modo algum reais. O que é real é a matéria corpórea em movimento” (Raphael, 1978, p. 24).

No que respeita a passagem acima citada é bom, de antemão, frisar que, a despeito de Hobbes esforçar-se para conectar a física à psicologia e procurar desnudar, de um ponto de vista estritamente racional, um mundo mecânico ininteligível à faculdade sensorial, o autor, como se verá adiante, sabe muito bem das limitações do conhecimento científico, independentemente do âmbito da vida em que seja aplicado. Ainda em relação à citação acima, cumpre dizer que atribuir a Hobbes o entendimento de que o real é o ininteligível<sup>13</sup>, isto é, o “real é a matéria em movimento”, é verdade na medida em que se sabe qual é a tarefa da filosofia para o autor. Hobbes acredita que a tarefa da filosofia é representar

13. Observa Hobbes que “embora os homens sem instrução não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem” (1983, p. 32).

o mundo no espelho da razão. A imagem do mundo projetada nesse espelho é a de um mundo de causa e efeito. A função da razão consiste em determinar o alcance e limite da investigação filosófica (Oakeshott, 1946, p. X). Porém, a razão somente logrará êxito em seu papel se o mundo for concebido como causa e efeito, matéria e movimento, ação e reação, pressão e contrapressão. Ora, então para Hobbes o mundo é uma máquina? Se porventura se deseja explicar um efeito basta buscar sua causa imediata, ou então para saber o resultado de uma causa procura-se o efeito imediato? Não. Hobbes não era ingênuo,<sup>14</sup> sabia da existência de distintas concepções de mundo, repletas de coisas que, por definição, não poderiam ser submetidas a uma relação de causalidade. Como poderia uma filosofia da causalidade explicar um ser ubíquo como Deus<sup>15</sup>? O mundo vindouro? Um mundo de tênues corpos aéreos, belzebu, fantasmas, ninfas, ídolos, hereges? Como se poderiam extrair consequências de coisas infinitas, coisas eternas, causas últimas, coisas vindouras, enfim, como conhecer, racionalmente, coisas que somente podem ser conhecidas mediante a divina graça ou revelação? Atente-se para o fato de Hobbes não negar a existência de tais coisas, mas sua racionalidade (Oakeshott, 1946, p. XX). É inequívoco que o autor sabia da existência de milagres, profecias, deuses, demônios, religiões, superstições, porém tais coisas eram peculiares à natureza humana, e só existiam devido às paixões dos homens. Como iluminar o reino das trevas em que vivia a fanática turba insana de seu tempo e demonstrar a supremacia da autoridade temporal e em relação à autoridade espiritual? Para responder à indagação insta fazer o homem conhecer a si próprio, e a partir daí será mais fácil para Hobbes propor seu projeto político que não salva vidas no Céu, mas prolonga a vida, não só do

---

14. Observa Oakeshott, que Hobbes “não diz que o mundo natural é uma máquina, ele diz que somente o mundo racional é análogo a uma máquina” (Oakeshott, 1946, p. XX). Isto quer dizer que se o mundo é concebido de um ponto vista racional, não há espaço para teologia, ou qualquer outra área do saber que não se atenha à noção de causalidade. A despeito de Hobbes ser influenciado pela escolástica, o autor procura secularizar a filosofia, separando-a dos interesses da teologia.

15. A filosofia, concebida por Hobbes como sinônimo de ciência, consiste no conhecimento das consequências. A razão, compreendida como cálculo, é a ferramenta mediante a qual se podem somar consequências. Todavia, tais instrumentos estão longe de nos ensinar alguma coisa, não somente sobre a natureza de Deus, mas sobre a nossa também. Relata Hobbes que “a discussão sobre a natureza de Deus é contrária à sua honra, pois se supõe que neste reino natural de Deus não existe nenhuma outra maneira de conhecer qualquer coisa sobre a natureza, exceto pela razão natural, isto é, pelos princípios da ciência natural, a qual está tão longe de nos ensinar alguma coisa sobre a natureza de Deus como de nos ensinar nossa própria natureza, ou natureza do mais ínfimo ser vivo”. O agnosticismo do autor se revela mais intensamente ao ressaltar que “nos atributos que damos a Deus não devemos considerar a verdade filosófica, mas a significação da intenção piedosa de lhe prestarmos a maior honra de que somos capazes” (1983, p. 216). Hobbes parece dizer que os atributos que damos a Deus são produto das paixões humanas e, portanto inescrutáveis.

homem natural, mas também do homem artificial na Terra<sup>16</sup>. Deve-se, portanto, voltar as atenções para a antropologia elaborada por Hobbes, para em seguida compreender como deve ser a ordem jurídico-política de uma comunidade proposta pelo autor.

Outra faculdade com a qual se pode contar é a imaginação, que “nada mais é portanto senão uma sensação diminuída, e encontra-se nos homens, tal como em muitos seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertados” (1983, p. 11). A imaginação consiste, portanto, no poder ou capacidade de recordar ou representar na mente sensações de vestígios passados. Expressar o que é evanescente, isto é, transmitir uma sensação remota, antiga, chama-se memória. Memória e imaginação são a mesma coisa. “Muita memória ou a memória de muitas coisas, chama-se experiência” (1983, p. 12).

A despeito de sua dependência dos sentidos, a imaginação consiste numa faculdade capaz de compor, ao mesmo tempo, sensações sentidas em momentos diversos, portanto pode-se imaginar o que nunca antes fora visto, “como quando a partir da visão de um homem em determinado momento, e de um cavalo em outro momento, concebemos em nosso espírito um centauro”. Repare-se que a imaginação composta pode levar a “uma verdadeira ficção do espírito” (1983, p. 12).

A imaginação de quem quer que esteja dormindo chama-se sonho. E aí pode ocorrer uma confusão, pois é muito difícil estabelecer uma distinção entre sonho e sensação. Hobbes, por exemplo, ao estar acordado sabe que não está dormindo, mas quando está dormindo se julga acordado. “No que me diz respeito (...) acordado observo muitas vezes o absurdo dos sonhos, mas nunca sonho com absurdo dos meus pensamentos despertados, contento-me com saber que, estando desperto não sonho, muito embora, quando sonho, me julgue acordado” (1983, p. 13).

Observe-se que através do poder da introspecção Hobbes vai instilando no seu leitor uma inquietude, uma incerteza quanto à sua capacidade cognitiva, quanto às suas crenças. O poder da imaginação leva à mente vestígios de sensações passadas, vestidas sob a forma de experiência – que nada mais é do que a memória de muitas coisas – quando, na verdade, torna-se difícil saber o que se experimentou ou vivenciou. Pode ser um sonho, uma ilusão, uma visão fantástica, ou até mesmo uma cadeia de sensações diminuídas (ou então recordação ou representação de fragmentos na mente) de fatos que realmente ocorreram no passado. Tal condição humana ou capacidade cognitiva pode traduzir-se numa

---

16. Observa o autor que “quanto à salvação geral, como ela se deve dar no Reino dos Céus, há uma grande dificuldade quanto ao lugar. Por um lado, enquanto se trata de um reino (que é uma situação organizada pelos homens, para sua perpétua segurança contra seus inimigos e as necessidades), parece que essa salvação deve-se dar na terra” (1983, p. 272).

verdadeira ignorância e “desta ignorância quanto à distinção entre os sonhos, e outras ilusões fortes, e a visão e a sensação, surgiu, no passado, a maior parte da religião dos gentios, os quais adoravam sátiros, faunos, ninfas, e outros seres semelhantes, e nos nossos dias a opinião que a gente grosseira tem das fadas, fantasmas e gnomos, e do poder das feitiçarias” (1983, p. 14).

Aqui se torna fundamental observar que, logo no início do *Leviatã*, Hobbes começa a inculcar o que considera o maior problema da condição natural da humanidade: o medo que deriva da crença nos poderes invisíveis. Vale observar que o autor elabora sua antropologia, sobretudo, com a finalidade de conscientizar os homens de sua condição de miséria cognitiva. Tal condição suscita nos homens a crença no ininteligível, nos poderes invisíveis, o que os conduz a um medo incomensurável. Por isso, o homem de Hobbes é uma presa fácil para qualquer tipo de charlatanismo, sobretudo o praticado por autoridades eclesiásticas, que para o autor não passam de impostores. Depois de tornar os homens cômicos de sua fragilidade cognitiva e de suas paixões hedonistas e concupiscentes, Hobbes poderá enfrentar a sede de poder político das autoridades espirituais e provar que para alcançar a paz deve-se conceder o monopólio da decisão política a uma autoridade temporal.

Embora Hobbes não mencione o termo secularização, é inequívoco como na primeira parte do *Leviatã*, na qual descreve o seu conceito de homem, já se poder sentir a força secularizante de suas ideias. Ao descrever a sensação, a imaginação e as paixões dos homens, o autor, entre outros propósitos, tem em vista desmistificar o conhecimento transmitido sobre o homem pelas escolas de filosofia das Universidades da Cristandade. No final do primeiro capítulo, após expor sua teoria sobre as sensações – como se viu: o poder receptivo dos cinco sentidos através do qual se origina qualquer pensamento ou representação no mundo mental – denuncia que “as escolas de filosofia, em todas as Universidades da cristandade, baseadas em certos textos de Aristóteles, ensinam outra doutrina” (1983, p. 10). Acusa as universidades da cristandade de ensinar falsas doutrinas relativas à origem do conhecimento produzido no cérebro humano ou, em outras palavras, à causa do entendimento dos homens. Ao invés de ensinarem que a causa do entendimento ou da faculdade de imaginar reside na pressão dos órgãos dos sentidos produzida por um corpo exterior, professam que o corpo exterior possui em si um “ser inteligível” que nos possibilita entender. Conforme o autor, “no que se refere à causa do entendimento, dizem que a coisa compreendida emite uma *species* inteligível, isto é um ser inteligível, o qual entrando no entendimento nos faz entender” (1983, p. 10).

Hobbes sabia melhor que ninguém que a Igreja romana, por meio da instituição das primeiras Universidades<sup>17</sup> da Europa, usou ideias como armas para ampliar seu poder de intervenção nas decisões políticas de governantes temporais. Distinções, palavras ambíguas, palavras destituídas de significado, silogismos e dilemas foram forjados através da cristianização de elementos da filosofia pagã para incentivar o medo nos homens através de inúmeras explicações falsas, entre elas a que trata da formação do entendimento humano. Para Hobbes, ensinamentos deturpados, falsos presságios retirados de sonhos, conceitos ininteligíveis, entre outras coisas, serviam para que as pessoas com sede de poder se aproveitassem da crença de pessoas simples e promovessem a desobediência civil. O *Leviatã* transmite ao leitor a sensação de uma dura batalha que Hobbes trava, do começo ao fim do livro, para desbaratar a autoridade de papas, bispos, pastores, arcebispos, frades, monges, enfim, qualquer espécie de embusteiro que incentiva o medo e a sedição, porque “se desaparecesse esse temor supersticioso dos espíritos, e com ele os falsos prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas dele decorrentes, graças às quais pessoas ambiciosas e astutas abusam da credulidade de gente simples, os homens estariam muito mais bem preparados do que agora para obediência civil” (1983, p. 14). Obstinado, Hobbes, ao longo de todas as quatro partes do *Leviatã*, procura minar o poder de autoridades tradicionais que se aproveitam da credulidade da grande maioria dos homens para lograr cada vez mais poder. Hobbes, preocupado em redefinir o papel das Universidades da cristandade no interior do tipo de Estado secular que propõe, critica em inúmeras passagens do *Leviatã* o uso que se fazia das Universidades, porém, em tom retórico, chega a afirmar que: “não digo isto para criticar o uso das Universidades, mas porque devendo mais adiante falar em seu papel no Estado, tenho de mostrar, em todas ocasiões que isso vier a propósito, que devem nelas ser corrigidas, entre as quais temos de incluir a frequência do discurso destituído de significado” (1983, p. 10). E, mais adiante, discorre sobre a finalidade precípua do uso que se fazia da Universidade e revela, precisamente, a relação de sua antropologia com teólogos formados pelas Universidades. Relata que a maior parte da humanidade é composta de homens hedonistas e concupiscentes, “aqueles cuja frivolidade ou preguiça leva

---

17. Ensina Hobbes que, entre o tempo do Imperador Carlos o Grande e Eduardo Terceiro da Inglaterra (1327-1377), a Igreja romana quis transformar a religião numa arte e desse modo garantir a manutenção de todas as suas ordens através das disputas, não somente a partir das Escrituras Sagradas, mas também da filosofia de Aristóteles, tanto a natural quanto a moral. De acordo com o autor “foi com esse fim que o papa exortou o dito imperador a erguer escolas de todas as espécies de letras, iniciando, assim, a instituição das Universidades, porquanto não tardou que estas se estabelecessem em Paris e Oxford” (Hobbes, 2001, p. 49).

a procurar os prazeres sensuais”. Tais homens, afastados da meditação profunda, *conditio sine qua non* para o aprendizado da verdade e, consequentemente, do conhecimento das ciências e questões relativas à justiça natural, são como presas para aves de rapina. O resultado é que a maioria dos homens recebe “as noções de seus deveres principalmente dos teólogos no púlpito”. E, preocupado com instrução do povo, denuncia Hobbes que

os teólogos, e outros que fazem ostentação de erudição tiram seu conhecimento das Universidades e das Escolas de leis, ou de livros que foram publicados por homens eminentes nessas Escolas e Universidades. É, portanto, manifesto que a instrução do povo depende totalmente de um adequado ensino da juventude nas Universidades. Mas (podem alguns dizer) não são as Universidades da Inglaterra já suficientemente eruditas para fazer isso? Ou será que quer tentar ensinar as Universidades? Perguntas difíceis. (1983, p. 204)

Hobbes responde somente à primeira pergunta e, ao fazê-lo, retrata uma das formas utilizadas pelo poder espiritual para enfrentar o poder secular. Relata o autor que

até por volta dos últimos anos do reinado de Henrique VIII, o poder do Papa se erguia sempre contra o poder do Estado, principalmente através da Universidade, e que as doutrinas defendidas por tantos pregadores contra o soberano poder do rei e por tantos legistas e outros que ali tinham recebido sua educação, constituem um argumento suficiente de que, muito embora as Universidades não fossem as autoras daquelas falsas doutrinas, contudo não souberam semear a verdade. Pois no meio de tantas opiniões contraditórias, o mais certo é que não tenham sido suficientemente instruídas, e não é de causar espanto se ainda conservam aquele sutil licor com que primeiro foram temperadas contra a autoridade civil. (1983, p. 204-205)

No que foi dito a respeito da Universidade deve-se esclarecer que, embora Hobbes ressalte em sua antropologia a miséria cognitiva e as aversões e desejos sem limites, o autor acredita ser possível educar os homens, pois “o espírito da gente vulgar, a menos que esteja marcado por uma dependência em relação aos poderosos, ou desvairado com as opiniões de seus doutores, é como papel limpo, pronto para receber o que quer que seja que a autoridade pública queira nele imprimir” (1983, p. 201). Portanto, de acordo com Hobbes, cumpre instruir o povo sobre os direitos essenciais da soberania do Estado, o que diminui as chances de rebelião e contribui para a segurança do homem artificial e, consequentemente, do homem natural.



Por fim, importa dizer que através da introspecção Hobbes quer mostrar aos homens que em razão de sua miséria cognitiva, tendência à credulidade nos poderes invisíveis e sua condição sujeita aos apetites e paixões irregulares, deve-se mediante a arte criar um homem artificial, cuja força ultrapasse a de muitos homens naturais para garantir sua segurança, não apenas contra o inimigo comum, mas também contra suas próprias paixões hedonistas e concupiscentes. O homem de Hobbes é acima de tudo um ser crente e fanático capaz de se destruir com suas próprias paixões. A fim de que o homem não se fira com seus próprios apetites e aversões insta que se constitua um Estado de poder absoluto para a proteção de cada um e de todos os homens. Hume concordaria com Hobbes que “em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão” (1983, p. 115). Daí a necessidade de fundar um Estado capaz de controlar as paixões e crenças desse homem, cuja condição natural é dominada pelas fantasias de seu mundo mental imaginário.

### 3.4. O Leviatã e o seu significado simbólico

Por que teria o autor do “homem artificial” escolhido como título de sua obra uma citação ou ilustração carregada de força colossal e de sentido enigmático? O que estaria por trás de uma imagem que até hoje suscita dúvidas e dificuldades para melhor compreensão das ideias do autor?

Carl Schmitt, autor do livro *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, publicado em 1938 na Alemanha, realiza minuciosa investigação acerca do significado do símbolo, procede a uma verdadeira abordagem mitológica, na qual busca decifrar o significado do símbolo político selecionado por Hobbes como título e ilustração da primeira edição inglesa da capa de cobre de sua obra mais conhecida.

Seria oportuno examinar o significado do símbolo político representado pelo Leviatã seguindo em alguns pontos a abordagem de Carl Schmitt no livro acima mencionado. Percorro, daqui em diante, alguns pontos do trabalho de Schmitt<sup>18</sup>, pois é um dos raros estudos que não relega à dimensão mítica e re-

---

18. Assim como Hobbes, Carl Schmitt também pertence à categoria dos autores “malditos”. Há quem diga que ele é o Thomas Hobbes do século XX que ingressou no Partido Nazista em 1933 com a ambição de tornar-se o principal jurista e filósofo político do terceiro *Reich*. Todavia, em face do seu passado antinazista, seus laços de amizade com judeus e marxistas e seu desprezo pelas teorias racistas, Schmitt foi severamente atacado pelo SS em 1936 e advertido a não posar de pensador Nacional Socialista (Schwab, 1996, p. introdução). Da mesma forma que Hobbes, o autor permaneceu por muito tempo no mais profundo ostracismo. Todavia, no que respeita à peculiaridade de seu livro sobre o *Leviatã* destaca-se que “a originalidade do empreendimento de Schmitt reside em ter querido descobrir, através de uma investigação da simbologia cristã e judaica e de uma análise textual da obra de Hobbes, o significado que tem o símbolo do Leviatã na doutrina do Estado daquele que passou à história com o nome de ‘profeta do Leviatã’” (Bobbio, 1991, p. 193).

ligiosa do *Leviatã* – sem a qual não se compreende o conceito de secularização de Hobbes – ao plano do esquecimento. Investigar a origem e a maneira como aparece o *Leviatã* associado à teoria política de Hobbes consiste na finalidade desta parte do capítulo.

### 3.4.1 O *Leviatã* e o seu significado bíblico

O uso de símbolos, imagens, metáforas, insígnias, brasões, entre uma série de outras representações, não é novidade nas ilustrações ou citações de teorias políticas (1983, p. 57-58). “Na longa história das teorias políticas, uma história excessivamente próspera em imagens e símbolos coloridos, ícones e ídolos, paradigmas e fantasmas, emblemas e alegorias, o *Leviatã* é a mais forte e poderosa imagem. Ela fragmenta a estrutura de toda teoria concebível ou constructo” (Schmitt, 1996, p. 5). A ideia de um *corpus* ou da unidade de uma entidade política foi frequentemente representada à guisa de um “grande animal” ou de um “grande homem”. Platão, em *A República*, livro IX, ao discorrer, através dos diálogos entre Sócrates e Glauco, sobre as paixões brutais que acometem os homens e a multidão, impedindo-os de se orientarem através de leis ou por meio da sabedoria e da razão, formula uma imagem. “Imagem pouco mais ou menos semelhante à daqueles seres de que falam as antigas tradições, tais como a Quimera, Cila, Cérbero, afinal toda essa multidão de monstros que a fábula figura compostos de muitas naturezas diferentes” (Platão, 1959, p. 402). Antes de se dar cabo à descrição acima citada é relevante frisar como no âmbito das ideias políticas é recorrente o tema das paixões<sup>19</sup> que, dominando os homens, enfraquecem a razão, levando-os a disputar “entre si o gozo destes prazeres, voltam as armas uns contra os outros<sup>20</sup>, entrebatendo-se aos murros e coices, com unhas e cascos, e acabam matando-se, sem chegarem nunca a saciar-se (...)” (Platão, 1959, p. 398).

---

19. Platão, após narrar as três partes da alma a que correspondem três espécies de prazeres próprios de cada uma – “uma destas partes é a razão, órgão dos conhecimentos humanos, a segunda é o apetite irascível; a terceira (...) chamo-la apetite concupiscente, pela violência dos desejos que nos impelem a comer e a beber, aos prazeres do amor e outros deleites sensuais; e também dizemo-la avarenta, porquanto é o dinheiro o meio mais eficaz de satisfazer a todas estas variedades de desejos” – define o significado de paixão, “um desejo imoderado de ganho” (Platão, 1959, p. 388). Afirmando que a razão não está suficientemente presente para resistir às paixões, Hobbes diz que “quanto às paixões do ódio, da concupiscência, da ambição e da cobiça, é tão óbvio os crimes que são capazes de produzir (...)” (Hobbes, 1983, p. 179).

20. Hobbes, no capítulo XIII primeira parte do *Leviatã*, ao discorrer sobre a condição natural do homem, afirma “que se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite) se esforçam por se destruir ou subjugar um ao outro” (Hobbes 1983, p. 75).

Prosseguindo na descrição da imagem de Platão,<sup>21</sup> observa-se que ela consiste num monstro com várias cabeças, umas de animais domesticados, outras de bestas feras. Depois deve-se formar a imagem de um leão e de um homem, cada qual à parte e com enorme desproporção entre o monstro e o leão, entre o leão e o homem. Essas três imagens devem estar unidas de maneira que se componham num só todo. Por fim, deve se envolver esse composto “com o exterior de um único ser, de um homem, por exemplo, de sorte que o observador, que não possa ver interiormente e tenha de julgar pelo envoltório, o tome por uma só entidade, por um homem enfim” (Platão, 1959, p. 402).

A elaboração da referida imagem tem como finalidade responder a Trásimaco, sofista e interlocutor de Sócrates no livro I da República. Nesse diálogo, Trásimaco expõe a doutrina de que “a justiça é simplesmente o interesse do mais forte” (1959, p. 28). A imagem trata de mostrar que a justiça como interesse do mais forte equivaleria a dizer

que é vantajoso alimentar com cuidado a esse monstro de muitas cabeças e ao leão, fortalecê-los, enfraquecendo ao mesmo tempo o homem, a ponto de fazê-lo morrer de fome, de sorte que fique à mercê de outros dois, que o arrastarão por força aonde queiram. Não equivaleria isto a afirmar que, em vez de acostumá-los a viver juntos e em perfeito acordo, é preferível deixar que estes animais se entreatam, se mordam, se devorem uns aos outros? (Platão, 1959, p. 403)

Percebe-se que, através dos dizeres de Sócrates, Platão rechaça a doutrina de Trásimaco, pois entende que a justiça como interesse do mais forte é irracional, e, portanto, injusta. Quem proclama a injustiça incorre num erro (1959, p. 403). Não obstante, diz que uma República justa só existe como modelo, e se essa existir é certo que somente o sábio ou o filósofo consentirá em governá-la (1959, p. 407).

---

21. Embora Hobbes tenha infligido duras críticas “à vã e errônea filosofia dos gregos, especialmente a de Aristóteles” (Hobbes, 1983, p. 354), na quarta parte do *Leviatã*, intitulada *Do Reino das Trevas*, o autor elogia a geometria e profere: “Platão, que foi o melhor filósofo dos gregos, proibiu a entrada de sua escola a todos aqueles que não fossem já de algum modo geômetras” (Hobbes, 1983, p. 386). Leo Strauss, ao comparar as influências de Platão e Aristóteles na doutrina do autor inglês, salienta que Hobbes, no final de seu período humanista, não tinha nenhuma objeção contra a visão tradicional de seu tempo em que se designava Aristóteles como o filósofo *par excellence*. Não obstante, mais tarde Hobbes considera Platão o melhor filósofo da Antiguidade clássica. Essa preferência por Platão se justificaria pela razão da sua filosofia ter como ponto de partida ideias, ao passo que a de Aristóteles partiria de palavras. Platão liberta-se de soletrar palavras, enquanto Aristóteles não consegue libertar-se. Platão estaria apto a elaborar uma filosofia política por evitar conclusões falaciosas acerca do “que é”, “do que foi”, “do que deveria ser” (Strauss, 1936, p. 139-141).

Carl Schmitt analisa, sucintamente, a imagem traçada por Platão e a reputa como o retrato de uma *Commonwealth* (República) representada por um “grande homem”, que poderia ser caracterizada, por exemplo, por uma multidão movida por emoções irracionais, uma criatura de muitas cabeças e muitas cores (Schmitt, 1996, p. 5).

O autor alemão considera que como símbolo de entidade política o Leviatã não seria apenas um *corpus*, ou algum tipo de animal, mas também uma imagem da Bíblia hebraica “vestida durante muitos séculos de um significado místico, teológico e cabalístico” (1996, p. 6). Para o autor, o Leviatã teria um sentido mítico de uma imagem secular da batalha (1996, p. 5).

No Velho Testamento a imagem do Leviatã é retratada pela primeira vez no Livro de Jó (3, 8). A descrição do Leviatã na referida passagem é breve. Uma nota explicativa revela uma primeira definição<sup>22</sup> do Leviatã: “monstro que se representa sob a forma de crocodilo, segundo a mitologia fenícia” (Bíblia Sagrada, 1957, p. 614). Não se deve perder de vista que nas diversas descrições do Leviatã no Velho Testamento ele é caracterizado sob diferentes formas, uma vez que se funde com outros animais.

O Livro de Jó (40, 41) aponta a imagem mais impressionante do Leviatã, descrevendo-o como o maior dos monstros aquáticos. No diálogo entre Deus e Jó, o primeiro procede a uma série de indagações que revelam as características do monstro, tais como

ninguém é bastante ousado para provocá-lo; quem o resistiria face a face? Quem pôde afrontá-lo e sair com vida debaixo de toda a extensão do céu? (...) Quem lhe abriu os dois batentes da goela, em que seus dentes fazem reinar o terror? (...) Quando se levanta, tremem as ondas do mar, as vagas do mar se afastam. Se uma espada o toca, ela não resiste, nem a lança, nem a azagaia, nem o dardo. O ferro para ele é palha, o bronze pau podre.

Ao lado do Leviatã, (Jó 40,10), aparece o Beemot, vigoroso e musculoso animal terrestre, “sua força reside nos rins e seu vigor no músculo do ventre. Levanta sua cauda como (um ramo) de cedro, os nervos de suas coxas são entrelaçados; seus ossos são tubos de bronze, sua estrutura é feita de barras de ferro”.

---

22. Segundo outra definição, o Leviatã, em hebreu *liwjathan*, animal que se enrosca, seria o monstro do caos, na mitologia fenícia, identificado na Bíblia como um animal aquático ou réptil (*Dicionário Aurélio*, 1986). Há outro verbete que o descreve como monstro aquático comumente simbolizando o mal no Velho Testamento e na literatura cristã (*Webster's Third New International Dictionary*, 1986).

A origem histórico-mitológica de tais animais descritos na Bíblia é uma questão um tanto obscura. Ambos animais têm sido associados a algumas sagas, o Leviatã talvez esteja associado ao Tiamat, uma divindade da saga da Babilônia. O que interessa, no entanto, é não se ater às diferentes opiniões a respeito desses animais que aparecem na Bíblia hebreia, uma vez que os historiadores e teólogos da Bíblia não os relacionam ao mito político ao qual Hobbes se refere (1996, p. 6).

Não obstante as diferentes interpretações, o Leviatã aparece na Bíblia sob a forma do maior dos animais aquáticos, como um crocodilo ou então na forma de um enorme peixe, uma baleia. O Beemot, como animal terrestre, representado sob a forma de um hipopótamo.<sup>23</sup>

Interessa, nesta parte do trabalho, mostrar as interpretações de ordem teológico-cristã e judaico-cabalística que foram feitas ao longo da História para em seguida mostrar de que forma o mito do Leviatã assume a natureza de um símbolo político de batalha.

Uma das dificuldades com a qual se depara nas passagens da Bíblia hebreia ocorre em virtude de a imagem do Leviatã se fundir com a de outros animais. Sua aparição também se revela sob forma de dragão ou serpente. Em Isaías (27,1) Deus mata o monstro do mar: “naquele dia o Senhor ferirá, com sua espada pesada, grande e forte, Leviatã, o dragão fugaz, Leviatã, o dragão tortuoso; e matará o monstro que está no mar”. Em todas as passagens investigadas no Velho Testamento o Leviatã aparece como monstro apocalíptico, representando as forças do mal. Em Salmos (73,14), proclamam-se as façanhas do Senhor: “quebrastes as cabeças de dragões. Quebrastes as cabeças do Leviatã. E as destes como pasto aos monstros do mar”. Observe-se que nesta passagem o Leviatã, crocodilo ou dragão, apresenta-se como símbolo do Egito vencido por Deus. Entende-se, também, o triunfo de Deus sobre os monstros mitológicos. Há outra passagem em que se torna patente o tom irascível com que Ezequiel (29,3-6) profetiza as palavras do Senhor contra o Faraó, rei do Egito:

é contra ti, Faraó, rei do Egito, que venho; crocodilo monstruoso [referência ao Leviatã], que estás deitado no meio dos teus Nilos. E que tu dizes: Meus Nilos são meus, sou eu que os fiz. Vou pôr freio em tuas mandíbulas, em tuas escamas prenderei os peixes do teus Nilos e tirarte-ei dos teus Nilos com todos os peixes de teus Nilos agarrados a tuas escamas. (Ezequiel 29,4)

---

23. Apesar de Schmitt dizer que o Beemot poderia ser um touro ou um elefante (1996, p. 6), a Bíblia Sagrada o define como hipopótamo (1957, p. 654).

Não só o Leviatã, mas também o Beemot eram poderosos símbolos do mundo pagão. As antigas civilizações do Egito, da Assíria, da Babilônia, entre outros povos pagãos prestavam culto a ambos animais. Não obstante, de acordo com as passagens citadas, depreende-se que as representações hebreias de tais animais revelam profunda hostilidade (1996, p. 8). Representavam verdadeiras forças do mal, forças do caos.

O conteúdo caótico, apocalíptico e perverso que assumem tais animais segundo Schmitt, demonstra a atitude dos judeus perante outros povos. Para o autor, é nas interpretações judaico-cabalísticas, caracterizadas pela imanente natureza esotérica, que é possível confrontar-se com o mito político que adquiriram esses animais (1996, p. 8). Na interpretação referida, o Leviatã representa os milhares de cabeças de gado espalhadas pelos morros “milhares de animais nos meus montes” (Salmo 49,10), que simbolizam os pagãos. A história do mundo é apresentada como uma batalha entre pagãos. “O Leviatã, simbolizando os poderes do mar, enfrenta o Beemot, representando poderes da terra. O último tenta dilacerar o Leviatã com seu chifre, enquanto o Leviatã cobre a boca e as narinas de Beemot com sua barbatana e o mata” (1996, p. 9). Essa imagem revela uma terra obstruída. À distância, judeus assistem aos povos do mundo matando-se uns aos outros. Considerando justo o ritual de carnificina e massacre, judeus comem as carnes dos corpos massacrados e delas se alimentam (1996, p. 9). A passagem da Bíblia que poderia ter dado margem a essa interpretação judaico-cabalística consiste naquela em que Deus faz referência aos milhares de animais espalhados pelos montes e diz que “se tivesse fome, não precisava dizer-te, porque minha é a terra e tudo que ela contém. Porventura preciso comer carne de touros, ou beber sangue de cabrito?” (Salmos 49, 13). Lembre-se que Beemot, nos dizeres de Schmitt, poderia ser retratado por um touro.

Em outra interpretação judaico-cabalística mencionada pelo autor alemão, Deus, para salvar o mundo da maldade e violência do Leviatã, corta o Leviatã macho e salga a carne do Leviatã fêmea para proporcionar às pessoas de bem uma festa no paraíso. “O que importa é que ambos, o Leviatã e o Beemot, tornam-se, nessas interpretações judaicas, mitos de batalha de grande estilo. Da perspectiva dos judeus, cada um é uma imagem da vitalidade e fertilidade pagã, o ‘grande Pan’ que os judeus odiavam e os seus sentimentos de superioridade transformaram em monstro” (1996, p. 9).

Nas prósperas interpretações teológicas e históricas, o Leviatã também representa uma força maligna. Confunde-se com dragão, serpente e pode até

simbolizar as várias formas de aparição do diabo<sup>24</sup>, incluindo o próprio Satã. O Beemot e o Leviatã, no bojo dessas interpretações, aproximam-se dos animais apocalípticos. Nas sagas e lendas também surgem mitos de batalha contra os dragões, “os matadores de dragões tais como Siegfried, São Miguel e São Jorge podem ter suas origens no Leviatã” (1996, p. 6-7).

É no início da Idade Média que surgem duas categorias principais de interpretação. A primeira seria a da mitologia judaica, feita pelos rabinos da cabala. Aliás, algumas dessas interpretações disponíveis já foram anteriormente expostas. A segunda categoria vem da simbologia cristã divulgada pelos padres da Igreja (1996, p. 7).

Conforme narra Carl Schmitt, a interpretação do Leviatã durante a Idade Média “foi governada pela teologia até o período da escolástica<sup>25</sup>”. Nessa interpretação o Leviatã se confunde com o diabo. O Leviatã, grande peixe diabólico, teria sido capturado por Deus. Por causa da morte de Cristo na cruz, o diabo perde a batalha para os homens. Enganado pela figura servil de Deus escondida na carne, o diabo tenta devorar o homem-Deus, mas é capturado pela cruz, como se esta fosse uma vara de pescar. Como doutrina teológica, esta concepção remonta a Gregório o Grande, Leo o Grande, e Gregório de Nyssa. Uma ilustração do século XII, no livro medieval *Hortus Deliciarum*, do Abade Herrar von Langsberg retrata “Deus representado como pescador, Cristo na cruz como isca de uma vara de pescar e o Leviatã como peixe enorme que morde a isca” (1996, p. 7-8).

Embora as interpretações até aqui expostas transformem o Leviatã e o Beemot em monstros apocalípticos, figuras demoníacas representantes das forças do mal, serpentes ou dragões simbolizando o caos, é possível apresentar uma interpretação completamente oposta para o *Leviatã* de Thomas Hobbes. Outros povos viram na serpente ou no dragão um símbolo de proteção e benevolência. Ensina Schmitt que o dragão chinês não é o único exemplo. Os celtas cultuavam serpentes e dragões. Vândalos, Lombardos e outras tribos germânicas utilizavam dragões e serpentes como emblemas militares. Bandeiras estampando imagens de

---

24. Hobbes, ao comentar as interpretações teológicas de mitos pagãos, observa que a “doutrina dos diabos, não significa as palavras de qualquer diabo, e sim a doutrina dos pagãos a respeito dos demônios, e aqueles fantasmas que eles adoravam como deuses” (1983, p. 249).

25. Um dos alvos principais do *Leviatã* de Hobbes é justamente a escolástica, definida “como a conquista filosófica mais notável da última fase da Idade Média (...) esse sistema seria uma tentativa de harmonizar a razão com a fé, ou para fazer a filosofia servir aos interesses da teologia” (Burns, 1948, p. 379). Além disso, os filósofos da escolástica propugnavam por uma suserania papal da Igreja. Foi contra esse caráter universalista da Igreja que Hobbes se insurgiu.

dragões vibravam nos campos de batalha. “Desde tempos imemoriais o dragão serviu aos anglo-saxões como símbolo da bandeira do exército real. No ano de 1066, em Hastings, o rei Haroldo, após a vitória de Guilherme, o Conquistador, enviou uma bandeira retratando um dragão ao papa de Roma” (1996, p. 9-10).

A história das disputas políticas entre povos europeus revela, de fato, um arraigado sentimento mítico, mas o que estaria por trás do *Leviatã* de Hobbes? Schmitt considera que o autor inglês, ao escolher o Leviatã como símbolo de sua obra, tinha uma posição definitiva. Atesta que Leo Strauss, num livro em que examina o Tratado Político-Teológico de Spinoza, publicado em 1930, salienta que Hobbes considerava os judeus como os criadores da destruidora distinção revolucionária do Estado: a distinção entre poder secular e poder espiritual (1996, p. 10).

O Leviatã de Hobbes teria então o sentido mítico da imagem secular de uma batalha contra a distinção entre o poder secular e o espiritual, que Schmitt considera “uma divisão tipicamente judaico-cristã” (1996, p. 10). Tal distinção era desconhecida pelos pagãos,<sup>26</sup> a religião, para eles, era parte da política. Todavia, se os judeus trouxeram a unidade do lado da religião, a sede de poder da Igreja<sup>27</sup> papal romana e das Igrejas presbiterianas reforçou a separação do poder espiritual e do poder temporal, o que contribuiu amplamente para a destruição do Estado (1996, p. 10).

O argumento principal de Hobbes, no livro *Leviatã*, é o de que a especiosa distinção entre poder secular e poder espiritual leva às guerras civil-religiosas e consequentemente à destruição de um Estado. Num Estado não pode haver mais de uma alma (soberania), aqueles que “levantam a supremacia contra a soberania, os cânones, contra as leis, e a autoridade espiritual contra a autoridade civil, atuando sobre o espírito dos homens com palavras e distinções que em si nada significam (...)” estabelecem “dois Estados para os mesmos súditos, o que é um reino dividido e não pode durar”. A “insignificante distinção entre temporal e espiritual” (1983, p. 196) leva os súditos a prestarem obediência a dois soberanos distintos, todavia “os homens não podem servir a dois senhores”. Os príncipes devem, portanto, “aliviá-los, seja tomando completamente em suas mãos as rédeas do governo, seja deixando-as nas mãos do Papa” (1983, p. 336). Em outras palavras, ou o poder civil, que é poder do Estado, está submetido ao poder espiritual, situação em que não há nenhuma soberania exceto a espiritual;

---

26. Hobbes proclama que no mundo pagão “a política e as leis civis fazem parte da religião não tendo, portanto lugar a distinção entre a dominação espiritual e a temporal” (1983, p. 71).

27. Hobbes inflige duras críticas àqueles que operaram mudanças na religião; atribui “todas as mudanças de religião do mundo a uma e à mesma causa, isto é, sacerdotes desprezíveis, e isto não apenas entre os católicos, mas até naquela Igreja que mais presumiu de Reforma” (1983, p. 73).



ou o poder espiritual está subordinado ao temporal, assim não existe outra supremacia senão a temporal (1983, p. 196).

O significado desse mito secular de batalha representado sob a figura do Leviatã<sup>28</sup> seria o da restauração da unidade original dos povos pagãos. Restauração em que o secular e o espiritual constituem a alma de um único poder soberano, no qual a religião não fosse estranha à política. A luta contra a divisão de um poder indireto (espiritual) e um poder direto (temporal), visando a restauração da unidade pagã original, seria o significado da teoria política de Hobbes. Conforme destaca Carl Schmitt,

superstição e uso inadequado de crenças alienígenas por parte de espíritos dominados pelo medo e pela ilusão destruíram a unidade original e natural dos pagãos que unia a política e a religião. A batalha para superar a divisão papal da Igreja romana entre um “Reino das Luzes” e o reino “Reino das Trevas” – isto é, a restauração da unidade política original – é, como viu corretamente Leo Strauss, o significado atual da teoria política de Hobbes (1996, p. 11).

Hobbes<sup>29</sup> de fato insurge-se contra o poder papal da Igreja romana e relata que a oposição dos poderes espiritual e secular destrói o Estado.

Quando portanto estes dois poderes se opõem um ao outro, o Estado só pode estar em grande perigo de guerra civil e de dissolução. Pois, sendo a autoridade civil mais visível e erguendo-se na luz mais clara da razão natural, não pode fazer outra coisa senão atrair a ela em todas épocas uma parte muito considerável do povo, e a espiritual, muito embora se levante na escuridão das distinções da Escola e das palavras difíceis, contudo porque o receio da escuridão e dos espíritos é maior que os outros temores, não pode deixar congregar um partido suficiente para a desordem e muitas vezes para destruição de um Estado (1983, p. 1996).

O Leviatã seria então um grande símbolo de batalha contra as pretensões de a Igreja intervir na esfera jurídico-política dos domínios de soberanos civis ou

28. Bobbio, ao fazer referência à interpretação mítica de Carl Schmitt, chamou o Leviatã de “cavalo de batalha” (Bobbio, 199, p. 193).

29. Renato Janine, na apresentação ao livro *Do cidadão* – escrito por Hobbes e publicado em 1642 – ao comentar a terceira parte da obra *Leviatã*, cujo título é “Do estado cristão”, diz que Hobbes procede a uma rigorosa exegese do texto bíblico procurando compreender a definição de cada um de seus conceitos-chave. “Esse empreendimento tem um sentido estratégico, o de limitar o poder eclesiástico, que prevalece indevidamente, sobre o poder político e sobre a vida dos cidadãos, valendo-se da ignorância dos leigos”. Indagando-se contra quem Hobbes constrói o seu poder absoluto, assinala o autor que “o poder absoluto se constitui em Hobbes, antes de mais nada contra as pretensões do clero a influir no poder político” (Janine, 1998, p. XXXIII).

cristãos. O Leviatã simbolizaria a indivisibilidade da soberania e a luta contra a separação do poder religioso do poder político. O significado do Leviatã seria a tentativa de restaurar a unidade pagã que não separava a política da religião. E tal interpretação de Carl Schmitt procede, uma vez que Hobbes, ao se insurgir contra distinção entre o poder espiritual e o poder temporal, o que equivale dizer contra a distinção entre religião e política, propõe a restauração da unidade pagã. Chega mesmo a proclamar que “a religião dos gentios fazia parte de sua política” Para eliminar a referida distinção que impede que haja um domínio estritamente secular, deve-se restituir a unidade dos gentios em que “a política e as leis civis fazem parte da religião, não tendo, portanto, lugar a distinção entre a dominação temporal e a espiritual” (1983, p. 71).

Figura 1



### 3.4.2. O Leviatã na obra de Thomas Hobbes

Na primeira parte deste capítulo, intitulada *O Leviatã e seu significado bíblico*, tratou-se das distintas formas pelas quais aparecem o Leviatã retratado nas passagens da Bíblia hebraica e apresentaram-se algumas interpretações extraídas do já mencionado livro *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, da autoria de Carl Schmitt. A decisão do cita-

do autor de optar, em primeiro lugar, por uma análise dos diversos significados que assume o mito do Leviatã na Bíblia e nas distintas representações ao longo da história tem uma razão bem definida: Hobbes, ao redigir o livro *Leviatã*, dividi-o em quatro partes. A primeira trata do Homem, a segunda do Estado, a terceira do Estado Cristão e a quarta do Reino das Trevas. Diferentemente do livro *Do cidadão* – sob vários aspectos semelhante ao *Leviatã* –, neste último, Hobbes procede a uma profunda exegese das Escrituras Sagradas, “sem correspondência no *Cidadão*” (Janine, 1998, p. XXXII). Ora, se o próprio Hobbes dedica metade de seu livro *Leviatã* a minuciosa análise das imagens, conceitos e distinções revelados nas Sagradas Escrituras, não seria de estranhar que um estudioso como Carl Schmitt, para melhor compreensão das ideias do autor inglês, procurasse trilhar caminho semelhante. Aliás, o significado do Leviatã como mito secular de batalha contra a destruição do Estado perpetrada pela tradição judaico-cristã através da distinção entre o temporal e o espiritual é pertinente e até constatável em uma série de passagens proferidas por Hobbes, entre elas algumas a que já se fez alusão na primeira parte deste capítulo.

De que forma então aparece o Leviatã na obra de Hobbes? Em 1651, a gravura na capa de cobre da primeira edição inglesa da obra intitulada *Leviatã*, apresenta-o de forma completamente diferente das imagens retratadas nas Sagradas Escrituras. Na mencionada capa, o título *Leviatã* vem acompanhado dos dizeres do Livro de Jó (40,24) *non est potestas super terram quae comparatur ei* (não há nada na terra que se lhe possa comparar), logo abaixo, o observador depara-se com a seguinte imagem: um gigante, composto de inúmeros anões, segurando na mão direita uma espada e na esquerda um bastão pastoral, toma conta de uma pacata cidade. Sob cada braço, o secular bem como o espiritual, há uma coluna de cinco desenhos: debaixo da espada, um castelo, uma coroa, um canhão, em seguida, rifles, lanças e bandeiras e, finalmente, uma batalha; a essas imagens corresponde, abaixo do braço espiritual, uma igreja, uma mitra, raios, silogismos e dilemas, e finalmente um Conselho.

A investigação ao longo do *Leviatã* revela que os raios do trovão simbolizam o poder da excomunhão. Na segunda parte da referida obra, no capítulo XLII, em que trata *Do poder eclesiástico*, Hobbes investe duras críticas contra o poder da excomunhão utilizado pelo clero. Considerava tal poder uma verdadeira arma política forjada por pretensas autoridades espirituais, cujo intuito consistia em usurpar o poder jurisdicional de soberanos temporais. De acordo com o autor,

o nome *fulmen excommunicationis* (isto é, o raio da excomunhão) teve origem numa fantasia do bispo de Roma, que foi o primeiro a usá-la, de que

era rei dos reis, tal como todos os pagãos faziam de Júpiter o rei dos deuses, e lhe atribuíram em seus poemas e quadros um raio, com o qual subjugou e castigou os gigantes que ousavam negar seu poder (1983, p. 303).

Não se deve perder de vista que o poder da excomunhão consistia na mais poderosa e sofisticada arma política utilizada pela Igreja nas disputas com líderes temporais pelo governo da ação dos homens. Segundo com Hobbes, a excomunhão consistia num verdadeiro poder coercitivo por meio do qual a Igreja se desvirtuava de suas funções sagradas, sua missão “não consiste em governar pelo mando e pela coação, mas em ensinar e orientar os homens na salvação no mundo vindouro” (1983, p. 302).

Ao comentar a mencionada gravura da primeira edição do *Leviatã* de Hobbes, Carl Schmitt esclarece que “a ilustração representa os meios característicos de usar a autoridade e o poder para empreender disputas de caráter secular-espiritual”. Ela traz em si a fundamental compreensão de que “ideias e distinções são armas políticas, de fato armas específicas empenhadas pelo poder indireto” (1996, p. 18). São de suma importância as observações feitas pelo autor alemão, uma vez que as cinco figuras retratadas abaixo de cada braço, representando o poder secular e o poder espiritual, constituem verdadeiro arsenal político de guerra. Retratam, respectivamente, a tensão existente entre o poder das armas propriamente ditas e a autoridade da crença, das ideias, distinções, enfim, a tensão existente entre *potestas* e *auctoritas*. Hobbes via nessa tensão as primícias das guerras civis religiosas,<sup>30</sup> “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens, pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida (...)”, porquanto “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário” (1983, p. 76).

Na doutrina do Estado de Hobbes não há distinção entre o secular e o espiritual, entre *potestas* e *auctoritas*, daí o autor proclamar que

governo temporal e espiritual são apenas duas palavras trazidas ao mundo para levar os homens a se confundirem, enganando-se quanto ao seu soberano legítimo. É certo que os corpos dos fiéis, depois da ressurreição, não serão apenas espirituais, mas eternos, porém nesta vida o único governo que existe, seja o do Estado seja o da religião, é o governo temporal (1983, p. 277).

---

30. Hobbes escreveu o *Leviatã* movido pelo período de guerras civis religiosas que assolavam a Europa; no final da mencionada obra relata: “cheguei ao fim de meu referido discurso sobre o governo civil e eclesástico, ocasionado pelas desordens do tempo presente (...)” (1983, p. 410).

Assim, em tom agnóstico, infere o autor inglês: *auctoritas, non veritas*. Nada mais é uma questão de verdade, tudo passa a ser um comando. “Um milagre é o que o comando da autoridade estatal obriga os súditos a acreditar como tal” (1996, p. 55). O filósofo político do Estado chega à referida conclusão por estar profundamente envolvido com as sensíveis questões acerca dos milagres e das crenças. Seu agnosticismo o leva a sustentar que se o relato de um milagre é verdade ou mentira “nenhum de nós deve aceitar como juiz sua razão ou consciência privada, mas a razão pública do supremo lugar – tenente de Deus. E sem dúvida já o escolhemos como juiz, se já lhe demos um poder soberano para fazer tudo quanto seja necessário para nossa paz e defesa” (1983, p. 264). Com efeito, se algo deve ser considerado milagre é a razão pública do Estado que decide em detrimento às razões privadas. “O poder soberano atinge, assim, seu zênite. É o maior representante de Deus na terra” (1996, p. 55).

Retornando à imagem gravada na capa de cobre da primeira edição inglesa do *Leviatã*, observa-se que o este não aparece como dragão, serpente, crocodilo ou baleia. Ressalta Schmitt que ele não aparece no sentido retratado pelo Livro de Jó, mas sob a forma da majestade de um grande homem. No *Leviatã*, ora usa-se *magnus homus*, ora *magnus Leviatã*. O monstro aquático da Bíblia hebraica e o grande homem de Platão são apresentados lado a lado. Destaca o autor que “em numerosas imagens míticas homem e animal fundem-se um no outro, e em virtude de apresentar-se um grande homem e um grande animal antes de se tornarem um só, a aparição mítica torna-se plausível” (1996, p. 19).

Seguindo, ainda, a análise textual de Carl Schmitt, nota-se que o *Leviatã* é apenas mencionado três vezes. Logo no início do livro, na introdução, Hobbes diz que o Estado ou *Civitas* é um grande homem “de maior estatura e força do que o natural”, um grande *Leviatã*, um autômato, ou máquina (1983, p. 5). O autor alemão diz que o *magnus ille Leviathan* (o grande e famoso *Leviatã*) é introduzido sem maiores explicações e de imediato caracterizado como grande homem e grande máquina. Há, portanto, três imagens: “um grande homem, um grande animal e uma grande máquina forjados pela arte, pelo engenho humano” (1996, p. 19). A segunda vez em que Hobbes se refere ao *Leviatã* é na segunda parte do livro, capítulo XVII, intitulada Do Estado. É justamente aí que o autor inglês constrói a sua teoria do Estado. Antes, porém, de se proceder à análise textual da segunda aparição do *Leviatã*, considera-se necessária uma breve digressão.

No capítulo XIII, do *Leviatã*, Hobbes descreve a natureza humana e revela as três causas principais da discórdia: a competição, a desconfiança e a glória. Tais características da condição humana levam os homens a tirar um enorme desprazer da companhia uns dos outros, “quando não existe nenhum poder ca-

paz de mantê-los em respeito” (1983, p. 75). Cabe ressaltar que neste capítulo, ao descrever a natureza dos homens, o autor examina as paixões de forma absolutamente realista e, portanto, distinta do pensamento pré-moderno. Assim, elabora uma verdadeira antropologia política do homem, sem exaltar a virtude, a prudência ou a coragem. O autor, desvinculado do método silogístico-dedutivo da geometria que tanto exalta e aplica na construção de sua teoria do Estado ao longo do livro, determina sua premissa, seu ponto de partida: o medo, o medo da morte, pois tal paixão faz os homens tenderem para a paz. “A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e outro é poder dos homens que dessa maneira se pode ofender” (1983, p. 84). O medo seria então o que levaria ao pacto, *conditio sine qua non*, para um *corpus*, uma unidade política. “De todas as paixões, a que menos faz os homens a tender a violar as leis é o medo” (1983, p. 179).

Voltando, então, à segunda parte do livro, capítulo XVII, no qual o Leviatã é mencionado pela segunda vez, como se disse, é nesta parte do livro que Hobbes constrói a sua teoria Estado. Diante da necessidade de segurança um homem ou uma assembleia de homens é designada

como representantes de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos, que aquele que representa suas pessoas praticar ou levar a praticar, em tudo que disser respeito à paz e segurança comuns, todos submetendo assim à vontade do representante, e suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que um consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os outros (1983, p. 105).

Percebe-se que a forma através da qual Hobbes forja seu conceito de soberania absoluta é inequívoca. Para instituir um poder comum deve-se outorgar toda força a um homem de preferência a uma assembleia de homens, de modo que diversas vontades sejam reduzidas a uma só vontade. O indivíduo ou a corporação elevam a todos que participaram do pacto à categoria de uma pessoa unificada, que se denomina Estado. Ganha vida o ente estatal. Nos dizeres de Hobbes

é esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros (1983, p. 106).

Ao lado do grande homem, do grande animal e da grande máquina, surge a quarta imagem: o Deus mortal. Atinge-se uma totalidade mítica composta por Deus, homem, animal e máquina (1996, p. 19). No capítulo XXVIII, Hobbes menciona o Leviatã pela terceira e última vez. Desta vez, no entanto, o autor fornece a explicação tal como a da imagem da Bíblia Sagrada. O capítulo acima referido trata das penas e das recompensas. Não é por acaso que o Leviatã é mencionado nesse contexto, uma vez que penas e recompensas são o que “Hobbes considera necessário para influenciar os homens, sobretudo para curvar a arrogância e outras paixões” (1996, p. 20). O soberano possuidor do poder absoluto, e não o Estado como um todo, ou como uma unidade política, em razão de seu grande poder governante é comparado ao Leviatã. Atesta Hobbes

comparei (o poder do governante) com o Leviatã, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, lhe chamou Rei dos Soberbos. Não há nada na Terra, disse ele, que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os filhos da Soberba (1983, p. 191).

Hobbes, preocupado em alertar os homens para os perigos que poderiam advir dos milagres e das crenças, perscrutou a “crença nos fantasmas, a ignorância das causas segundas, a devoção pelo que se teme e a aceitação de coisas acidentais como prognósticos”, enfim, investigou “a semente natural da religião” (1983, p. 67). É provável que em razão de tal interesse, duas das quatro partes que compõem o livro *Leviatã* consistam em minucioso estudo crítico das Sagradas Escrituras. Hobbes tornou-se o primeiro e mais ousado crítico com relação a todas as formas de crença em milagres, fossem de natureza bíblico-cristã ou de qualquer outra religião. Para Schmitt, “sua crítica era completamente iluminada, e ao propô-la, ele aparece como o verdadeiro inaugurador do século XVIII” (1996, p. 54).

O impacto do *Leviatã* deve-se às rupturas perpetradas por esse grande símbolo de batalha. Embora influenciado por Tucídides, Platão e Aristóteles, entre outros, Hobbes rompe com o pensamento pré-moderno, uma vez que refuta as concepções desses autores e de outros filósofos pagãos, despreza os pensadores romanos, como Cícero, ridiculariza os filósofos da escolástica, enfrenta a sede de poder da Igreja papal romana e das Igrejas presbiterianas, enfim, seu mito secular de batalha inaugura o pensamento moderno. Ao se insurgir contra a distinção entre o poder secular e o poder espiritual, Hobbes está, na verdade, secularizando o Estado, uma vez que é a autoridade soberana estatal que detém o monopólio da razão pública, ou seja, o poder de determinar a fé oficial do rei-

no e, portanto, a crença dos súditos, pelo menos no âmbito do foro externo, pois reconhece a liberdade de crença no foro íntimo.

Hobbes, ao submeter a autoridade do poder espiritual ao poder temporal do soberano, chega à noção: *auctoritas, non veritas, facit legem*. Passa a não existir a verdade, existindo, pois, o comando de um poder soberano estatal que tem o monopólio acerca das crenças de seus súditos e, portanto, da decisão política. Isto caracteriza uma verdadeira religião civil, cujo representante é um Deus mortal. O *Leviatã* não só inaugura uma antropologia política do homem, o positivismo jurídico, mas também uma teologia política. O fundamento do Estado de Hobbes é extraído da natureza humana, cujo traço mais notável é sua tendência ao medo dos poderes invisíveis, o que é definido pelo autor como religião. Ao propor a restauração da original unidade pagã entre religião e política – que serve tanto gentios quanto para cristãos –, Hobbes apresenta o báculo na mão esquerda de seu Deus mortal, pois sabe que somente com a espada na mão direita o *Leviatã* poderá rapidamente ser devorado pelo Beemot.

### 3.5. Conclusão

A resposta de Hobbes à guerra civil religiosa foi a secularização de um domínio estritamente político, independente de juízos morais, leis naturais ou interesses de representantes dos poderes espirituais. Todavia, não se deve perder de vista que esse domínio secular é extraído da interpretação das Escrituras Sagradas. É justamente a hermenêutica do Novo e do Velho Testamento que permite estabelecer uma desconexão da moral teologizante que ocultava os conceitos seculares e lhes conferir um sentido político, permitindo a elaboração de uma teoria do Estado. Não é por acaso que o autor chama o soberano intramundano de “Deus mortal” ou diz que a “soberania é a alma artificial” do Estado. São inúmeras as passagens do *Leviatã* em que se torna inequívoca a analogia que há entre a estrutura semântica de conceitos teológicos e conceitos políticos ou jurídicos, como ocorre, a título de exemplo, entre as noções de crime e pecado, foro externo e foro interno, confissão e fé, direito e moral, código jurídico e Bíblia. O conceito político de soberania absoluta de Hobbes é um conceito teológico secularizado, revelando uma afinidade estrutural entre os conceitos do reino espiritual e do temporal. Demonstrando que o significado do conceito de secularização no *Leviatã* pode ser pensado como a conversão de um Deus Todopoderoso na figura de um soberano intramundano onipotente cujas mãos detêm o bastão espiritual do controle da manifestação externa das crenças e o poder coercitivo da espada, Hobbes não deixa de restaurar um princípio pagão no qual os gentios não separavam a religião da política, pois a união dos poderes invisí-



veis aos poderes visíveis garantia a estabilidade e previsibilidade dos governos de domínios temporais.

A construção de um Estado neutro, acima de qualquer partido político ou seitas religiosas, levou ao positivismo jurídico. No seu conceito de lei formal não importa o conteúdo, isto é, o valor da lei. Exige que a lei seja proveniente de autoridade competente dotada de poder coercitivo. O direito, assim como a religião, não passa de um instrumento a serviço de quem tem o poder fático de mando. A teoria política de Hobbes, provavelmente, é incômoda, pois alerta para o caráter arbitrário do poder de mando que homens exercem sobre homens. Aliás, o traço arbitrário e realista do poder não guarda nenhuma relação com as leis naturais ou morais, com conhecimento tirado das verdades de Deus, dos ditames da razão e da sapiência de juízes. Ao secularizar o Estado, Hobbes descortina o caráter arbitrário das relações de poder que os homens travam entre si, sejam eles papas, príncipes ou aiatolás. Assim, ao distinguir consciência interior de ação exterior, moral de direito, procura eliminar os conflitos violentos que ocorriam no interior de um Estado sem poder comum suficientemente forte para manter a paz. Ao transformar o Leviatã em arma política voltada para a secularização do Estado, Hobbes busca a salvação dos homens neste mundo no interior de um corpo político. Assim, o Estado passa a representar uma “mútua relação de proteção e obediência” (Hobbes, 1983, p. 410) necessária à condição existencial da natureza humana. Se fora do Estado “o homem é lobo do homem”, no seu interior, adquire *status* de cidadão e “o homem é um deus para o homem” (Hobbes, 1998, p. 3).

### 3.6. Perguntas para reflexão

1. **Qual seria, segundo Thomas Hobbes, a relação entre a limitação cognitiva dos homens e o surgimento das religiões?**
2. **Aponte três características subjacentes à máxima *Auctoritas, non veritas facit legem* (é a autoridade, e não a verdade, quem faz as leis).**
3. **Thomas Hobbes aduz duas soluções a fim de dar cabo à especiosa distinção entre o espiritual e o temporal que leva à ruína do Estado. Indique-as.**
4. **Por que o monopólio da decisão política tira partido da religião, isto é, da tendência do gênero humano à irracionalidade das crenças nos poderes invisíveis?**
5. **Explique o conceito antropológico introduzido por Hobbes, sem deixar de aludir à miséria cognitiva dos homens.**

6. **O que se entende pela restauração da unidade original dos povos pagãos e qual sua relação com o *Leviatã* de Hobbes?**
7. **No *Leviatã* de Hobbes a palavra *Leviatã* aparece três vezes sob quatro formas, compondo uma unidade mítica: Deus-homem-animal-máquina. Mencione o sentido que Hobbes teria atribuído a cada um dos elementos da referida composição mítica.**
8. **Por que seria possível interpretar o conceito político de soberania absoluta do *Leviatã*, ou *Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (título completo do *Leviatã* de Hobbes) como um conceito teológico secularizado?**
9. **Por que o Estado de Hobbes passa a representar uma “mútua relação de proteção e obediência”?**
10. **Por que se poderia afirmar que Hobbes é o precursor do positivismo jurídico?**

## **Bibliografia**

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ed. Claretiana, 1957.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

\_\_\_\_\_. *et al. Dicionário de Política*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994, v. 1 e 2.

BURNS, Edward McNall. *História da Civilização Ocidental*. Porto Alegre: Globo, 1948.

COHN, Gabriel. “Introdução”. In: *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1982.

HOBBES, Thomas. *Behemoth ou o longo parlamento*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. São Paulo: Ed. Landy, 2001.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Libertad y necesidad y otros escritos*. Barcelona: Ediciones Península, 1991.

\_\_\_\_\_. *Behemoth; or the long Parliament*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990

\_\_\_\_\_. *Leviathan*. Londres: Penguin Group, 1985.

- \_\_\_\_\_. *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*. Londres: Mowbray & Co. Limited, 1946.
- HABERMAS, Jürgen. “O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania”. *Novos Estudos*. São Paulo, novembro/1995.
- HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas: Ed. Unicamp, (s/d).
- JANINE, Renato. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Apresentação”. In: *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Hobbes: o medo e a esperança”. In: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 1991. v. I.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à pantogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Introduction”. In: *Leviathan*. Londres: Penguin Books, 1985.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- OAKESHOTT, Michael Joseph. *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Introduction”. In: *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*. Londres: Mowbray & Co. Limited, 1946.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Ed. Atena, 1959.
- RAPHAEL, D. D. *Hobbes Morals and Politics*. Londres: Biddles Ltd. Guildford, Surrey, 1978.
- REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Lições preliminares de direito*. São Paulo: Saraiva, 1979.
- ROMANO, Roberto. “Apresentação”. In: *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SCHELSKY, Helmut. *Thomas Hobbes eine Politische Lehre*. Berlim: Duncker und Humblot, 1981.

\_\_\_\_\_. "Die Totalität des Staates bei Hobbes". In: *Archiv für Rechts-Sozialphilosophie*, v. XXXI, p. 176-193, 197/198.

SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Londres: Greenwood Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SKINNER, Quentin. *razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis Its Genesis*. Chigago: The University of Chigago Press, 1984.

WEBSTER. *Webster's Third New International Dictionary*. Chigago: Merriam-Webster Inc., 1986.

\_\_\_\_\_. *Webster's New International Dictionary*. Mass.: Ed G. & C. Merriam Co. Publishers, 1937.

# Capítulo

# 4

## John Locke: lei e propriedade

---

*Vladimyr Lombardo Jorge\**

### 4.1. Introdução

John Locke nasceu em 1632, no seio de uma família da pequena burguesia mercantil de Bristol, Inglaterra.

Graças às influências de Alexandre Popham, um amigo da família, Locke ingressou, em 1647, na escola de Westminster, onde teve excelente desempenho. Em 1652, conseguiu ingressar em Oxford, tendo-se matriculado no célebre colégio *Christ Church*. Em 1656, obteve o título de *bachelor of arts* e, dois anos depois, o de *master of arts*.

Locke viveu em uma época muito conturbada da história política inglesa. Tinha 10 anos quando eclodiu a guerra civil e seu pai, que também se chamava John Locke, aliou-se ao partido do Parlamento e combateu como capitão de cavalaria o exército do rei Carlos I. Cansado do conflito, Locke, já com 28 anos, saudou com alegria o retorno de Carlos II à Inglaterra e a Restauração. Os textos

---

\* Doutor e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor adjunto de Ciência Política da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Contato: vljorge@uol.com.br; vljorge@puc-rio.br

escritos entre 1660 e 1664 refletem seu anseio pelo fim das hostilidades e o desejo de paz e segurança. Por isso, de acordo com Norberto Bobbio, eles têm aspectos hobbesianos, pois neles Locke “assume tons autoritários e coloca-se ao lado daqueles que querem a liberdade não ampla e garantida, mas restrita e sujeita às prescrições do soberano” (Bobbio, 1998, p. 83). Sua posição política, contudo, mudará radicalmente alguns anos depois.

Em 1666, Locke conhece Lord Anthony Ashley Cooper (1621-1683), que alguns anos depois se tornará o primeiro conde de Shaftesbury (1672). Em 1667, é convidado para ser médico particular de Ashley Cooper, mas acaba, devido ao estreitamento da relação entre ambos, tornando-se também seu conselheiro econômico e político. Essa união durou seis anos (1667 a 1672) e modificou a posição política de Locke.

A ascensão de Ashley Cooper na carreira política foi rápida e breve: iniciou-se em 1667, quando se tornou ministro, e começou a declinar em 1672, tendo terminado definitivamente em 1681 com a acusação de “alta traição”. Shaftesbury opôs-se ao governo de Carlos II e, segundo Bobbio, ele foi um predecessor da política *Whig* (Bobbio, 1998, p. 85).<sup>1</sup> Para Bobbio, a influência que Shaftesbury exerceu sobre Locke são evidentes nos trabalhos escritos por este naquele período e “podem ser considerados programas teóricos de uma ação prática que nunca se realizará” (Bobbio, 1998, p. 85).

Por causa de sua ligação com Shaftesbury, Locke se vê obrigado a deixar a Inglaterra em 1674 e passa a viver na França. Em 1679, após três anos afastado da política inglesa, Locke retorna à Inglaterra. Em 1681, contudo, Shaftesbury é acusado de conspiração. Embora tenha sido absolvido, Shaftesbury é obrigado a exilar-se na Holanda. Temendo pela sua segurança, Locke resolve também deixar a Inglaterra e refugiar-se na Holanda, de onde só retornará em 1688, junto com Guilherme de Orange (1650-1702), de quem entretantes havia se tornado conselheiro.

Em 1696 é nomeado comissário da *Board of trade and plantations*. Já com as saúde bastante debilitada, Locke pede exoneração dessa função em 1700. Faleceu em 1704, com 72 anos completos.

Foi somente após seu retorno da Holanda que Locke publicou vários de seus trabalhos, alguns anonimamente. Dentre as obras que produziu, merecem

---

1. O partido *Whig* reunia as forças políticas escocesas e inglesas que se oporiam ao partido *Torie* e lutaram a favor de um regime parlamentar e protestante. De acordo com Bobbio, o programa desse partido baseava-se em três itens: (1) a defesa dos direitos do Parlamento; (2) a subordinação do Poder Executivo ao Legislativo; (3) a maior defesa da liberdade religiosa ante o Estado e a Igreja oficial (Bobbio, 1998, p. 167).

destaque aqui: *Carta acerca da tolerância* (1689), *Primeiro tratado sobre o governo civil* (1689), *Segundo tratado sobre o governo civil* (1690) e *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690). Após a morte de Locke, Peter King publicou obras póstumas (1706) com vários trabalhos inéditos de Locke. De acordo com John W. Yolton, essa obra inclui: *Of the conduct of the Understanting*, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, *A Discours of Miracles*, *Part of a Fourth Letter for Toleration*, *New Method of a Common-Place-Book* e algumas *Memórias* do primeiro conde de Shaftesbury (Yolton, 1996, p. 180).

Baseado em Peter Laslett, Bobbio sustenta que o *Primeiro* e o *Segundo tratado sobre o governo civil* foram escritos na mesma época e muito antes de sua publicação, entre 1679 e 1683 (Bobbio, 1998, p. 165-167). Ambos, afirma Bobbio, inspirados no programa do partido *Whig*. Neste capítulo, optamos por comentar o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, que é considerada por muitos a obra política mais importante de Locke.

## 4.2. Locke, Filmer e Hobbes

Locke escreveu o *Primeiro* e o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* para refutar as teses absolutistas contidas na obra *O Patriarca* (publicada postumamente, em 1680) de Robert Filmer (1588-1653). Mas, por que Filmer? Por que não Thomas Hobbes? Afinal, Hobbes havia publicado o *Leviatã* em 1651, e Locke o conhecia, embora, de acordo com Bobbio, negasse tê-lo lido (Bobbio, 1998, p. 164). Segundo Bobbio, Filmer foi o alvo porque os realistas (partidários da monarquia britânica) o escolheram para defender o absolutismo (Bobbio, 1998, p. 164).<sup>2</sup> Hobbes os incomodava por dois motivos. Primeiro porque “ele havia sustentado a teoria do poder absoluto, mas não o identificara com o poder real” (Bobbio, 1998, p. 164). Segundo, por “ter defendido uma teoria absolutista do poder com argumentos racionalistas e, pior ainda, materialistas” (Bobbio, 1998, p. 164).

Apesar de Locke ter escrito contra Filmer, interessa-nos aqui o contraste entre as teorias jusnaturalista e contratualista de Hobbes e de Locke. Pois, como explica Bobbio, “Filmer é o adversário a combater, Hobbes o adversário a discutir, com o qual, mesmo em plena controvérsia, é preciso concordar de vez em quando” (Bobbio, 1998, p. 164).

---

2. De acordo com Bobbio, “o livro de Filmer (...) tinha sido utilizado naqueles anos pelo Partido Realista, em defesa das teses mais reacionárias sobre o poder absoluto do monarca e de uma concepção paternalista das relações entre soberano e súditos” (Bobbio, 1986, p. 89). Por causa disso, além de Locke, os igualmente liberais James Tyrrell e Algernon Sydney também se empenharam em refutar as teses de Filmer.

No *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil*, Locke rejeita que a fonte do poder político seja a autoridade dada por Deus a Adão e transmitida por este aos seus descendentes. No *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, após distinguir o poder político de outras formas de poder (o poder dos pais sobre os filhos, do marido sobre a esposa, do senhor sobre os fâmulos e do nobre sobre os escravos),<sup>3</sup> Locke define o poder político como:

3. (...) o direito de fazer leis com pena de morte e, consequentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão só em prol do bem público (Locke, 1983, p. 34).

De acordo com Locke, para compreender esse tipo de poder, precisamos analisar sua origem, o que requer uma investigação do estágio em que os seres humanos se encontram antes da formação da sociedade civil ou política. Na próxima seção vamos discutir este estágio pré-político.<sup>4</sup>

#### 4.3. Do estado de natureza

Como Hobbes, Locke rejeita a teoria aristotélica, segundo a qual a família precede a sociedade política. Da perspectiva individualista de ambos, antes da criação da sociedade e da sociedade civil, os homens viviam em um estado não político e antipolítico, e eram plenamente livres e iguais. Diz Locke:

4. Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem. Estado também de igualdade, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas

---

3. Esta uma forma clássica de distinguir o poder, que, como lembra Bobbio, “remonta em seus elementos essenciais, ao primeiro livro da *Política* de Aristóteles” (Bobbio, 2000, p. 143). Essa tripartição, ainda segundo Bobbio, teve importância porque permitiu aos filósofos políticos fazerem a distinção entre o bom e o mau governo (Bobbio, 2000, p. 217).

4. Veremos mais adiante que Robert A. Goldwin tem uma interpretação diferente acerca do estado de natureza de Locke.



faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição (...). (Locke, 1983, p. 35)

Bobbio chama a atenção para o fato de que Locke, no parágrafo *supra*, faz coincidir a liberdade como ausência de vínculos (“ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente”) com a liberdade como autodeterminação (“sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem”) (Bobbio, 2000, p. 102). Trata-se, portanto, da “liberdade negativa”, ou seja, da faculdade que o indivíduo tem de agir por não se encontrar impedido por normas vinculantes (Bobbio, 1998, p. 180; Bobbio, 2000, p. 488).<sup>5</sup> A concepção de liberdade de Locke é idêntica à de Hobbes, para quem a liberdade consistia na “ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos do movimento) (...)” (Hobbes, 1983, p. 129).

Há, porém, uma diferença com a posição de Hobbes. Segundo Locke, o exercício da liberdade individual não requer desobediência às leis de natureza, que sustentam os direitos naturais e limitam a liberdade dos indivíduos. Segundo Yolton, “para Locke, liberdade é sempre definida dentro de leis, na sociedade pré-civil pela lei da natureza (...)” (Yolton, 1996, p. 81). A lei existe para, entre outras coisas, preservar a liberdade. A liberdade é concebida por Locke como sendo a ação permitida ou guiada pela lei, seja ela a da natureza ou a civil (positiva). No estado de natureza, os homens estão livres “de qualquer poder na Terra”, ou seja, não estão submetidos ao poder de outro homem. É esta uma das características, talvez a principal, do estado de natureza. Contudo, estão submetidos a Deus e, portanto, às restrições ou orientações impostas pelas leis da natureza, que, de acordo com Locke, são leis de Deus. Nas palavras de Ruth W. Grant: para Locke, “um homem livre deve ser impedido, apenas, pelas leis da razão” (Grant, 1991, p. 194). Observe o que diz Locke:

6. Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; (...) O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. (Locke, 1983, p. 36)

No parágrafo 57, Locke reafirma essa concepção de liberdade restrita. Na teoria lockeana, lei e liberdade estão intimamente relacionadas. Ele admite a relação entre lei e liberdade quando diz:

5. Um significado diferente, segundo Bobbio, da concepção atual de liberdade, visto que o conceito foi de lá para cá ampliado. Sobre a ampliação do conceito de liberdade, ver Bobbio, 2000, p. 489-490.

57. (...) o objetivo da lei não consiste em abolir ou restringir, mas em preservar e ampliar a liberdade. Como em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei, não existe liberdade. A liberdade tem de ser livre de restrição e de violência de terceiros, o que não se pode dar se não há lei; mas a liberdade não é como nos dizem: licença para qualquer um fazer o que bem lhe apraz (...) mas liberdade de dispor e ordenar, conforme lhe apraz a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro das sanções das leis sob as quais vive, sem ficar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguindo livremente a própria vontade (Locke, 1983, p. 56).

O fato de o estado de natureza ser governado pela lei de natureza é um ponto de diferença em relação à teoria hobbesiana. Para Hobbes, “(...) lei e direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria” (Hobbes, 1983, p. 78). No estado de natureza hobbesiano é o “direito de natureza” que deve prevalecer. Na concepção de Hobbes, o direito permite ao homem fazer tudo que julgar necessário para se preservar. Para ele, no estado de natureza, não é racional os homens agirem de acordo com as leis de natureza, pois não há, nesse estado, quem os obrigue a obedecer-lhes. Para Locke, entretanto, este seria um estado de licenciosidade. Pois, segundo ele, a ausência de um poder comum não desobriga os homens de obedecer às leis de natureza, tendo todos os homens a responsabilidade de zelar para que tais leis sejam observadas.

De acordo com Bobbio, a igualdade lockeana, no estado de natureza, não é a de forças, física ou material, mas a jurídica (Bobbio, 1998, p. 180-181). Para Locke, todos os homens têm, no estado de natureza, o direito de magistrado (juiz). Isso significa que todos, sem exceção, têm o direito de castigar quem ouse violar a lei de natureza e de exigir que a parte prejudicada pela ofensa de outrem sofra reparação por perdas e danos. Diz Locke:

7. E para impedir a todos os homens que invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que se observe a lei de natureza (...) põe-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, mediante a qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei em tal grau que lhe impeça a violação, pois a lei da natureza seria vã, como quaisquer outras leis que digam respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém nesse estado de natureza que não tivesse poder para pôr em execução aquela lei e, por esse modo, preservasse o inocente e restringisse os ofensores. (...). (Locke, 1983, p. 36)

Observe, no trecho *supra*, que tal como Hobbes, Locke reconhece que é necessário alguém para obrigar os homens a obedecerem às leis de natureza. Contudo, como já foi dito, no estado de natureza, os homens estão livres “de qualquer poder na Terra”, ou seja, não estão submetidos ao poder de outro homem. O artifício utilizado por Locke para contornar esse problema foi tornar o direito de juiz um direito natural. Mas, mesmo assim, Locke admite que quem o exercer pode não ter condições de fato (força) para obrigar aquele que causou o dano a pagar pelo prejuízo causado. Além disso, outro inconveniente dessa condição é que os homens podem ser juízes em causa própria, isto é, parciais em seus julgamentos, o que é apontado por Locke como uma das causas da transformação do estado de natureza em estado de guerra.

Portanto, quem viola as leis de natureza e, procedendo assim, ameaça a vida ou a propriedade de outrem, põe-se em *estado de guerra* com este. Para Locke, não é injusto que, sentindo-me ameaçado, eu tente destruir aquilo que me ameaça, já que a lei da natureza estipula que se busque a própria preservação. Eis o que diz Locke no trecho abaixo:

16. O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; (...) sendo razoável e justo possa eu ter o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição, pois, pela lei fundamental da natureza, devendo-se preservar o homem, tanto quanto possível quando nem tudo se pode preservar, dever-se-á preferir a segurança do inocente; e pode destruir-se um homem que nos vem fazer guerra ou descobriu inimizade à nossa existência (...) porque tais homens não estão subordinados à lei comum da razão, não tendo outra regra que não a da força e da violência (...). (Locke, 1983, p. 40)

Não havendo um poder comum para o qual possa apelar, o agredido tem o direito de revidar, uma vez que disso depende sua vida. Goldwin afirma que, nessas circunstâncias, “o desejo da própria conservação determina o comportamento do homem (agredido); posto que o homem não pode se comportar de outra maneira, este comportamento nunca pode ser errôneo” (Goldwin, 1996, p. 459). Há, portanto, segundo Goldwin, semelhança entre Locke e Hobbes com relação a essa questão (Goldwin, 1996, p. 460). A semelhança, contudo, se enfraquece porque Locke exige que o revide seja proporcional ao dano causado. Hobbes, por sua vez, não faz tal exigência. Eis o que diz Locke:

8. E assim no estado de natureza um homem consegue poder sobre outro; contudo, não é poder absoluto e arbitrário para haver-se com um criminoso (...); mas unicamente revidar, de acordo com os ditames da razão calma e da consciência, o que esteja em proporção com a trans-

gressão, isto é, tanto quanto possa servir de reparação e restrição; eis que esses dois motivos são os únicos que autorizam legitimamente a um homem fazer mal a outro, o que implica o que chamamos de castigo. (...). (Locke, 1983, p. 36)

Outra importante diferença em relação a Hobbes é que Locke distingue o estado de natureza do estado de guerra. A distinção entre estado de natureza e de guerra e as consequências da violação das leis de natureza são explicitadas abaixo:

19. E nisto temos clara diferença entre estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão tão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua. Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou um desígnio declarado de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a Terra para quem apelar, constitui o estado de guerra; e a falta de tal apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor, embora esteja em sociedade e seja igualmente súdito. (...) A falta de juiz comum com autoridade coloca todos os homens em um estado de natureza; a força sem o direito sobre a pessoa de um homem provoca um estado de guerra não só quando há como quando não há juiz comum. (Locke, 1983, p. 41)

Segundo Pierre Manet, Locke precisou distinguir o estado de natureza do estado de guerra “para evitar as consequências despóticas ou absolutistas da doutrina hobbesiana, para atribuir direitos a um indivíduo realmente solitário” (Manet, 1990, p. 75). Bobbio, contudo, lembra que a concepção lockeana de estado de natureza é ambígua, já que “à medida que se afasta dos capítulos iniciais (...) a noção de estado de natureza vai se identificando cada vez mais com a do estado de guerra” (Bobbio, 1998, p. 177). Bobbio chega a dizer que, no parágrafo 123, reproduzido abaixo, o estado de natureza de Locke “(...) é descrito em termos decididamente hobbesianos” e, o que para ele é ainda mais grave, no parágrafo 225 o estado da natureza é definido como estado “da pura anarquia” (Bobbio, 1998, p. 177).

123. Se o homem no estado de natureza é tão livre (...), se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o

seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo “propriedade”. (Locke, 1983, p. 82)

Como explicar esta ambiguidade? Locke, segundo Bobbio, opõe o estado de natureza ideal, presente nos capítulos iniciais, ao real. O que as torna diferentes é a natureza humana: como os homens tendem a se deixar levar pelas suas paixões, “o estado de natureza, perfeito em teoria, é menos perfeito na prática” (Bobbio, 1998, p. 179). Em outras palavras, a concepção idealista inicial de Locke cede lugar a uma mais realista das relações humanas. Locke reconhece que as leis de natureza não impedem o mau uso do direito natural. Observe-se o trecho abaixo:

13. Não duvido que se venha a objetar a esta estranha teoria, isto é, que no estado de natureza todo mundo tem o poder executivo da lei da natureza – que não é razoável sejam os homens juízes nos seus próprios casos, que o amor próprio tornará os homens parciais consigo mesmos e seus amigos, e, por outro lado, a inclinação para o mal, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição a outrem, daí seguindo tão somente confusão e desordem; (...). (Locke, 1983, p. 38)

Portanto, a paz natural, ou seja, aquela que não é alcançada mediante algum artifício, é sempre precária. Os homens, quando não têm quem os puna ou não crêem na punição, tendem a violar as leis de natureza, o que dá origem ao estado de guerra. Logo, como veremos, a paz duradoura e desejável, tal como para Hobbes, só é obtida mediante dois artifícios – o contrato e a sociedade civil que ele institui – que impedem ou desestimulem os homens a entrar em conflito uns com os outros e o estado de guerra de se generalizar.

Há ainda um outro motivo que levou Locke a desdobrar o estado de natureza em dois. De acordo com Bobbio, a própria lógica do modelo jusnaturalista obriga Locke, e também Jean-Jacques Rousseau, “(...) a duplicar o estado pré-político num estado de natureza propriamente dito e num estado de natureza degenerado em estado de guerra, do qual nasce a necessidade da passagem ao estado civil” (Bobbio, 1991, p. 4). Também para Manet, esta foi solução que Locke encontrou para justificar a entrada dos homens em um corpo político (Manet, 1990, p. 75). Em outras palavras, a teoria jusnaturalista exige que o autor admita a existência de problemas insuperáveis no estado de natureza e que incentivarão os indivíduos a abandoná-lo definitivamente.<sup>6</sup>

Para Goldwin, contudo, é um erro confundir o estado de natureza com o estado de guerra por dois motivos. Primeiro, porque a definição de estado de guerra não inclui o termo essencial (um poder comum/chefe superior) presente tanto na definição de estado de natureza quanto de sociedade civil (Goldwin, 1996, p. 454). Segundo, porque, ao definir estado de guerra, Locke introduz um elemento distinto: o uso da força sem direito, sem justiça e sem autoridade (Goldwin, 1996, p. 454). Portanto, o estado de natureza ou a sociedade civil se degeneram em estado de guerra quando há o emprego da força sem direito, sem justiça e sem autoridade.

Uma das controvérsias que envolve os jusnaturalistas é quanto à historicidade do estado de natureza e do contrato (Bobbio, 1991, p. 3; Bobbio, 1998, p. 228).<sup>7</sup> Para Goldwin, “o estado de natureza (de Locke) não se limita à condição pré-política, original do homem” (Goldwin, 1996, p. 453). Goldwin argumenta que, quando Locke indaga sobre a existência do estado de natureza no parágrafo 14, os exemplos que ele nos oferece são de homens políticos (Goldwin, 1996, p. 453). De acordo com Goldwin, o estado de natureza de Locke “é uma certa forma de relação humana; sua existência, quando existe, não tem nada a ver com o grau de experiência dos homens que estão nele; e pode existir em qualquer época da história da humanidade, inclusive no presente” (Goldwin, 1996, p. 454). Observe-se, no trecho abaixo, que, tal como Hobbes, Locke afirma que a relação entre príncipes e governantes (chefes de Estado, logo, seres políticos) mantém entre si é uma relação entre homens vivendo no estado de natureza, pois não há, acima deles, um poder comum que os submeta. E, diz Goldwin, na América, um europeu (como o suíço mencionando por Locke), embora seja um homem político, encontra-se no estado de natureza.

---

6. Na seção 4.5, voltaremos a esta questão.

7. Comentarei a respeito da historicidade ou não do contrato de Locke na seção 4.4.

14. (...) como todos os príncipes e governantes de Estados independentes por toda a parte do mundo se encontram em um estado de natureza, claro que o mundo nunca esteve, nem nunca estará, sem ter muitos homens nesse estado. Referi-me a todos os governantes de comunidades independentes, estejam ou não em liga com outros; por que não é qualquer pacto que faz cessar o estado de natureza entre os homens, mas apenas o de concordar, mutualmente e em conjunto, em formar uma comunidade, fundando um corpo político; outras promessas e pactos podem os homens fazer entre si, conservando, entretanto, o estado de natureza. As promessas e trocas para intercâmbio entre dois homens em uma ilha deserta (...) ou entre um suíço e um índio nas florestas da América, os vinculam, embora estejam perfeitamente em estado de natureza entre si (...). (Locke, 1983, p. 39)

Este comentário sobre o estado de natureza de Locke estará incompleto, se não fizermos referência a um outro direito natural: o direito de propriedade.

#### 4.3.1. Direito de propriedade

Segundo Yolton, propriedade é um conceito central no estudo lockeano do governo civil (Yolton, 1996, p. 207), pois, em diversas passagens, Locke afirma que a finalidade do estado civil é a preservação da propriedade.<sup>8</sup>

O termo “propriedade” é empregado por Locke em dois sentidos. Em sentido restrito, para referir-se apenas à posse de bens móveis e imóveis. Em sentido amplo, o conceito de propriedade compreende, além dos bens ou possesões do indivíduo, sua vida e sua liberdade (Bobbio, 1998, p. 188-189; Goldwin, 1996, p. 471). Para Bobbio, é surpreendente que Locke tenha elevado o direito de propriedade à posição de direito natural por excelência, a ponto de nele resumir todos os demais direitos (Bobbio, 1998, p.189). Manet lembra que, ao tornar a propriedade um direito natural, mas estritamente individual, Locke rompeu com a tradição que a considerava um direito natural, porém social. Manet esclarece que, até então, era um direito social no sentido de ser um direito “(...) regido e eventualmente limitado pela lei, ou, se preferirmos, pelos deveres sociais e políticos do proprietário” (Manet, 1990, p. 68).

A propriedade é o tema do capítulo V do *Segundo tratado*. Nesse capítulo, Locke afirma que pretende demonstrar como os homens tornam-se proprietários das coisas dadas por Deus a todos os homens, isto é, à humanidade. No

---

8. Veja, por exemplo, o parágrafo 124 do *Segundo tratado do governo civil* citado na página 105 deste capítulo.

parágrafo 25, ele diz: “(...) esforçar-me-ei para mostrar como os homens podem chegar a ter uma propriedade em várias partes daquilo que Deus deu à Humanidade em comum, e tal sem qualquer pacto expresso entre todos os membros da comunidade” (Locke, 1983, p. 45).

Tendo incluído o direito de propriedade entre os direitos naturais, Locke rejeitou a solução hobbesiana. Para Hobbes, o direito de propriedade não é um direito natural, mas um instituto de direito positivo. Em outras palavras, de acordo com a teoria hobbesiana, é o Estado que institui o direito de posse, reservando para si o direito de propriedade (Bobbio, 1998, p. 189-190). Para Locke, a propriedade é anterior à “sociedade civil” e o direito de propriedade pertence aos indivíduos.

Segundo Locke, a propriedade é o resultado da relação que os homens mantêm através do seu trabalho com as coisas naturais. Em vez de opor o trabalho à propriedade, Locke deriva o direito de propriedade do trabalho (Locke, 1983, p. XVI). Em outras palavras, para Locke, a origem da propriedade privada é o trabalho. É isso que ele explica neste trecho:

27. (...) Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe ofereceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado o próprio trabalho, justando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. (...) (Locke, 1983, p. 45)

O parágrafo acima, portanto, corrobora o que diz Manet: o indivíduo torna-se proprietário daquilo que antes pertencia a toda humanidade quando colhe ameixas ou qualquer outra coisa para satisfazer suas necessidades (Manet, 1990, p. 68). O ato de colher uma fruta, já é, portanto, suficiente para acrescentar-lhe algo que não possuía antes.

De acordo com Locke, a propriedade privada produz benefícios para a humanidade, pois ela proporciona o aumento da produtividade. Segundo Manet, para Locke, “trabalhar a terra é fazê-la produzir mais, muito mais do que ela produziria espontaneamente” (Manet, 1990, p. 69). As vantagens desse instituto são declaradas por Locke neste parágrafo:

37. (...) aquele que toma posse da terra pelo trabalho não diminui mas aumenta as reservas comuns da Humanidade. As provisões que servem para o sustento da vida humana produzidas em um acre de terra fecha-



da e cultivada – falando mui conservadoramente – são dez vezes mais do que pode produzir um acre de terreno de igual fertilidade aberto e em comum. Portanto, aquele que cerca um pedaço de terra e tem maior volume de conveniências da vida retirado de dez acres do que poderia ter de cem abandonados à natureza, pode dizer-se verdadeiramente que dá noventa acres aos homens. (...) (Locke, 1998, p. 49)

Bobbio, contudo, diz que o instituto da propriedade tem três limites que:

O primeiro limite (...) consiste no fato de que, de qualquer modo, quem adquire propriedade sobre a terra – ou sobre qualquer outro bem – mediante sua própria capacidade de trabalho deve deixar aos outros o suficiente para que possam também sobreviver. (...)

O segundo limite depende (...) do próprio fim do instituto da propriedade (...) Tudo que não me serve para esse fim e que, portanto, não sendo usado, seria abandonado, excede o meu direito. Em outras palavras, tenho um direito de propriedade sobre as coisas de que posso efetivamente gozar: as que sou obrigado a abandonar porque não posso utilizar podem ser tomadas licitamente pelos outros. (...)

O terceiro limite parece ser mais grave, porque é inerente à mesma natureza da propriedade como fruto do trabalho. Meu trabalho (...) é naturalmente limitado. (...) Esta é a questão. Se é só o meu trabalho, o limite existe. Entretanto, se é também o trabalho dos outros, o limite deixa de existir. (Bobbio, 1998, p. 198-200)

De acordo com Bobbio, o primeiro limite não tem importância porque, para Locke, “há terra em abundância para todos” (Bobbio, 1998, p. 198). Bobbio cita a passagem abaixo, do *Segundo Tratado*, que, de acordo com ele, corrobora esta interpretação:

36. (...) Mas, seja lá como for, ao que não quero dar importância, ousou afirmar corajosamente o seguinte: — a mesma regra de propriedade, isto é, que todo homem deve ter tanto quanto possa utilizar, valeria ainda no mundo sem prejudicar a ninguém, desde que existe terra bastante para o dobro dos habitantes (...). (Locke, 1983, p. 48-49)

Quanto ao segundo limite, Bobbio diz que, tal como o primeiro, este também não tem valor absoluto, pois ele vale somente até o surgimento da moeda. Segundo Bobbio, “uma das funções da moeda, como Locke reconhece, é justamente a de tornar inoperante o limite derivado da natureza perecível dos produtos. Para Locke, a essência da moeda é ser um bem não perecível, que, portanto, pode ser conservado indefinitivamente” (Bobbio, 1998, p. 199).

Locke se refere ao aparecimento da moeda nos parágrafos 46 e 47. Observe que, para ele, a criação e o uso da moeda não dependem da existência da sociedade civil. E, com a moeda, aparece o comércio, a compra de propriedades (bens móveis e imóveis) e passa a haver a concentração de riquezas. Ou seja, a propriedade de bens móveis e imóveis torna-se ilimitada, pois, agora, é possível a troca de bens perecíveis por um não perecível, a moeda. Diz Locke, no parágrafo 47: “E assim originou-se o uso do dinheiro – algo de duradouro que os homens pudessem guardar sem estragar-se, e que por consentimento mútuo recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis” (Locke, 1983, p. 53).

Por fim, de acordo com a interpretação de Bobbio, o terceiro limite é superado com o trabalho alheio. Segundo ele, para Locke, todo indivíduo tem o direito de transferir ou alienar o seu trabalho para outrem porque é da essência do direito de propriedade a livre utilização da coisa possuída (Bobbio, 1998, p. 201). Manet, por sua vez, aponta outra consequência importante. Ele diz que, com a criação da moeda e o trabalho assalariado, Locke desvincula o trabalho da propriedade. De acordo com Manet: “(...) a partir do momento em que a moeda permite representar e conservar quantidades de trabalho, o proprietário legítimo já não é necessariamente o trabalhador: basta que a troca seja livre para que a propriedade conserve seu valor, e assim continue a representar a quantidade de trabalho que incorporou” (Manet, 1990, p. 70). Em outra passagem, Manet afirma que “(...) Locke deixou bem claro que o trabalho é apenas o começo da propriedade. No final, o trabalho é desvinculado da propriedade. Mais precisamente, o direito de propriedade desliga-se do direito do trabalhador aos frutos do seu trabalho” (Manet, 1990, p. 71).

Além dos três limites supra, Bobbio menciona ainda um quarto. Este surge com a morte do indivíduo proprietário-trabalhador. De acordo com Bobbio, Locke descarta a possibilidade de os bens retornarem à comunidade, no estado de natureza, ou ao Estado, na sociedade civil (Bobbio, 1998, p. 203). Para ele, a solução lockeana é outra: o reconhecimento do direito de todos os filhos – e não somente o do primogênito – sobre o patrimônio paterno e materno ou a indicação pelo titular daquele que herdará seus bens (Bobbio, 1998, p. 204).

No final da primeira seção foi dito que a finalidade do estado civil é a preservação da propriedade. A origem desse estágio (o estado civil), contudo, não é decorrente de causas naturais, como na teoria de Aristóteles, mas de uma convenção, que consiste em um ato voluntário e deliberado (Bobbio, 1991, p. 7). E é esse ato que vamos discutir na próxima seção.

#### 4.4. Do pacto ou contrato original

Tal como Hobbes, Locke é um contratualista.<sup>9</sup> Segundo Yolton, embora Locke empregue a palavra “pacto” (*compact*) com mais frequência do que o termo “contrato” (*contract*), ambos têm o mesmo significado (Yolton, 1996, p. 181). Para Locke, os indivíduos podem fazer pactos no estado de natureza sem que isto signifique necessariamente o fim deste estágio. Isto é posto em evidência no parágrafo 14, quando Locke explica que “(...) não é qualquer pacto que faz cessar o estado de natureza entre os homens, mas apenas o de concordar, mutuamente ou em conjunto, em formar uma comunidade, fundando um corpo político; outras promessas e pactos podem os homens fazer entre si, conservando, entretanto, o estado de natureza” (Locke, 1983, p. 39). Eis aí, nesse trecho, outra diferença importante entre Locke e Hobbes. O fim do estado de natureza e, consequentemente, a criação da sociedade civil ocorrem, portanto, conforme indica o trecho *supra*: por meio de um pacto “original” que obriga a todos a renunciarem aos poderes que tinham no estado de natureza, transferindo-o para a maioria da comunidade, e a se submeterem à resolução dessa maioria. A esse respeito, Locke diz nos parágrafos 95 e 99:

95. (...) A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. (...)

99. (...) Assim sendo, o que dá início e constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres e capazes de maioria para se unirem e se incorporarem a tal sociedade. E isto e somente isto deu ou podia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo. (Locke, 1983, p. 71-2)

Há, entre os filósofos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, quem afirma que um contrato dos indivíduos entre si deve ser seguido por um outro entre o povo e o soberano. O primeiro é denominado de pacto de associação (*pactum societatis*) e o segundo, pacto de sujeição (*pactum subiectionis*) (Bobbio, 1991, p. 3; Janine, 1991, p. 62-63). Hobbes fundiu ambos em um único pacto (Janine, 1991,

---

9. O contratualismo, segundo Nicola Matteucci, “(...) compreende todas aquelas teorias políticas que vêem a origem da sociedade e o fundamento do poder político (...) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político” (Matteucci, 1988, p. 272).

p. 63). Já Locke não deixa claro se há um único pacto ou se são dois. No verbete “pacto ou contrato”, Yolton não menciona a existência de dois pactos. David Held, porém, afirma que, para Locke, os indivíduos não fazem um, mas dois pactos. De acordo com Held, o primeiro é estabelecido para criar uma sociedade independente; o segundo, uma sociedade política ou governo. Os trechos do *Segundo Tratado* apontados por Held como os que sustentariam tal interpretação são os parágrafos 95 a 97. Para ele, essa distinção é importante porque deixa claro que são os indivíduos da sociedade que outorgam a autoridade ao governo, com o intuito de perseguir os fins dos governados. Se esses fins não forem representados adequadamente, diz Held, o poder de magistrado, ou seja, o direito de fazer cumprir as leis de natureza retornará ao povo (Held, 1993, p. 71).

Embora Bobbio diga que em nenhum momento Locke mencione dois pactos, ele corrobora a interpretação de Held. Bobbio argumenta que “o silêncio sobre o segundo contrato não significa que Locke não reconhecesse a distinção dos dois momentos: o da formação do corpo social e o da formação do governo propriamente político” (Bobbio, 1998, p. 226). Para Bobbio, contudo, tal distinção encontra-se no parágrafo 211, no qual, como se pode constatar no trecho abaixo, Locke fala sobre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo:

211. Aquele que quiser falar com clareza sobre a dissolução do governo deve, em primeiro lugar, distinguir entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo. O que faz a comunidade e tira os homens do estado vago de natureza para a sociedade política é o acordo que cada um tem com os demais para se incorporar e agir como um corpo, e assim constituir uma comunidade distinta. (Locke, 1983, p. 118)

Segundo Locke, o contrato se dá entre homens livres e não cria um direito novo. Ele é apenas um pacto entre indivíduos livres que se reúnem com o intuito de empregar sua força coletiva na execução das leis de natureza, renunciando, assim, ao seu direito de praticar por si só a justiça (Locke, 1983, p. XVI).

O objetivo do pacto, para Locke, é a preservação da propriedade (isto é, da *vida*, da *liberdade* e dos *bens* e *possessões*) e de impedir que os direitos naturais sejam desrespeitados (Locke, 1983, p. XVI).<sup>10</sup> Ao contrário de Hobbes, para Locke, a fundação da sociedade civil não exige que os homens renunciem à quase-totalidade de seus direitos naturais (Locke, 1983, p. XVI; Bobbio, 1998, p. 223). Segundo Bobbio, a renúncia aos direitos naturais é apenas *parcial*, pois compreende somente o direito de fazer justiça por si mesmo, que consiste no direito de fazer uso da força, de julgar e de punir os que ameaçam a sua propriedade ou

10. Sobre o objetivo do pacto e do poder político que ele cria, ver o parágrafo 3 do *Segundo Tratado* reproduzido no início deste texto.

de outrem (Bobbio, 1998, p. 223). Desse modo, Locke aponta a principal e fundamental característica do Estado moderno, segundo Max Weber: o monopólio do uso legítimo da força.<sup>11</sup>

Deve o Estado, instituído pelo contrato, governar com base em leis fixas, universais e por intermédio de homens que derivam sua autoridade da comunidade para executar as leis, julgar e punir. Diz Locke:

87. O homem, nascendo (...) com direito à perfeita liberdade e gozo incontrolado de todos os direitos e privilégios da lei da natureza (...) tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade – isto é a vida, a liberdade e os bens – contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei por outros conforme estiver persuadido da gravidade da ofensa mesmo com a própria morte nos crimes em que o horror do fato exija, conforme a sua opinião. Contudo, (...) haverá sociedade política somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida (...) Os que estão unidos em um corpo, tendo a lei comum estabelecida e judicatura – para qual apelar – com autoridade para decidir controvérsias e punir os ofensores, estão em sociedade civil uns com os outros; mas os que não têm essa apelação em comum, quero dizer, sobre a Terra, ainda se encontram no estado de natureza, sendo cada um, onde não há outro, juiz para si e executor, o que constitui (...) o estado perfeito de natureza. (Locke, 1983, p. 67)

De acordo com Bobbio, Locke combatia aqueles que sustentavam a inexistência de um contrato como ato fundador da sociedade política (Bobbio, 1998, p. 228). Para Locke, tratava-se de uma realidade histórica (Bobbio, 2000, p. 144). Observe nestes parágrafos que Locke nos oferece evidências históricas para tentar nos convencer a respeito da historicidade do estado de natureza e do contrato:

102. Revela estranha inclinação para negar a evidência dos fatos aquele que não concorda em que os começos de Roma e de Veneza tiveram origem na união de homens livres e independentes uns dos outros, entre os quais não existia superioridade natural ou sujeição. E se se pode aceitar a palavra de José de Acosta, ele nos diz que em muitas partes da América não existia qualquer governo que fosse.  
(...)

---

11. Ver Weber, 1999, p. 525.

103. E espero que concordem em que os que saíram de Esparta com Palanto conforme Justino (liv. III, cap. 4) menciona, eram homens livres, independentes uns dos outros, tendo organizado um governo para regê-los por livre assentimento. Dei assim vários exemplos tirados da história de homens livres e no estado de natureza que, tendo-se reunido, incorporavam e deram início a uma comunidade. (...) (Locke, 1983, p. 73)

Observe-se que, além dos fatos retirados da história europeia, Locke, assim como Hobbes, cita o continente americano para provar a existência do estado de natureza e do contrato. Além dos exemplos da história, Bobbio diz que outro argumento a favor da tese da historicidade do contrato é que “(...) o vínculo do pai, com respeito a determinado Estado, não se transmite ao filho que ‘não nasce como súdito de nenhum país e de nenhum governo’: assim, uma vez atingida a maioria, está livre para escolher a cidadania do pai ou de outra (...)” (Bobbio, 1998, p. 228).

Mas, de acordo com Bobbio, a explicação pode ser também mais conceitual. No parágrafo 91, Locke diz:

91. (...) pois sempre que existam dois homens sem qualquer regra estabelecida ou juiz comum para o qual apelar na Terra para a resolução de controvérsias de direito entre eles, estarão ainda no estado de natureza. (Locke, 1983, p. 68)

Tendo em vista que já dissesmos que os homens criam, conscientemente, a sociedade civil por intermédio de um contrato ou pacto com a finalidade de proteger a propriedade, na próxima seção vamos retornar a essa questão para aprofundá-la mais.

#### 4.5. O objetivo da sociedade política e do governo

Para compreendermos quais são, segundo Locke, os objetivos da sociedade política e do governo, temos de nos remeter às causas que levaram os homens a abandonar o estado de natureza. Resumidamente, a causa é a incerteza quanto ao gozo dos direitos naturais proporcionada pela violação destes, o que transforma o estado de natureza em estado de guerra.<sup>12</sup>

Portanto, para Locke, os indivíduos criam a sociedade civil para evitar que este estado de guerra se concretize e se generalize. Nos parágrafos 21, 124, 125 e 126, Locke menciona as carências do estado de natureza que levam os homens a celebrar o contrato que criará a sociedade e a sociedade civil:

---

12. Ver, a esse respeito, a discussão sobre o estado de natureza na primeira seção deste capítulo.

21. Evitar esse estado de guerra – no qual não há apelo senão para o céu, e no qual qualquer divergência, por menor que seja, é capaz de ir dar, se não houver autoridade que decida entre os contendores – é razão decisiva para que homens se reúnam em sociedade deixando o estado de natureza; onde há autoridade, poder na Terra no qual é possível conseguir amparo mediante apelo, exclui-se a continuidade do estado de guerra, decidindo-se a controvérsia por aquele poder. (...) (Locke, 1983, p. 42)

124. O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade. Para este objetivo, muitas condições faltam no estado de natureza.

Primeiro falta uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum (...) porque embora a lei da natureza seja evidente e inteligível para todas as criaturas racionais, entretanto os homens, sendo desviados pelo interesse bem como ignorantes dela porque não a estudam, não são capazes de reconhecê-la como lei que os obrigue nos seus casos particulares.

125. Em segundo lugar (...) falta um juiz conhecido e indiferente com autoridade para resolver quaisquer dissensões, de acordo com a lei estabelecida (...).

126. Em terceiro lugar (...) falta muitas vezes poder que apóie e sustente a sentença quando justa, dando-lhe a devida execução. (Locke, 1983, p. 82)

No parágrafo 128, Locke diz que, quando celebram o contrato, os homens renunciam aos seus poderes naturais, que consistem em (1) “fazer o que julgar conveniente para a própria preservação e a de terceiros dentro do que permite a lei da natureza” e (2) “castigar os crimes cometidos contra essa lei (de natureza)” (Locke, 1983, p. 83).<sup>13</sup> E, no parágrafo 131, afirma que os homens renunciam visando a preservação de si próprio, de sua liberdade e de sua propriedade (bens) (Locke, 1983, p. 83).<sup>14</sup> De acordo com Locke, o maior e o mais importante objetivo do Estado é a preservação da propriedade, isto é, da vida, da liberdade e dos bens ou possessões do povo. Portanto, os indivíduos abandonam o estado de natureza e instituem a sociedade civil para viverem melhor, ou seja, com mais segurança. Por isso, ele diz:

---

13. Locke já havia feito referência a tais poderes no parágrafo 87.

14. Segundo Bobbio, a tradição que de Locke a Kant afirma que a principal tarefa do Estado é garantir a liberdade natural do indivíduo (Bobbio, 2000, p. 290).

131. (...) o poder da sociedade ou o legislativo por ela constituído não se pode nunca supor se estenda mais além do que o bem comum, mas fica na obrigação de assegurar a propriedade de cada um, provendo contra os três inconvenientes acima assinalados, que tornam o estado de natureza tão inseguro e arriscado. E assim sendo, quem tiver o poder legislativo ou o poder supremo de qualquer comunidade obriga-se a governá-la mediante leis estabelecidas, promulgadas e conhecidas do povo, e não por meio de decretos extemporâneos; por juízes indiferentes e corretos, que terão de resolver as controvérsias conforme essas leis; e a empregar a força da comunidade no seu território somente na execução de tais leis, e fora dele para prevenir ou remediar malefícios estrangeiros e garantir a sociedade contra incursões ou invasões. E tudo isso tendo em vista nenhum outro objetivo senão a paz, a segurança e o bem público do povo. (Locke, 1983, p. 83-84)

Diferente de Hobbes, a obtenção da segurança requer a preservação da liberdade natural, transformada, por Locke, em um direito natural. Isso é possível porque, como vimos, para ele, lei e direito não estão em contradição.

A instituição da sociedade civil, segundo Bobbio, não deve representar a destruição do estado de natureza, mas corrigi-lo e pô-lo de modo que os homens possam “(...) continuar vivendo, com todas as suas vantagens, no estado civil, mediante um aparelho executivo que tenha condições de obrigar (os homens) a respeitar as leis naturais” (Bobbio, 1998, p. 185). Isso é possível porque Locke não concebe o estado de natureza como necessariamente um estado de guerra. Para Bobbio, a sociedade civil de Locke aperfeiçoa o estado de natureza criando as condições necessárias para a observância das leis da natureza.<sup>15</sup> Se a interpretação de Bobbio estiver correta, Locke e Hobbes concordam que a sociedade civil cria as condições necessárias para a observância das leis da natureza, mas discordam quanto ao significado do estágio político. Pois, para Hobbes, a sociedade civil (estado de paz) representa pura e simplesmente a negação do estado de natureza (estado de guerra).

Que forma de governo seria, para Locke, a mais adequada para atingir esse propósito? Discutiremos esta questão na próxima seção.

#### 4.6. As formas de governo

No capítulo X do *Segundo Tratado*, Locke explica como identificar e distinguir as formas de governo. De acordo com ele, a forma de governo deve ser

---

15. Essa interpretação é corroborada por esta afirmação de Bobbio: “Para Locke, somente na sociedade civil ou política existem as condições para a observância das leis naturais que são as leis da razão” (Bobbio, 2000, p. 121)



definida pela posse do poder de fazer leis, isto é, do Poder Legislativo, que é o poder supremo. Observe-se o que ele diz neste trecho:

132. (...) Dependendo a forma de governo da situação do poder supremo, que é o legislativo – sendo impossível conceber-se que o poder inferior prescreva ao superior ou que outro qualquer que não o poder supremo faça as leis –, conforme se coloca o poder de fazer leis, assim também é a forma da comunidade. (Locke, 1983, p. 85)

É, portanto, o critério *supra* que Locke emprega para distinguir as três formas de governo: democracia, oligarquia e monarquia. Ele define a democracia como a forma de governo em que “(...) todo o poder da comunidade naturalmente em si, pode empregá-lo para fazer leis destinadas à comunidade de tempos em tempos, que se executam por meio de funcionários que ela própria nomeia” (Locke, 1983, p. 85). Por oligarquia, Locke entende a forma de governo em que “(...) o poder de fazer leis [está] nas mãos de alguns homens escolhidos, seus herdeiros e sucessores” (Locke, 1983, p. 85). A monarquia, por sua vez, é definida como aquela em que o poder de fazer leis encontra-se “nas mãos de um único homem” (Locke, 1983, p. 85). Mas, lembra Goldwin, “em todos os casos, somente o consentimento da maioria pode estabelecer o governo; todas as formas de governo (...) se encontram igualmente fundadas no consentimento da maioria” (Goldwin, 1996, p. 475).

A monarquia, segundo Locke, pode ser de dois tipos. Se, após a morte do monarca, o poder legislativo for transferido para seu herdeiro, era será hereditária. Mas, se ao invés disso ele for devolvido à comunidade para que esta escolha o novo monarca, será eletiva (Locke, 1983, p. 85).

Seguindo a tradição iniciada por Aristóteles e Políbio, Locke admite que, além dessas três formas de governo em que apenas uma parte da sociedade tem o poder de fazer leis, existe a possibilidade de a comunidade estabelecer formas mistas ou compostas (Locke, 1985, p. 85). E, para Locke, a forma mais condizente com o governo civil é uma forma mista, pois a proteção da propriedade requer, de acordo com Held, um estado no qual o poder público está legalmente circunscrito e dividido. Held explica que “Locke acreditava na conveniência de uma monarquia constitucional com um poder executivo e uma assembleia parlamentar com direito a legislar (...)” (Held, 1993, p. 72).<sup>16</sup>

Ao contrário de Maquiavel e de Hobbes, Locke não trabalha com a dicotomia ordem *versus* desordem, mas com a dicotomia liberdade *versus* opressão. Não é que ele não estivesse preocupado com a constituição da ordem. Ele realmente estava, mas não de qualquer ordem. Sua preocupação maior era a consti-

16. A divisão entre o Poder Legislativo e o Poder Executivo será discutida na próxima seção.

tuição de uma ordem que garantisse a propriedade, isto é, a vida, a liberdade e os bens dos indivíduos. Por esse motivo, considera a monarquia absolutista defendida por Hobbes incompatível com a sociedade civil, chegando a compará-la a um estado ainda mais deplorável do que o estado de natureza. Observe-se este parágrafo:

90. Do que ficou dito é evidente que a monarquia absoluta que alguns consideram o único governo no mundo é, de fato, incompatível com a sociedade civil não podendo por isso ser uma forma qualquer de governo civil, porque o objetivo da sociedade civil consiste em evitar e remediar os inconvenientes do estado de natureza que resultam necessariamente de poder cada homem ser juiz em seu próprio caso, estabelecendo-se uma autoridade reconhecida para a qual todos os membros dessa sociedade podem apelar por qualquer dano que lhe causem ou controvérsia que possa surgir, e à qual todos os membros dessa sociedade terão de obedecer. Onde quer que existam pessoas que não tenham semelhante autoridade a que recorrerem para decisão de qualquer diferença entre elas, estarão tais pessoas no estado de natureza; e assim se encontra qualquer príncipe absoluto em relação aos que estão sob seu domínio. (Locke, 1983, p. 68)

De acordo com Bobbio, a monarquia absolutista é um Estado despótico e, por isso, não é um governo civil. Há dois motivos que justificam essa conclusão. Primeiro porque “a fuga do estado de natureza, principal objetivo do governo civil, não é completa. (...) Permanece (...) um estado de natureza entre os súditos, de um lado, e, de outro, o soberano, que não se sujeita às mesmas leis (...)” (Bobbio, 1998, p. 219); segundo, porque “nele não há garantia da propriedade” (Bobbio, 1998, p. 219).

Desde Locke, esta oposição ao absolutismo é uma característica típica do pensamento liberal nas suas mais variadas vertentes. Segundo Manet, Locke traçou, no *Segundo Tratado*, um projeto que viria a se converter no liberalismo: um indivíduo portador de direitos e um governo cujo objetivo é proteger tais direitos, e não atacá-los (Manet, 1990, p. 65).<sup>17</sup> Na próxima seção, vamos abordar o desenho institucional imaginado por Locke para limitar o poder do(s) governante(s) e, dessa forma, manter a salvo os direitos naturais.

---

17. Sobre a relação de Locke com o liberalismo, veja também Grant, 1991. A associação do nome de Locke ao liberalismo, contudo, é polêmica. No *Segundo Tratado*, Minogue afirma que identificá-lo “com a doutrina muito posterior do liberalismo é praticar história ao estilo dos *whigs*, no qual os personagens históricos são compreendidos como animados por ideias de liberdade que só emergiram em um período posterior” (Minogue, 1996, p. 422).

#### 4.7. Estado liberal e divisão do poder

Com o intuito de limitar o poder e, assim, evitar ou desencorajar seu uso abusivo, os teóricos liberais propõem, entre outras coisas, a divisão do poder político. Por isso, a característica fundamental de um Estado liberal é a restrição de seu poder e de suas funções. Como Estado limitado, se contrapõe tanto ao Estado absolutista quanto ao de bem-estar social (Bobbio, 1988, p. 7).

Vimos, na seção anterior, que a concepção liberal de Estado está presente no *Segundo Tratado*. Bobbio, contudo, lembra que não foi Locke quem formulou a teoria sobre a separação dos três poderes (Bobbio, 1998, p. 231). Esta compreensão da divisão do poder político em três ramos: executivo, legislativo e judiciário. Mas, para Locke, este último não é um poder autônomo (Bobbio, 1998, p. 232). Por isso, podemos dizer apenas que ele formulou uma teoria sobre a divisão do poder político.

No *Segundo Tratado*, ele distinguiu três poderes: o legislativo, o executivo e o federativo, sendo que os dois primeiros – legislativo e executivo – devem estar necessariamente em mãos diferentes. Com relação à função (prerrogativa) de cada poder, cabe ao legislativo a responsabilidade de elaborar as leis; ao executivo, de implementá-las; e ao federativo, fazer guerra, firmar a paz e manter relações com outros Estados.

De acordo com Locke, a origem dos poderes executivo e legislativo está no pacto que exige que cada um renuncie ao seu direito natural de julgar. Observe-se o parágrafo abaixo.

88. E por essa maneira a comunidade consegue, por meio de um poder julgador, estabelecer que castigo cabe às várias transgressões quando cometidas entre os membros dessa sociedade – que é o poder de fazer leis –, bem como possui o poder de castigar qualquer dano praticado contra qualquer dos membros por alguém que não pertence a ela – que é o poder de guerra e de paz –, e tudo isso para preservação da propriedade de todos os membros dessa sociedade, tanto quanto possível. Todavia, embora todo homem que tenha entrado para uma sociedade civil (...) tenha por isso abandonado o poder de castigar ofensas contra a lei de natureza no exercício do seu próprio julgamento particular, foi dado direito à comunidade, para o julgamento das ofensas que ele abandonou ao poder legislativo em todos os casos em que possa apelar para o magistrado, de empregar a força dele para a execução dos julgamentos da comunidade (...). E aqui deparamos com a origem dos poderes legislativo e executivo da sociedade, que deve julgar por meio de leis estabelecidas até que ponto se devem castigar as ofensas quando cometidas dentro dos limites da comunidade, bem como determinar,

mediante julgamentos ocasionais (...), até onde os danos do exterior devem ser vingados; e em um e outro caso utilizar toda a força de todos os membros, quando houver necessidade. (Locke, 1983, p. 67)

Dentre os poderes mencionados, é do poder legislativo a prerrogativa exclusiva de criar as leis. Este, contudo, não deve ser um poder permanente.

143. O poder legislativo é o que tem o direito de estabelecer como se deverá utilizar a força da comunidade no sentido da preservação dela própria e dos seus membros. Como se tem de pôr constantemente em prática as leis, que devem continuar sempre em vigor, mas que se podem elaborar em curto prazo, não há necessidade de manter-se tal poder permanentemente em exercício, pois que nem sempre teria no que se ocupar. E como pode ser tentação demasiado grande para a fraqueza humana, capaz de tomar conta do poder, para que as mesmas pessoas que têm por missão elaborar as leis também tenham nas mãos a faculdade de pô-las em prática, ficando dessa maneira isentas de obediência às leis que fazem, e podendo amoldar a lei, não só quando a elaboram como quando a põem em prática, a favor delas mesmas, e assim passarão a ter interesse distinto do resto da comunidade contrário ao fim da sociedade e do governo; em comunidades bem ordenadas, nas quais o bem de todos se leva em conta como é devido, o poder legislativo vem às mãos de diversas pessoas que, convenientemente reunidas, têm em si, ou juntamente com outras, o poder de elaborar as leis; depois de assim fazerem, novamente separadas, ficam sujeitas às leis que fizeram, o que representa obrigação nova e mais próxima para que as façam tendo em vista o bem geral. (Locke, 1983, p. 91)

Note-se, no parágrafo *supra*, que o poder legislativo não deve ficar permanentemente reunido. Há dois motivos, segundo Locke, para isso. Primeiro porque isso seria uma inutilidade; segundo, porque poderia ser perigoso. É importante ressaltar ainda que, de acordo com o parágrafo *supra*, os legisladores, após terem feito a lei, devem retornar à condição de súditos e, portanto, ficam obrigados a obedecer-lha. Caso contrário, como todos os demais súditos, eles estarão sujeitos a sofrer sanções. Mas, a quem cabe convocar o Poder Legislativo? Essa prerrogativa, diz Locke no parágrafo 167, é do Executivo, que o fará “conforme o exigirem as necessidades dos tempos e a variedade das ocasiões” (Locke, 1983, p. 100).

O Executivo, ao contrário, precisa ser um poder permanente, pois cabe a ele a função de fazer com que todos cumpram as leis promulgadas pelo Legislativo. Diz Locke:

144. Todavia, como as leis elaboradas imediatamente e em prazo curto têm força constante e duradoura, precisando para isso de perpétua execução e assistência, torna-se necessária a existência de um poder permanente que acompanhe a execução das leis que se elaboram e ficam em vigor. E desse modo os poderes legislativo e executivo ficam frequentemente separados. (Locke, 1983, p. 91)

A divergência entre a teoria da divisão de poderes de Locke e a de Montesquieu também fica evidente quando o primeiro denomina o Poder Legislativo de poder máximo.<sup>18</sup> Ao denominá-lo assim, Locke estabelece uma hierarquia entre ambos: o Poder Executivo, cujas funções devem ser desempenhadas pelo Rei, deve estar subordinado ao Legislativo. O Executivo não participa do processo legislativo, pois ele não possui poder de veto, isto é, de rejeitar uma decisão tomada pelo Legislativo. Portanto, não encontramos na teoria lockeana nenhum mecanismo de limitação e controle do Poder Legislativo.<sup>19</sup> A teoria de Locke é, de acordo com Bobbio, uma teoria da supremacia do Poder Legislativo (Bobbio, 1998, p. 236). Manet explica essa supremacia argumentando que:

(...) uma distribuição mais ou menos igual do poder entre o legislativo e o executivo não podia ser concebida enquanto se considerasse que a soberania residisse no rei, como acontecia à época que Locke escreveu (o que já não era absolutamente o caso no momento em que ele publicou seus escritos). (...) O projeto liberal exigia, portanto, que se refutasse de imediato a ideia da soberania real. Ora, a uma soberania absoluta não se pode opor senão uma soberania absoluta: à soberania do rei, a do povo. A soberania do povo, na qualidade de absoluta, não era, em princípio, mais propícia à separação dos poderes do que a soberania do rei, mas, como o povo soberano não podia governar diretamente, e como a assembleia de seus representantes tampouco era apropriada para governar, um regime baseado na soberania do povo tinha *praticamente* necessidade de outro poder que não o soberano. (Manet, 1990, p. 84-85)

Goldwin lembra, contudo, que Locke admite a possibilidade de que, em algumas circunstâncias, o Executivo aja, em nome do bem público, sem a sanção da lei ou mesmo que a contrarie. Tais possibilidades são admitidas por Locke

---

18. Observe-se que Locke não diz que o Legislativo é o poder soberano. Ele talvez se tenha recusado a usar o conceito de soberania porque uma das características da soberania mencionada por diversos autores é que o poder soberano é ilimitado. O Legislativo de Locke, contudo, não é um poder ilimitado. O poder Legislativo acha-se limitado pelas leis da natureza e pelos direitos naturais dos cidadãos.

19. Sobre os mecanismos de controle de um poder sobre o outro indicados por Montesquieu, ver o capítulo intitulado A Constituição inglesa de *O espírito das leis*.

neste trecho do parágrafo 160: “Este poder de agir de acordo com a discrição a favor do bem público, sem a prescrição da lei e muita vez mesmo contra ela, é o que se chama de prerrogativa” (Locke, 1983, p. 477). Locke, todavia, reconhece, nos parágrafos 166 e 168, que tal prerrogativa constitui um perigo quando um príncipe não a usa para promover o bem público, mas em favor dos seus interesses pessoais e, com isso, pondo em risco a propriedade e a segurança do povo (Locke, 1983, p. 100).

Tal como Hobbes, Locke diz, no parágrafo 145, que uma comunidade acha-se em estado de natureza em relação às outras. Internamente, para Locke, cabe ao poder federativo a prerrogativa de declarar guerra ou paz a outras comunidades ou, com elas, constituir ligas e alianças.<sup>20</sup>

146. Aí se contém, portanto, o poder de guerra e de paz, de ligas e alianças, e todas as transações com todas as pessoas e comunidades estranhas à sociedade, podendo-se chamar “federativa” (...).  
(...)

148. Embora (...) os poderes executivo e federativo de qualquer comunidade sejam realmente distintos em si, dificilmente podem separar-se e colocar-se ao mesmo tempo em mãos de pessoas distintas (...). (Locke, 1983, p. 91-92)

Observe-se que, para Locke, o poder federativo e o executivo devem estar necessariamente nas mesmas mãos, pois não se deve pôr a força do Estado em mãos diferentes. Segundo Locke, aquele que cuida da segurança interna deve também cuidar da externa.

E o poder judiciário? Não era a ausência de um juiz imparcial que induziu os indivíduos a fazerem o contrato e, por intermédio deste, instituir a sociedade civil? Bobbio se pergunta se, por isso, não deveria ser o judiciário – e não o legislativo – o poder fundamental do estado civil. De acordo com ele, “(...) no pensamento de Locke, a função do juiz imparcial é exercida, na sociedade civil, eminentemente pelos que fazem as leis, porque um juiz só pode ser imparcial, se existirem leis genéricas, formuladas de modo constante e uniforme para todos” (Bobbio, 1998, p. 232). Portanto, se a interpretação de Bobbio estiver correta, a imparcialidade é atingida no ato de formulação da lei, e não de execução desta. Bobbio diz ainda que “(...) pensa-se de modo geral que Locke reduziu os três poderes tradicionais a apenas dois, incluindo o Judiciário no Executivo. Na verdade, esta redução deriva do fato de que para Locke não há uma diferença

---

20. O termo federativo é aqui empregado provavelmente porque as federações ou confederações eram formadas com o intuito de aumentar o poder militar dos pequenos Estados. Ver a este respeito Montesquieu, 1979, p. 127).

essencial entre Legislativo e Judiciário, que representam *dois aspectos distintos do mesmo poder*” (Bobbio, 1998, p. 233). Goldwin também concorda com a interpretação de que, para Locke, a função judiciária é parte da legislativa, não exigindo a separação formal entre ambas como medida para evitar a violação dos direitos naturais dos indivíduos (Goldwin, 1996, p. 476). Essa interpretação é corroborada por este trecho do *Segundo Tratado*:

89. (...) E por este modo os homens deixam o estado de natureza para entrarem no de comunidade, estabelecendo um juiz na Terra, com autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar os danos que atinjam a qualquer membro da comunidade; juiz esse que é o legislativo ou os magistrados por ele nomeados. (...) (Locke, 1983, p. 68)

Antes de terminar esta seção, vale a pena mencionar que, para Bobbio e Goldwin, no *Segundo Tratado*, a separação de poderes significa um ponto de divergência com o *Leviatã*, de Hobbes. Para este último, o poder político (o soberano) instituído pelo pacto é indivisível. A dicotomia aqui é entre separação de poderes *versus* concentração dos poderes (Bobbio, 1998, p. 235). Goldwin, por sua vez, afirma que “a insistência de Locke no caráter limitado do poder político revela ao mesmo tempo sua concordância e sua enorme discordância com Hobbes” (Goldwin, 1986, p. 472). Ambos concordavam que a sociedade civil era o remédio para curar os males do estado de natureza, mas, diferentemente de Hobbes, Locke acreditava que uma sociedade civil com poderes ilimitados não solucionaria os problemas do estado de natureza (Goldwin, 1986, p. 472).

A supremacia do Poder Legislativo, contudo, não faz dele um poder ilimitado. Na próxima seção, trataremos dos limites que os indivíduos, quando pactuaram, impuseram a esse poder.

#### 4.8. Sobre os limites do poder político

Além da teoria da origem da propriedade privada e da divisão do poder já comentadas, outra evidência de que Locke é o inspirador do liberalismo está no capítulo XI, onde ele expõe os limites do poder político. Tais limites são quatro. O primeiro refere-se aos direitos do Legislativo. Ele diz que os homens não transmitem para a sociedade civil o direito à vida, à liberdade e aos bens, pois

135. (...) o poder do legislativo, em seus limites extremos, restringe-se ao bem público da sociedade. É poder que não tem outro objetivo senão a preservação e, portanto, não poderá ter nunca o poder de destruir, escravizar ou propositalmente empobrecer os súditos. As obrigações

da lei da natureza não cessam na sociedade mas somente em muitos casos se tornam mais rigorosas, e por leis humanas se lhe anexam penalidades conhecidas, destinadas a forçar-lhes a observância. Assim a lei da natureza fica de pé como lei eterna para todos os homens, tanto legisladores como quaisquer outros. As leis que elaboram para as ações de outros homens devem, não só para as suas próprias ações como para as de terceiros, estar de acordo com a lei da natureza – isto é, com a vontade de Deus, a qual declaram –, e a lei fundamental da natureza sendo a preservação dos homens, não há sanção humana que se mostre válida ou aceitável contra ela. (Locke, 1983, p. 87)

No trecho *supra*, Locke deixa claro também que as leis positivas são criadas para vir em socorro das leis da natureza, que lhe são anteriores, e não para contrariá-las.<sup>21</sup> Locke diz que as leis positivas, isto é, aquelas regras promulgadas pelo legislativo devem estar de acordo com as leis da natureza, isto é, com as leis de Deus.

O segundo limite diz respeito às leis positivas. Segundo Locke, os legisladores não podem governar por intermédio de normas casuísticas, conforme as pessoas envolvidas e as circunstâncias. Locke afirma que as normas devem ser genéricas e abstratas para garantir a igualdade de todos perante a lei:

137. (...) Todo o poder que o governo tem (...) deve ser exercido mediante leis estabelecidas e promulgadas, para que não só os homens possam saber qual o seu dever, achando-se garantidos e seguros dentro dos limites das leis, como também para que os governantes, mantidos dentro de limites, não fiquem tentados pelo poder que têm nas mãos a entregá-lo para fins tais e mediante medidas tais de que os homens não tivessem conhecimento nem aprovassem de boa vontade. (Locke, 1983, p. 88)

O terceiro limite refere-se à proteção da propriedade privada. Locke afirma que o legislador não pode se apropriar dos bens dos súditos. Diz Locke, no parágrafo 138: “(...) Pois, a propriedade de qualquer um não está de modo algum segura, embora existam leis equitativas e boas que a delimitem entre eles e os outros homens, (...) se quem os governa tem o poder de tirar de qualquer pessoa particular a parte que quiser da propriedade desta, usando-a e dela dispondo conforme lhe aprouver” (Locke, 1983, p. 89). No parágrafo 139, Locke também afirma que o Estado “(...) nunca poderá ter o poder de tomar para si, no todo ou em parte, a propriedade do súdito” (Locke, 1983, p. 89). Com esta limitação, diz Bobbio, Locke está sancionando o princípio da liberdade econômica (Bobbio,

---

21. Esta é uma característica da escola jusnaturalista de um modo geral. A esse respeito veja o verbete “jusnaturalismo” do *Dicionário de Política* organizado por Norberto Bobbio *et alii*.



1998, p. 225). Por fim, no parágrafo 140, Locke afirma com relação à criação de impostos que aquele que cria impostos sem que o povo lhe tenha dado tal prerrogativa está ferindo a lei que protege a propriedade e subvertendo os objetivos que levaram os homens a criar o governo (Locke, 1983, p. 89-90).

Por fim, Locke restringe a atividade legislativa ao poder Legislativo, negando a este o poder de transferir sua prerrogativa (criar leis) para outrem (Locke, 1983, p. 90).

Além de estabelecer os limites do poder político, Locke discorreu também sobre os direitos do povo e as obrigações dos poderes Legislativo e Executivo. Na próxima seção abordaremos estas questões.

#### 4.9. Da subordinação dos poderes da comunidade

Outro aspecto importante distingue Locke de Hobbes: o direito de dissolver o poder político. Para Hobbes, o soberano não pode ser destituído, a não ser que ele concorde com isso (Hobbes, 1983, p. 107 e 109). Locke, ao contrário, reconhece o direito da comunidade de dissolver o Poder Legislativo. Observe-se o que diz Locke no trecho abaixo:

149. (...) sendo o legislativo somente um poder fiduciário destinado a entrar em ação para certos fins, cabe ainda ao povo um poder supremo para afastar ou alterar o legislativo quando é levado a verificar que age contrariamente ao encargo que lhe confiaram. (...) E, nessas condições, a comunidade conserva perpetuamente o poder supremo de se salvar e guardar dos propósitos e atentados de quem quer que seja, mesmo dos legisladores, sempre que forem tão levianos ou maldosos que formulem planos contra a liberdade e propriedades dos súditos (...) E assim pode dizer-se neste particular que a comunidade é sempre o poder supremo, mas não considerada sob qualquer forma de governo, porquanto este poder do povo não pode nunca ter lugar senão quando se dissolve o governo. (Locke, 1983, p. 93).

No trecho *supra*, Locke afirma que o Poder Legislativo é um poder fiduciário, isso significa que sua existência depende da confiança que o povo deposita nele. O povo, em última instância, é o poder supremo. Pois, tendo o povo criado o Legislativo para determinados fins, quando julgar que este poder não está agindo de modo a atingir esses fins, tem o direito de depor os legisladores. O povo poderia revoltar-se legitimamente porque, como afirma Manet, ele é “a fonte última de toda legitimidade” (Manet, 1990, p. 84).<sup>22</sup> Está explícito que, para

---

22. Segundo Manet, mais tarde, Montesquieu mostraria que o projeto liberal poderia prescindir da soberania absoluta e da revolta popular (Manet, 1990, p. 84).

Locke, há um contrato entre os súditos e o soberano, podendo este último ser acusado de tê-lo violado.

Locke diz ainda que:

150. Em todos os casos, enquanto subsiste o governo, o legislativo é o poder supremo; o que deve dar leis a outrem deve necessariamente ser-lhe superior; e desde que o legislativo não o é de outra qualquer maneira senão pelo direito que tem de fazer leis para todas as partes e para qualquer membro da sociedade, prescrevendo-lhes regras às ações, e concedendo poder de execução quando as transgridem, o legislativo necessariamente terá de ser supremo, e todos os outros poderes em membros ou partes quaisquer da sociedade dele derivados ou a ele subordinados. (Locke, 1983, p. 93)

Não tendo o Legislativo, como já foi dito anteriormente, vida contínua, Locke afirma que, quando é confiada ao Executivo a prerrogativa de convocar o Legislativo de tempos em tempos e aquele (o Executivo) não o faz, esta recusa caracteriza um estado de guerra. Diz Locke:

154. Se o legislativo ou qualquer parte dele compõe-se de representantes escolhidos pelo povo para esse período, os quais voltam depois para o estado ordinário de súditos e só podendo tomar parte no legislativo mediante nova escolha, este poder de escolher também deverá ser exercido pelo povo, ou em certas épocas ou então quando convocado para isso; neste último caso, coloca-se ordinariamente o poder de convocar o legislativo no executivo (...)

155. Neste ponto pode perguntar-se que acontecerá se o poder executivo, sendo senhor da força da comunidade, a empregar para impedir a reunião e ação do legislativo, conforme o exigirem a constituição original ou necessidades do povo? Digo empregar a força sobre o povo sem autoridade, e contrariamente ao encargo confiado a quem assim procede, constitui estado de guerra com o povo, que tem o direito de restabelecer o poder legislativo no exercício dos seu poderes (...). (Locke, 1983, p. 95)

Questão intimamente ligada à que nós tratamos aqui é a da degeneração do governo ou poder político, que será abordada na próxima seção.

#### **4.10. As causas da degeneração do governo**

Um tema clássico da filosofia política é o da corrupção dos governantes e, conseqüentemente, a degeneração do governo. Para Locke, esses fenômenos

podem ter causas diferentes, o que o leva, segundo Bobbio, a distinguir quatro formas de degeneração: a conquista, a usurpação, a tirania e a dissolução do governo (Bobbio, 1998, p. 240).

A causa da conquista é uma invasão externa, cuja consequência é a dissolução da sociedade e, em decorrência disto, do governo civil.<sup>23</sup> Observe-se o que diz Locke neste trecho:

211. (...) A maneira usual e quase única de dissolver esta união consiste na invasão de força estranha, que venha conquistar; porque neste caso, não sendo capaz de manter-se e sustentar-se como corpo inteiro e independente, a união que lhe cabia e o formava tem necessariamente de cessar, e assim cada um volta ao estado em que se encontrava antes, com a liberdade de agir por conta própria e prover a própria liberdade, conforme achar conveniente, em qualquer outra sociedade. (Locke, 1983, p. 118)

Para Locke, a invasão externa jamais pode dar origem a um novo governo (Locke, 1983, p. 104). No parágrafo 176, ele diz que o conquistador não tem direito de reivindicar a submissão e a obediência do conquistado quando a conquista ocorrer por meio de uma guerra injusta, da mesma forma que não se deve submeter ou obedecer a bandidos (Locke, 1983, p. 104). No parágrafo 189, Locke, referindo-se ao caso de uma guerra justa, afirma que, nessas circunstâncias, o povo encontra-se livre para dar início a um novo governo, não estando ninguém obrigado a se submeter a um governo imposto pelo conquistador (Locke, 1983, p. 109). Esta é, contudo, apenas uma das limitações do direito do conquistador sobre o conquistador legítimo, isto é, aquele que vence em uma guerra justa.

Outra limitação é encontrada no parágrafo 178. Neste, Locke diz que o conquistador obtém poder despótico somente sobre aqueles que realmente apoiaram e/ou participaram de fato de uma guerra injusta, mas não sobre os demais, já que o povo não concedeu aos governantes o poder de cometer tal ato (guerra injusta) (Locke, 1983, p. 105). Outra limitação é estabelecida por Locke no parágrafo 179, quando ele diz que, embora a conquista dê direito ao conquistador de possuir poder absoluto sobre a vida do vencido, ele não o tem sobre seus bens (Locke, 1983, p. 105-106). Isso, contudo, não o impede de reconhecer, no parágrafo 182, que o conquistador tem direito sobre a propriedade do vencido nestas duas situações: (1) para compensar os danos causados pela guerra e (2) para pagar as despesas realizadas com a mesma (Locke, 1983, p. 106-107). Mas, em ambos os casos, diz Locke no mesmo parágrafo, o direito da mulher e dos filhos inocentes do conquistado devem ser preservados (Locke, 1983, p. 107).

---

23. Sobre esta questão, ver Bobbio, 1998, p. 227.

Não havendo propriedade suficiente para satisfazer a todas as partes, diz Locke no parágrafo 183, “aquele que tiver de sobra deve renunciar a parte da satisfação inteira, cedendo o direito premente e preferível dos que estão em perigo de perecer” (Locke, 1983, p. 107).

Locke compara a usurpação à conquista injusta. Segundo ele, há muita semelhança entre ambas, a não ser pela origem delas: se a da primeira é interna, a da segunda é externa. De acordo com a definição de Locke, a usurpação primeira ocorre, por exemplo, quando o Poder Executivo toma para si a atividade legislativa. Não havendo, neste caso, ou em qualquer outro, fundamento jurídico para isso.

197. (...) a usurpação é uma espécie de conquista interna, com a diferença que um usurpador não pode ter nunca o direito a seu favor, somente sendo usurpação quando o usurpador entra na posse daquilo a que um terceiro tem direito. Isto, na medida em que é usurpação, consiste somente em mudança de pessoas, mas não das formas e regras do governo (...) (Locke, 1983, p. 112)

A tirania, por sua vez, fica caracterizada quando o legislador faz leis, não em prol da comunidade, mas benefício próprio. Eis o que diz Locke:

199. Do mesmo modo que a usurpação consiste no exercício do poder a que outro tem direito, a tirania é o exercício do poder além do direito, o que não pode caber a pessoa alguma. E esta consiste em fazer uso do poder que alguém tem nas mãos, não para o bem daqueles que lhe estão sujeitos, mas a favor da vantagem própria, privada e separada. (...) (Locke, 1983, p. 115)

Bobbio explica que o tirano é “quem recebeu o poder legitimamente – portanto, não se trata do usurpador –, mas o exerce, não para o bem comum do povo, mas para a sua vantagem pessoal” (Bobbio, 1998, p. 242). E o tirano pode ser um homem ou uma assembleia, pois qualquer forma de governo pode se degenerar e se tornar uma tirania. Eis o que Locke diz a esse respeito:

201. É um engano supor que esta imperfeição é própria somente das monarquias; outras formas de governo estão a ela sujeitas tanto quanto aquela. Porque sempre que o poder que se põe em quaisquer mãos para governo do povo e preservação da propriedade se aplicar para outros fins, e dele se faça uso para empobrecer, perseguir ou subjugar o povo às ordens arbitrárias e irregulares dos que o possuem, torna-se realmente tirania, sejam um ou muitos os que assim a utilizem. (Locke, 1983, p. 114)

Locke afirma que o súdito tem o direito de resistir à ação não sancionada pela lei independentemente de ela ser praticada por outro súdito ou pelo(s) governante(s). Pois quem tem autoridade da sociedade para usar a força só pode fazê-lo em benefício do bem comum e desde que autorizado diretamente ou indiretamente pela própria sociedade. Contudo, o uso do direito de resistência, isto é, da força, é um último recurso, ao qual só devemos apelar quando – e somente quando – não tivermos como apelar para a lei, ou seja, para a justiça. Observem-se estes dois trechos:

202. Onde quer que a lei termine, a tirania começa, se se transgredir a lei para dano de outrem. E quem quer que em autoridade exceda o poder que lhe foi dado pela lei, e faça uso da força que tem sob as suas ordens para levar a cabo sobre o súdito o que a lei não permite, deixa de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode sofrer oposição como qualquer pessoa que invada pela força o direito de outrem. (...) (Locke, 1983, p. 114)

207. (...) porque se a parte prejudicada puder encontrar remédio e os seus danos reparados mediante apelação à lei, não haverá qualquer necessidade de recorrer à força, que somente se deverá usar quando alguém se vir impedido de recorrer à lei; porque só se deve considerar força hostil a que não permite recorrer-se ao remédio de semelhante apelação, e é tão só essa força que põe em estado de guerra aquele que faz dela uso, e torna legítimo resistir-lhe. (...) (Locke, 1983, p. 116)

De acordo com Bobbio, para Locke, a “dissolução do governo” é uma forma especial de tirania, que “atinge não toda sociedade, mas somente o poder constituído; em outras palavras, não libera os cidadãos do contrato social, limitando-se a anular a confiança nos governantes” (Bobbio, 1998, p. 242-243). Esta pode ocorrer por dois motivos: por *alteração do Legislativo* ou por *violação da confiança*. No primeiro caso, o Poder Executivo ameaça o princípio da subordinação dos poderes. Locke trata desse motivo entre os parágrafos 212 e 219. Esta situação materializa-se em qualquer uma destas cinco situações mencionadas nos parágrafos 214, 215, 216, 217 e 219 respectivamente:

1. o governante substitui as leis por sua vontade arbitrária;
2. o governante impede os legisladores de reunir-se em assembleia;
3. o governante modifica as formas da eleição;
4. quando a sociedade é subjugada por uma potência estrangeira;
5. o governante deixa de aplicar as leis sancionadas pelo Legislativo (Locke, 1983, p. 119-120).

A dissolução do governo ocorre por “violação da confiança” quando o Poder Legislativo extrapola os limites lhe foram impostos. Em outras palavras, quando viola os direitos naturais dos súditos. Diz Locke:

221. Há, portanto, em segundo lugar, outra maneira de dissolver-se o governo que consiste em agirem o legislativo ou o príncipe contrariamente ao encargo que receberam.

Primeiro, o legislativo age contra o encargo que a ele se confiou quando tenta invadir a propriedade do súdito e tornar-se a si mesmo ou a qualquer parte da comunidade senhor ou árbitro da vida, liberdade ou fortuna do povo.

222. (...) Sempre que, portanto, o legislativo transgredir esta regra fundamental da sociedade, e por ambição, temor, loucura ou corrupção, procurar apoderar-se ou entregar às mãos de terceiro, o poder absoluto sobre a vida, liberdade e propriedade do povo perde, por esta infração ao encargo, o poder que o povo lhe entregou para fins completamente diferentes, fazendo-o voltar ao povo, que tem o direito de retomar a liberdade originária e, pela instituição de novo legislativo, conforme achar conveniente, prover a própria segurança e garantia, o que constitui o objetivo da sociedade. (Locke, 1983, p. 121).

Portanto, em qualquer uma das situações em que o poder político torna-se uma ameaça aos direitos naturais, isto é, à propriedade e, conseqüentemente, o governo se dissolve, o poder supremo retorna ao povo. Nesse caso, diz Goldwin, “o povo exercerá de maneira direta e ativa o poder supremo com um único propósito: formar um novo governo tão rápido quanto for possível mediante o estabelecimento de uma constituição e a delegação do poder legislativo em outras mãos” (Goldwin, 1996, p. 476). Conforme expôs no trecho abaixo, o povo é o juiz que decidirá se o governante age ou não contrariamente ao encargo recebido.

240. (...) Quem julgará se príncipe ou legislativo agem contrariamente ao encargo recebido (...) A isto respondo: O povo será o juiz; porque quem poderá julgar se o depositário ou o deputado age bem e de acordo com o encargo a ele confiado senão aquele que o nomeia, devendo, por tê-lo nomeado, ter ainda poder para afastá-lo quando não agir conforme o seu dever? (...) (Locke, 1983, p. 130)

Para finalizar esta seção, cabe aqui um esclarecimento sobre o direito do povo de remover um usurpador ou tirano. Segundo Goldwin, o direito de resistência de Locke não é sinônimo de revolução (Goldwin, 1996, p. 478 e 480). Ele explica que este é um direito natural, e não um direito político (Goldwin, 1996, p. 480). Goldwin afirma que, para Locke, o emprego da força pelo povo

só é justificável quando for direcionado a um poder injusto e ilegal cujos atos ameacem seus direitos naturais e, em consequência disso, não for mais possível apelar para a lei (Goldwin, 1996, p. 480).

Outro motivo para distingui-los é a consequência de um e de outro. Goldwin diz que a revolução é uma ameaça à existência da sociedade e “qualquer coisa que signifique o direito a resistência, deve ser congruente com a conservação da sociedade” (Goldwin, 1996, p. 478).

#### 4.1.1. Conclusão

Tal como seu antecessor, Thomas Hobbes, e seu predecessor, Jean-Jacques Rousseau, Locke é um filósofo da escola do direito natural ou jusnaturalista. Esse trio atribui a origem da sociedade e do poder político à realização de um contrato, ou seja, de um acordo entre a maioria dos indivíduos que marca o fim do estado de natureza e o início do estado político.

Embora pertençam à mesma escola filosófica, a comparação entre Hobbes e Locke nos permite observar em que aspectos há divergências e coincidência entre ambos quanto a noções dos três elementos que compõem o modelo jusnaturalista: estado de natureza, contrato e sociedade civil. Vimos que a distinção que Locke faz entre estado de natureza e estado de licenciosidade, por exemplo, põe em evidência uma divergência entre ambos com relação ao estado de natureza. Com essa distinção, Locke afirma que mesmo no estágio pré-político os homens devem respeitar as leis de natureza. Essa afirmação deve ser compreendida dentro de uma proposição mais abrangente de Locke: a de que a liberdade individual só está protegida se, e somente se, esta for limitada pelas leis de natureza e/ou civis.

Vimos também que a noção de propriedade é central no pensamento lockeano, sendo esse outro aspecto que o distingue de Hobbes. A propriedade, para Locke, é um direito natural que envolve não apenas os bens, mas também a vida e a liberdade individual. Ao fazer dela um direito natural, ele tornou sua existência independente da criação da sociedade civil. É propriedade privada do indivíduo tudo aquilo que ele obteve por intermédio do seu trabalho ou adquiriu mediante a troca por dinheiro oriundo do seu trabalho.

A noção de propriedade é central porque permite a Locke justificar a realização do contrato e, consequentemente, a criação da sociedade civil. Sob um poder comum, conclui Locke, a propriedade estará mais bem protegida. E, para que a sociedade civil atinja seu objetivo, é necessário que o monarca, ou poder executivo, aja de acordo com as determinações do legislativo, identificado por

Locke como poder supremo. Este, por sua vez, deve observar as leis de natureza para que não haja desrespeito aos direitos naturais dos homens.

E é a partir desta conclusão de que tanto o monarca quanto os legisladores devem garantir a proteção dos direitos naturais dos homens que Locke reconhece a existência de outro direito natural: o de resistência. Este consiste no direito de destituir os membros do legislativo ou o monarca caso qualquer um deles se constitua em uma ameaça aos direitos naturais dos homens.

Com relação aos aspectos da teoria lockeana expostos nos três parágrafos *supra* – noção de sociedade civil, divisão de poder e direito de resistência – há divergências com Hobbes, que concebe o poder político como um poder absoluto, inalienável e indivisível.

Mas, apesar de as várias e importantes diferenças que distinguem Locke de Hobbes, Bobbio observa que a ruptura não é total, pois há também convergência entre ambos. Cita, por exemplo, as passagens em que Locke descreve seu estado de natureza em termos hobbesianos. Tendo Bobbio explicado que isso ocorre porque o “estado de natureza ideal” de Locke não é idêntico ao seu o “estado de natureza real”.

Voltando aos aspectos divergentes já mencionados, convém lembrar que, com eles, Locke lançava os fundamentos do Estado liberal uma vez que, por um lado, atribuía direitos intrínsecos aos indivíduos e, por outro, concebia o poder político de modo a dificultar que este se tornasse uma ameaça concreta a tais direitos. Tais divergências apareceram na idade madura e após seu encontro com o conde de Shaftesbury, quando Locke se tornou o “teórico do modelo mercantil” que exigia “uma segurança vantajosa para desenvolvimento da livre-iniciativa no domínio da economia” (Bobbio, 1998, p. 81).

#### **4.12. Perguntas para reflexão**

- 1. Por que o estado de natureza de Locke não é um estado de licenciosidade?**
- 2. Discorra sobre as diferenças e aproximações entre noção de estado de natureza de Locke e estado de guerra.**
- 3. Discorra sobre a relação que Locke estabelece entre lei e direito.**
- 4. Explique por que, para Locke, a propriedade é um direito natural.**
- 5. Tendo Locke considerado a propriedade um direito natural, que implicações isso tem para o exercício do poder político?**
- 6. Comente sobre a divisão de poder estabelecida por Locke.**



7. **Relacione as limitações estabelecidas por Locke ao poder político e as causas da degeneração do governo.**
8. **Explique a relação que há entre o pensamento político de Locke e a doutrina liberal.**
9. **Em que aspectos os contratos de Locke e de Hobbes são diferentes?**
10. **Explique por que, no estado de natureza, as leis de natureza não são efetivas e, contrastando com Hobbes, explique como Locke resolve este problema.**

## Bibliografia

- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Locke e o direito natural*. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Teoria geral da política. A filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- GOLDWIN, Robert A. "John Locke". In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GRANT, Ruth W. *Jonh Locke's liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- HELD, David. *Modelos de democracia*. Madri: Alianza Universidad, 1993.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril, 1983.
- JANINE, Renato. "Hobbes: o medo e a esperança". In: WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1991. v. 1.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril, 1983.
- MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo. Dez lições*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MATTEUCCI, Nicola. "Contratualismo". In: *Dicionário de política*. 5. ed. Brasília: Editora da UnB, 1988.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1999. v. 2.
- MINOGUE, Kenneth R. "Liberalismo". In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (org.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Abril, 1973.
- YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.



# Capítulo

# 5

## Montesquieu: a centralidade da moderação na política

---

*Silene de Moraes Freire\**

*Adolfo Wagner\*\**

*Douglas Ribeiro Barboza\*\*\**

---

\* Doutora em Sociologia pela USP. Mestre em Serviço Social pela UFRJ. Professora e procientista da UERJ. Pesquisadora-bolsista de produtividade do CNPq e coordenadora do Programa de Estudos de América Latina e Caribe do Centro de Ciências Sociais da UERJ – PROEALC/CCS/UERJ. Contato: silene-freire@ig.com.br; silenefreire@gmail.com

\*\* Doutorando do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Serviço Social do Centro de Ciências Sociais da UERJ. Mestre em Ciência Política pela UFRJ. Pesquisador do Programa de Estudos de América Latina e Caribe – PROEALC/CCS/UERJ. Professor Assistente da CEFET Química (Unidade Maracanã). Contato: adolfow@bigghost.com.br

\*\*\* Doutorando e Mestre em Serviço Social pela UERJ. Bolsista CAPES e Pesquisador associado do Programa de Estudos de América Latina e Caribe – PROEALC/CCS/UERJ. Contato: douglasbarboza@yahoo.com.br

### 5.1. Quem foi Montesquieu?

Durante os tempos do Iluminismo a teoria política adquiriu imenso vigor. O processo de esgotamento das monarquias absolutistas, o anacronismo do regime dos príncipes serviram de estímulo aos pensadores da época das Luzes na promoção de uma intensa discussão sobre o aperfeiçoamento da sociedade e suas instituições. No centro desse debate sobre as possibilidades de um novo ordenamento político destaca-se o filósofo moralista, historiador e teórico político francês: Charles Montesquieu.

O aristocrata Charles-Louis de Secondat, senhor de La Brède e Barão de Montesquieu, nasceu no Palacete de la Brède, perto de Bordéus, na França, em 18 de janeiro de 1689 e faleceu em 10 de fevereiro de 1755, em Paris. Membro de uma família da aristocracia provincial, neto e sobrinho de um presidente do Parlamento de Bordéus, filho de Jacques de Secondat, oficial da Guarda Real, e de Marie Françoise de Pesnel, Montesquieu ficou órfão de mãe aos 11 anos de idade. Realizou seu ensino básico junto aos Oratorianos do colégio de Juilly, localidade situada a nordeste de Paris. Foi em companhia de dois primos que frequentou o colégio onde lhe foi ministrada uma educação clássica.

Regressado a Bordéus, em 1705, realizou os estudos jurídicos necessários à sua entrada no Parlamento de Bordéus, para poder herdar o título e as importantes funções do tio. A admissão como conselheiro deu-se em 1708. Após a conclusão dessas formalidades regressou a Paris, onde concluiu os seus estudos jurídicos e onde frequentou assiduamente a Academia das Ciências e das Letras. Regressou a Bordéus em 1713 devido à morte do pai. Em 1715, casou com uma calvinista francesa, o que lhe assegurou um valioso dote. No ano seguinte o tio morreu e Montesquieu tornou-se barão de Montesquieu e presidente no Parlamento de Bordéus.

Apesar de ter realizado sólidos estudos humanísticos e jurídicos, ao mudar-se para Paris frequentou os círculos da boêmia literária e levou uma vida de dissipações, frequentando as festas dos salões da aristocracia e da nobreza parisienses.

O barão de Montesquieu foi fundamentalmente um aristocrata da província, da estirpe de seu conterrâneo Michel de Montaigne e, como ele, humanista e cético. Juntou, porém, a essa herança espiritual o otimismo característico do século XVIII e acreditou firmemente na possibilidade de solução para os problemas da vida pública.

Embora tenha tido formação iluminista com padres oratorianos, cedo se mostrou um crítico severo e irônico da monarquia absolutista decadente, bem como do clero. Pensador autônomo em matéria religiosa e inegável apreciador

dos prazeres da vida, Montesquieu apresentou essas características no seu primeiro livro, *Lettres persanes* (1721; Cartas persas), cartas imaginárias de um persa que teria visitado a França e estranhado os costumes e instituições vigentes, conforme veremos adiante.

Em 1726 renunciou ao seu cargo no Parlamento de Bordéus, vendeu-o e foi viver em Paris, preparando-se para entrar na Academia Francesa. Aceito em 1728, viajou logo a seguir pela Europa, realizando assim o seu *Grand Tour*, a tradicional viagem educativa dos intelectuais europeus do século XVIII. Regressou à França, mas em seguida viajou para Inglaterra, onde permanecerá durante dezoito meses.

Em 1731, após uma ausência de três anos, regressou a Bordéus, para a sua família e os seus negócios, assim como para as vinhas e os campos agrícolas à volta do seu Palacete de Brède. Retornará frequentemente a Paris, onde tem contactos ocasionais com os célebres *salons* da boémia literária, embora nunca tenha demonstrado vínculos com o grupo de intelectuais que os animava.

Seu grande objetivo passou a ser completar aquela que viria a ser a sua grande obra – *O espírito das leis*. Preenchendo uma etapa intermédia, escreveu e publicou em 1734 a *Causa da grandeza dos romanos e da sua decadência*, que não é mais do que um capítulo de apresentação do *Espírito*.

Esse intelectual representante da nobreza também sofreu influência de Vico, Maquiavel, Hobbes, Locke e destacou-se sobretudo por tentar levar em conta nas suas formulações outros elementos constituintes da organização política, tais como a dimensão e a extensão dos estados.

Conforme observou J. A. Guilhon de Albuquerque (2003), a obra de Montesquieu revela uma conjunção paradoxal entre o novo e o tradicional

Múltipla e guiada por uma espécie de curiosidade universal, parece estar em continuidade direta com os ensaístas que o precederam nos comentários sobre os usos e costumes dos diversos povos. Com traços de enciclopedismo, várias disciplinas lhe atribuem o caráter de precursor, ora aparecendo como pai da sociologia, ora como inspirador do determinismo geográfico, e quase sempre como aquele que, na ciência política, desenvolveu a teoria dos três poderes, que ainda hoje permanece como uma das condições de funcionamento do Estado de Direito. (Albuquerque, 2003, p. 113)

Dada a abrangência da obra de Montesquieu, a definição sobre a área de conhecimento em que sua obra se insere nunca foi algo de fácil resolução. Dentro da corrente que considera Montesquieu sociólogo, destaca-se Raymond Aron (2003). Segundo ele, Montesquieu não é apenas um precursor, mas um dos fundadores da sociologia. Considerar Montesquieu como sociólogo é responder,

para Aron, a uma pergunta formulada por todos os historiadores que se inquietam com a necessidade de responder em que disciplina se insere Montesquieu ou mesmo a que escola pertence.

Apesar dos sólidos argumentos de Aron (2003), a incerteza na organização universitária francesa persiste até hoje. Montesquieu pode figurar simultaneamente no programa de graduação em literatura, em filosofia, em sociologia, em direito e até mesmo em história.

Não por acaso os historiadores das ideias situam Montesquieu

(...) ora entre os homens de letras, ora entre os teóricos da política; às vezes como historiados do direito, outras vezes entre os ideólogos que, no século XVIII, discutiram os fundamentos das instituições francesas e prepararam a crise revolucionária, e até mesmo entre os economistas. A verdade é que Montesquieu foi ao mesmo tempo um escritor, um jurista, um filósofo da política e quase um romancista. (Aron, 2003, p. 21)

O cerne do argumento liberal é a velha lição de Montesquieu: não basta decidir sobre a base social do poder – é igualmente importante determinar a *forma de governo* e garantir que o poder, mesmo legítimo em sua origem social, não se torne ilegítimo pelo eventual arbítrio do seu uso. Na raiz da posição liberal se encontra sempre uma dose inata de desconfiança ante o poder e sua inerente propensão à violência. Por isso, o primeiro princípio liberal é o constitucionalismo, isto é, o reconhecimento da constante necessidade de limitar o fenômeno do poder. O mundo liberal é uma ordem monocrática – uma sociedade colocada sob o império da lei, onde todo poder possa ser experimentado como *autoridade* e não como violência.

## 5.2. Do mundo natural à natureza das leis: a trajetória intelectual de Montesquieu

Se um leitor, interessado em conhecer mais sobre a obra e a vida de Montesquieu, fizer uma rápida pesquisa em uma enciclopédia ou mesmo na *internet*, seja qual for o meio, a informação sempre em destaque será a de que este é o autor da famosa obra *Do espírito das leis*.

O texto, na verdade intitulado *Do espírito das leis*, ou *Das relações que as leis devem ter com a constituição de cada governo, costumes, clima, religião, comércio etc.*, está dividido em trinta e um livros cujos temas são assim apresentados: os dez primeiros livros, depois de estabelecida a natureza das leis próprias dos homens, tratará das formas de governo. Do livro XI ao XIII a centralidade está no problema da liberdade política e a divisão dos poderes; do livro XIV ao XVIII, Montesquieu tratará da relação das leis com o clima e outras condições físicas de

um país; no livro XIX, das leis em suas relações com os costumes e as maneiras de um povo; os de número XX a XXIII relacionam-se aos efeitos da indústria, comércio e demografia; os livros XXIV e XXV são monografias que tratam da questão religiosa; o livro XXVI trata dos domínios da legislação; sobre história do direito romano e francês temos os livros XXVII e XXVIII; o livro XXIX, como diz o próprio título, versa sobre a maneira de compor as leis. Por fim, sobre a teoria das leis feudais entre os francos, na sua relação com a monarquia, temos os livros XXX e XXXI.

Pela sua magnitude e envergadura, não é difícil supor ter sido essa, de fato, a “obra da vida” de seu autor, justificando, assim, o resultado da pesquisa que mencionávamos acima. A problemática que Montesquieu constrói ali, na verdade, é o resultado de um caminho que se inicia tempos antes: nas leituras da juventude, nas viagens, na temporada em Paris, nas impressões recolhidas a todos os instantes e que por sua vez são objetivadas nos textos publicados que devemos tomar como passos iniciais que se somaram na direção enfim alcançada.

A reflexão de Montesquieu aplica-se a todos os campos do saber. Filósofo racionalista e com grande influência do pensamento newtoniano, ele tinha opinião sobre a física e a fisiologia; historiador, jurista, esboçou uma estética, enunciou princípios de economia, estudou geografia, geologia e escreveu um capítulo importantíssimo da ciência política. É justamente esta última que nos interessa e à qual aqui daremos tratamento.

### **5.2.1. Da preocupação com o poder e a liberdade**

Se quisermos estabelecer uma linha que nos conduza através do pensamento político de Montesquieu e de certa forma o resume, devemos buscá-la e sintetizá-la em termos de duas questões fundamentais: o problema do poder e da liberdade.

No momento em que o jovem Montesquieu vai formar sua visão de mundo, ele vê desmoronar o reinado de Luís XIV. O advento da Monarquia absolutista e a sua crise marcam-no decisivamente. Ele viu à nobreza a qual pertencia destituir-se do valor supremo da honra que, ao tornar-se exclusividade do soberano, a reduzia à condição de classe cortesã. Tinha nas instituições francesas um modelo anacrônico que precisava ser revisto e superado. De um lado, criticava o absolutismo real e do outro, a conduta da Igreja católica.

Passado o tempo, a sua obra perseguirá os mesmos objetivos. Ele desejava encontrar um caminho que negasse os extremos. Digladiava-se contra os perigos do despotismo e da intolerância. Sua intenção manifesta era poder fazer “com

que os que comandam aumentassem seu conhecimento com o que devem preservar e os que obedecem encontrassem um novo prazer em obedecer (...) com que os homens se pudessem curar dos seus preconceitos. (...)”, entendendo “por preconceito, não o que faz com que ignoremos certas coisas mas o que faz com que ignoremos a nós próprios” (Montesquieu, 1979, p. 20).

Ele se colocará, para isso, a tarefa do conhecimento com o objetivo de instruir os homens. Para ele, esse corresponde ao primeiro passo para a liberdade. Antes de mais nada, é preciso libertar-se daquilo que impede de conhecer, superando os preconceitos e as certezas tradicionais. Para isso, é necessário arrancar as máscaras, cobrir de ridículo os fanatismos e as superstições. Este primeiro momento da liberdade surge em Montesquieu com a publicação das *Cartas persas*<sup>1</sup> (1721).

O livro, aproveitando o gosto da época pelas coisas orientais, apesar de espirituoso e irreverente, tem um fundo extremamente sério, pois relativiza os valores de uma civilização pela comparação com os de outra, muito distintos. Nessa obra da juventude, ele apresenta ferrenha crítica aos costumes, às instituições políticas e aos excessos praticados pela Igreja, através do relato fictício sobre a visita de dois persas a Paris.

Ao discutir de maneira satírica as instituições, usos e costumes da sociedade francesa e europeia, criticando veementemente a religião católica, Montesquieu, através dessa obra, realiza a primeira grande crítica à Igreja no século XVIII.

*Cartas persas* foi escrito utilizando-se um recurso bastante em voga no século XVIII: o romance epistolar, no qual alguém dizia ter encontrado um conjunto de cartas que ali fazia publicar no todo ou em parte. No caso, conforme mencionamos anteriormente, era publicada a correspondência de dois persas que, em viagem a Paris, emitiam suas opiniões e contavam sobre o que viam no Ocidente.

Montesquieu utiliza-se de um texto cheio de ironia e humor para denunciar um mundo de máscaras e ficção. Nada escapa ao olhar atento dos viajantes: o rei e a nobreza,

O rei da França é o mais poderoso príncipe da Europa. Não possui minas de ouro como o rei de Espanha, seu vizinho, mas supera-o em ri-

---

1. Foi esse livro, verdadeiro manual do Iluminismo e uma das obras mais lidas no século XVIII, que possibilitou um enorme sucesso para Montesquieu. Muitas das afirmações contidas nessa obra serão legitimadas por Edward Gibbon, autor inglês, ao defender em *Decline and Fall of the Roman Empire* que a queda do império se deveu ao predomínio da Igreja cristã no Império Romano, a partir de Constantino.



quezas, porque as extrai da vaidade de seus súditos, mais inesgotável do que as minas. Sucedeu que declarasse ou travasse grandes guerras, tendo por únicos recursos títulos de honra que vendia; e por um prodígio do orgulho humano, suas tropas eram pagas, suas praças reforçadas e suas frotas equipadas.

Por sinal, este rei é um grande mago: exerce seu império sobre o espírito mesmo de seus súditos; ele os faz pensarem como quer. Se dispõe de apenas um milhão de escudos no tesouro, e precisa de dois, necessita apenas convencê-los de que um escudo vale dois; e eles assim acreditam.(...) Chega até a fazê-los acreditar que os cura de todas as espécies de males por seu toque, tão grande são a força e o poder que tem sobre os espíritos. (Montesquieu, 1991, p. 49)

ou a Igreja e o Papa,

O que te conto deste príncipe não deve te espantar: há outro mago, mais forte do que ele, que manda em seu espírito tanto quanto ele no dos demais. Esse mago chama-se Papa. Ora ele faz acreditar que três são um, ora que o pão que comem não é pão, que o vinho que bebem não é vinho e mil coisas mais do gênero. (Montesquieu, 1991, p. 49).

Neste momento se afirma em Montesquieu uma liberdade negadora. Aqui é apenas pela recusa do mundo tal como o vê imediatamente que se expressa seu pensamento positivo. Um novo sentido para liberdade será apenas desenvolvido e apresentado quando da publicação de *Do Espírito das leis*.

As *Cartas Persas* ganham os salões parisienses e o nome de seu autor é alçado à fama. O texto é um romance e não se atém apenas à crítica dos costumes e tradições da sociedade francesa da época. Sua ampla aceitação pode ser justificada por dois fatores: por um lado, o texto não passa muito da superfície das coisas; por outro, o período da Regência – após a morte de Luís XIV, em 1715, até 1726 – ficou célebre pela libertinagem: tanto pelo abrandamento do poder da censura como eroticamente falando. Parece que uma parcela significativa da aristocracia *bon vivant* tomou com graça a troça que se fizera dela. Não que o texto não tenha encontrado resistências – tanto o teve que, no primeiro momento, ao candidatar-se à Academia Francesa em 1728, Montesquieu fora rejeitado pelo rei por indicação do cardeal Fleury – mas seu sucesso abriu-lhe espaço no restrito círculo social da Corte. Isso, inclusive, foi fator determinante para que a situação acima descrita pudesse ser contornada, graças à dedicada intervenção de alguns admiradores de Montesquieu.

Em 1734, passados três anos de seu regresso da Inglaterra, publica suas *Considerações sobre a grandeza e decadência dos romanos*.

Nesse livro ele antecipa algumas importantes noções e ideias que vão reaparecer em *Do Espírito das leis*. Podemos começar falando de uma explicação histórica na qual se vêem aplicadas causas naturais gerais, subordinando uma série de acontecimentos que se sucedem em um encadeamento necessário que nunca supõe uma intervenção divina exterior. Roma se desenvolve – do seu nascimento à sua morte – tal qual um organismo que se transforma segundo leis que lhe são imanentes. Um advento histórico provém exatamente de uma situação de conjunto, segundo princípios contidos nas naturezas das coisas, ou seja, movidas por leis que lhes são imanentes.

Essa noção não retira do homem a sua capacidade de agir. As causas gerais dos acontecimentos históricos não fazem a história sem os homens; haveria nelas algo de não humano: o clima, a natureza do terreno. Há também todo o passado humano, as tradições e os costumes. A história seria o resultado de causas necessárias que se fariam através dos homens.

Nesse sentido, Roma parece ter forjado seu destino por si mesma – uma República que se degenera e torna-se um Estado despótico e como este excedendo suas próprias forças, acaba por perder-se, tal como outros casos semelhantes que ocorrem seguindo uma lei que se repete sempre:

Cartago sucumbiu porque, quando se revelou necessário coibir abusos, não quis se submeter ao próprio Aníbal. Atenas caiu porque seus erros lhe pareceram tão doces que ela não se animou a corrigi-los. E entre nós as repúblicas da Itália, que se gabam da perpetuidade de seus governos deveriam envaidecer-se unicamente da continuidade de seus abusos. (Montesquieu, 1995, p. 62)

Ao escrever o livro, Montesquieu tinha em mente a França e o que poderia acontecer. Ao escrever a história de Roma ele já alertava que a ruína de um Estado começava pela corrupção de seus princípios.

Os elementos trabalhados até aqui ele irá aprofundar no *Espírito das leis*. A partir deste ponto vamos nos concentrar sobre três questões: a compreensão do seu método; sua ideia de Lei e o que trata por Espírito; o problema das formas de governo – suas naturezas e princípios; e a questão da divisão dos poderes e a liberdade política.

### 5.2.2. Do espírito das leis

Diferentemente do que aconteceu com as *Cartas persas*, os ataques sofridos por Montesquieu logo após a publicação de *Do espírito das leis* foram mais duros e numerosos. O livro chegou a constar do *Index* de obras proibidas aos católicos. Seu projeto, de certa forma, a isso justificava: tinha pretensão de analisar extensa

e profundamente a estrutura dos fatos humanos e formular um esquema interpretativo do mundo histórico, político e social.

Do método de Montesquieu, dois aspectos devem ser ressaltados: o primeiro, a exclusão de toda intencionalidade religiosa ou moral de suas análises; o segundo, a superação da perspectiva metafísica presente no pensamento cartesiano.

Quanto à primeira, podemos dizer que ele está mais preocupado com aquilo que é do que com o que deve ser. Elimina, assim, qualquer desvio finalista ou teológico da sua teoria. Ele quer saber daquilo que está na natureza das coisas em si. Para chegar a isso, não poderia simplesmente deduzir a partir de dogmas preestabelecidos pela razão. O que ele faz é diferente. Ele toma suas observações, pratica a análise comparativa dos fatos e tenta a partir daí extrair hipotéticas leis que os governam. Algo esclarecedor foi dito por ele no *Prefácio* do livro:

Examinei, de início, os homens e julguei que, nesta infinita diversidade de leis e costumes, não eram eles orientados unicamente por seus caprichos.

Coloquei princípios e vi os casos particulares submeterem-se a eles como por si mesmos, as histórias de todas as nações serem apenas sequências e cada lei particular ligada a outra lei, ou depender de outra mais geral.

Quando remontei à Antiguidade, esforcei-me por captar seu espírito a fim de não tomar como semelhantes casos realmente diferentes e não omitir as diferenças dos que se mostrassem semelhantes.

Não extraí meus princípios de meus preconceitos, mas da natureza das coisas. (Montesquieu, 1979, p. 19)

A distinção entre as ciências dos fatos sociais e da teologia são reforçadas por Montesquieu logo no início do primeiro capítulo do livro, quando ele diz que as “leis, no seu sentido mais amplo, são relações necessárias que derivam da natureza das coisas e, nesse sentido, todos os seres têm suas leis; o mundo material possui suas leis; as inteligências superiores ao homem possuem suas leis; os animais possuem suas leis; o homem possui suas leis.” (Montesquieu, 1979, p. 25). Os homens e suas leis serão, portanto, o objeto de suas preocupações. Tendo cada domínio as suas, estas só podem ser compreendidas a partir dos próprios fatos.

A preocupação com a instituição de governos moderados, que permitam a convivência harmoniosa dos súditos na direção do que cumpriria a boa vida é, como vimos, o impulso da obra de Montesquieu.

Determinados pelas causas gerais, os homens não podem encarar a história como obra de sua livre vontade. Ao saírem de seu estado de natureza, passando a viver em sociedade – afirma Montesquieu – os homens tornam-se propensos aos excessos, aos conflitos e às guerras. O que portanto devem fazer? Como se garantiria o bom governo? Estas questões são exatamente aquelas que veremos a seguir.

### 5.3. As análises das formas de governo no pensamento de Montesquieu

As categorias gerais que permitem ordenar sistematicamente as várias formas históricas de sociedade correspondem, para Montesquieu, aos diversos tipos de organização política. A conhecida teoria dos três tipos de governo, desenvolvida pelo autor nos treze primeiros livros de *Do espírito das leis* configura-se num esforço tendente a reduzir a diversidade das formas de governo a alguns tipos (a república, a monarquia e o despotismo), cada um destes definido, ao mesmo tempo, por referência a dois conceitos, que o autor denomina *natureza* dos governos e o *princípio* que os orientam.

Entre a natureza do governo e o seu princípio, há esta diferença: a sua natureza é o que faz ser como é, e o seu princípio o que o faz agir. A primeira constitui sua estrutura particular e, a segunda, as paixões humanas que o movimentam. As leis não devem ser menos relativas ao princípio de cada governo do que à sua natureza. (Montesquieu, 1979, p. 41)

Os critérios que definem a *natureza* de um governo derivam da sua “estrutura”, isto é, não apenas do número dos que detêm a força soberana (quem governa), como também da maneira como essa soberania é exercida (como governa).

Existem três espécies de governo: o Republicano, o Monárquico e o Despótico. (...) Suponho três definições, ou antes, três fatos: um, que o governo republicano é aquele em que o corpo do povo ou apenas uma parte do povo detém a força suprema; o monárquico, aquele em que um só governa, mas por meio de leis fixas e estáveis; ao passo que no despotismo, um só sem lei e sem regra, tudo arrasta segundo a sua vontade e os seus caprichos. (Montesquieu, 1979, p. 32)

De acordo com Aron (2003) a distinção entre o corpo do povo ou só uma parte do povo, aplicada à república, tem por fim lembrar as duas espécies de governo republicano: a democracia e a aristocracia. Monarquia e despotismo são

ambos regimes que comportam um só detentor da soberania, mas no caso do governo monárquico o detentor único governa segundo leis fixas e estabelecidas, enquanto no despotismo governa sem leis e sem regras.

O *princípio* do governo é o sentimento que deve animar os homens no interior de um tipo de governo, para que este funcione harmoniosamente; é a paixão fundamental (muitas vezes tratada pelo autor como “mola”) que induz os súditos a agir de conformidade com as leis estabelecidas, permitindo a durabilidade de todo ordenamento político e a possibilidade de um governo desenvolver adequadamente as suas tarefas. Montesquieu destaca que há três sentimentos políticos fundamentais, cada um deles assegurando a estabilidade de um tipo de governo. A república depende da virtude, a monarquia da honra e o despotismo do medo<sup>2</sup>.

Dessa forma, as leis devem ser relativas à natureza do governo, porém não menos relativas ao seu princípio, pois este *princípio* é a base fundamental e o motor que determina, exercendo “suprema influência” sobre essas leis. O *princípio* do governo é o fator determinante e dele depende a *natureza* do governo: se a *natureza* do governo desaparece, foi porque o seu *princípio* sofreu alterações. A corrupção dos governos começa quase sempre pela dos princípios: se os princípios são saudáveis, as más leis “têm o efeito das boas”; uma vez corrompidos os princípios do governo, as melhores leis tornam-se más, voltando-se contra o Estado, pois a força do princípio “tudo arrasta”.

Assim, considerando a interdependência entre a natureza e o princípio, poderíamos sintetizar as três formas de governo da seguinte maneira:

*República* – Sua estrutura particular, sua natureza, consiste no fato de que o povo é que detém o poder, e seu princípio é a *virtude*. Esta *virtude* não é somente uma disposição individual, uma virtude moral, mas sim compreendida no seu sentido político, que vincula o indivíduo a tudo do que participa. É o “amor da pátria, o amor pela *res publica*”.<sup>3</sup> Em sua forma democrática, o corpo do povo

---

2. “A virtude da república não é uma virtude moral, mas uma virtude propriamente política. É o respeito pelas leis e a dedicação do indivíduo à coletividade. A honra, é o respeito por cada um daquilo que deve à sua categoria. Quanto ao medo, é um sentimento elementar e por assim dizer infra-político, que não precisa de definição. Aos olhos de Montesquieu, um regime assente no medo é por essência corrompido, e quase no limiar do nada político. Os súditos que só por medo obedecem já quase não são homens” (Aron, 2003).

3. Segundo Norberto Bobbio (1980) “Ao precisar a noção de virtude como mola das repúblicas, Montesquieu recorre também (...) ao conceito de igualdade. É um conceito que deve ser salientado porque serve para distinguir a república (isto é, a república democrática) de outras formas de governo, fundamentadas na desigualdade irredutível entre governantes e governados e na irredutível desigualdade entre os próprios governados. É um conceito importante, que condiciona o exercício da virtude enquanto amor

detém a força suprema; na forma aristocrática, apenas uma parte do povo detém essa força. Na república democrática o povo possui dois papéis distintos: em um momento ele é súdito, em outro ele é o monarca, tendo o poder de escolher seu governante. O povo necessariamente sabe escolher aquele a quem deve confiar alguma parte da autoridade, porém não é capaz de ele próprio administrar seus negócios, tomar as suas decisões. Como o governo é confiado a cada cidadão, é preciso que cada cidadão seja levado a amá-lo, amando também a igualdade e a sobriedade, que são da própria essência da democracia. Na república aristocrática, como o soberano poder se acha nas mãos não do povo em conjunto, mas de certo número de pessoas, quanto maior esse número, mais se aproxima da democracia a instituição, sendo, assim, mais perfeita. A aristocracia, para Montesquieu, é “uma espécie de democracia restrita, condensada e purificada”, onde o poder estaria reservado aos cidadãos distintos pelo nascimento e preparados ao governo pela educação. Nos governos aristocráticos, a virtude (apesar de necessária) não é tão absolutamente requerida como no governo popular. Se o povo é coibido por suas próprias leis, para coibir os nobres é necessário que a alma desses governos seja um certo espírito de *moderação*<sup>4</sup> daqueles que o governam.

(...) Um corpo semelhante apenas pode reprimir-se de duas maneiras: ou por uma grande virtude que faz com que os nobres se achem de algum modo iguais a seu povo, coisa que pode formar uma grande república; ou por uma virtude menor, isto é, certa moderação que torna os nobres, pelo menos, iguais entre si, o que faz a sua conservação. (Montesquieu, 1979, p. 43)

*Monarquia* – Sua natureza consiste no fato de somente uma pessoa (o rei) ser fonte de todo o poder, e somente ela governar através de leis fixas e estabelecidas. Essa natureza estabelece uma essencial ligação entre monarquia e nobreza, onde o modo de exercício do poder através das leis supõe a existência de poderes intermediários, subordinados e dependentes. Esses poderes intermediários são, pela ordem, a Nobreza, necessidade básica para a monarquia, pois “sem monarca não há nobreza, não se tem monarca, mas um déspota”; o Clero (perigoso em uma república, como todo corpo independente, mas conveniente numa monarquia); e as Cidades, com seus privilégios. Segundo Montesquieu, esse jogo complexo de oposições, de resistências, de pesos e contrapesos, de contraforças, é justamente o que mantém o Estado monárquico. Por repousar numa

---

da pátria. Ama-se a pátria como algo que é de todos: ela é percebida como pertencente a todos, que se consideram iguais entre si” (*ibidem*, p. 123-124).

4. “A *moderação* é portanto a alma desses governos. Refiro-me à que se baseia sobre a virtude e não à que decorre de uma covardia e preguiça da alma” (*Ibidem*, p. 43)

nobreza hereditária, em distinções marcadas e duradouras entre as pessoas e as condições sociais, entre as paixões que dão movimento a tal governo já não figura a *virtude*. Seu *princípio* é a *honra*, ou o *preconceito de cada pessoa e de cada condição*.

A ambição é perniciosa numa república mas acarreta bons resultados na monarquia: dá vida a esse governo com a vantagem de não ser perigosa porque pode aí ser incessantemente reprimida. (...) A honra movimenta todas as partes do corpo político; liga-as por sua própria ação, fazendo com que cada uma caminhe para o bem comum acreditando ir em direção de seus interesses particulares. (Montesquieu, 1979, p. 45)

*Despotismo* – O despotismo é um tipo de governo distinto, que aparece como repulsor da verdadeira monarquia. É o regime em que um só governa sem regras e sem leis (sua natureza) e em que, por consequência, reina o medo (seu princípio). Montesquieu adverte que, caso a monarquia, cedendo às pressões do povo, se separe de uma nobreza que é a única a lhe permitir governar segundo as leis, seu perigoso futuro será o despotismo.

Conforme nos destaca Aron (2003), os governos republicano e monárquico se diferem essencialmente pelo fato de que um se fundamenta na igualdade e na virtude política dos cidadãos, enquanto o outro se fundamenta na desigualdade e num sucedâneo de virtude (a honra). Contudo, ambos possuem uma característica comum: são moderados, pois neles ninguém comanda de maneira arbitrária e à margem das leis, o que os diferencia de um governo despótico. O autor complementa que,

A república se baseia numa organização igualitária das relações entre os membros da coletividade. A monarquia tem base, essencialmente, na diferenciação e na desigualdade. Quanto ao despotismo, ele marca o retorno a igualdade. Porém, se a igualdade republicana é uma igualdade na virtude e na participação de todos no poder soberano, a igualdade despótica é a igualdade no medo, na impotência e na não participação no poder soberano. (*Ibidem*, p. 17)

Na filosofia política clássica se fazia uma teoria dos regimes sem levar em consideração a organização da sociedade, sendo estes definidos por um único critério (o número dos que detêm o poder soberano, por exemplo), estabelecendo assim uma validade supra-histórica dos tipos políticos. Montesquieu estabelece uma correspondência entre as dimensões territoriais do Estado e a forma de governo, arriscando-se a cair num determinismo em lugar de uma hierarquia de valores.

Com relação à república, é de sua natureza ter apenas um pequeno território, sendo-lhe, do contrário, quase impossível subsistir, pois numa pequena república o bem comum é mais bem compreendido e conhecido e está muito mais próximo dos cidadãos. A forma monárquica liga-se a uma dimensão média dos Estados, cuja essência é a diferenciação das ordens sociais; uma monarquia legal e moderada. O despotismo relaciona-se ao Estado de grande extensão, no qual apenas uma pessoa possui o poder absoluto, e a religião possui grande poder, capaz de limitar as arbitrariedades desse soberano.

O enfoque da crítica do Estado-déspota leva Montesquieu a fazer a distinção entre governo moderado e não moderado, preconizando a adoção do primeiro, onde a separação dos poderes torna-se a garantia indispensável da liberdade política. Mas em que consiste essa liberdade?<sup>5</sup>

### 5.3.1. A questão da liberdade política e a separação dos poderes

Para Montesquieu, a palavra liberdade tem recebido as mais diferentes significações, porém não basta tratar a liberdade política em sua relação com a constituição, mas também na relação que mantém com o cidadão.

(...) cada um chamou liberdade ao governo que se adequava aos seus costumes ou às suas inclinações; e como, numa república, nem sempre temos diante dos olhos e de forma tão presente os instrumentos dos males de que nos queixamos e, mesmo, como, nesta forma de governo, as leis parecem falar mais e os executores da lei menos, ela é colocada geralmente nas repúblicas e excluídas das monarquias. Finalmente, como nas democracias o povo parece quase fazer o que deseja, ligou-se a liberdade a essas formas de governo e confundiu-se o poder do povo com sua liberdade. (Montesquieu, 1979, p. 147)

A liberdade é o poder das leis, não do povo. Considerada em relação ao cidadão, a liberdade política consiste, em síntese, na segurança pessoal que este experimenta ao abrigo das leis e de uma Constituição que aponte limites precisos à ação do governo. Para Montesquieu, a liberdade política em um cidadão é a tranquilidade do espírito que provém da opinião que tem cada um da própria segurança e, para isso, é necessário que o governo seja tal que um cidadão não possa temer outro cidadão.

---

5. “A importância que Montesquieu atribuiu à separação dos poderes, que caracteriza os governos moderados, confirma a tese de que, ao lado da tríple classificação das formas de governo (república, monarquia e despotismo), que corresponde ao uso descritivo e histórico da tipologia, há uma outra tipologia, mais simples, relacionada com o uso prescritivo, a qual distingue os governos em moderados e despóticos (abrangendo esses últimos não só monarquia mais também república.” (Bobbio, 1980, p. 127)



(...) Num Estado, isto é, numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constringido a fazer o que não se deve desejar. (...) a liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proibissem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam tal poder. (Montesquieu, 1979, p. 147-148)

Assim, em um regime livre (com equilíbrio de poderes sociais e políticos), a lei, que compreende normas objetivas, deveria ampliar a independência individual dos cidadãos ao liberá-los do medo e atuar como barreiras de contenção frente à violência. Diferente de Hobbes, em Montesquieu o desejo de dominação não se inscreve na natureza do homem, mas sim quando, uma vez estabelecidas as sociedades, existem motivos para atacar ou para se defender. De outra forma, o poder nasceria somente a favor de uma posição social ou política que procura certo poder. Não são os direitos naturais que freiam o poder; “para que seja impossível abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (Montesquieu, 1979, p. 148). Assim, a liberdade política pode-se encontrar apenas num governo onde o poder seja moderado, moderação esta que depende de uma certa “distribuição” das forças, que resulte da razão e não do acaso. Tendo em mente a constituição da Inglaterra (cujo governo, na visão de Montesquieu, tem por objeto a liberdade, e no qual o povo é representado por assembleias), o pensador francês tentou harmonizar a visão democrática de representação política com o ideal de limitação do poder do Estado, afirmando que esse resultado é conseguido primordialmente através da construção de diversas salvaguardas institucionais e constitucionais no sistema político, ou seja, a atribuição das três funções do Estado a órgãos diferentes, equilibrando os poderes desse Estado pela tripartição em Poder Executivo, Poder Legislativo e Poder Judiciário.

Quando na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura o poder legislativo está reunido ao poder executivo, não existe liberdade, pois pode-se temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado apenas estabeleçam leis tirânicas para executá-las tiranicamente. Não haverá também liberdade se o poder de julgar não estiver separado do poder legislativo e do executivo. Se estivesse ligado ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, pois o juiz seria legislador. Se estivesse ligado ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor. Tudo estaria perdido se ao mesmo homem ou ao mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo, exercesse esses três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e

o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos. (Montesquieu, 1979, p. 149)

Dessa forma, Montesquieu analisa as três forças concretas cuja resultante constitui o governo inglês: o povo, a nobreza e o monarca.

O Poder Legislativo é confiado tanto à nobreza como ao corpo escolhido para representar o povo, cada qual com suas assembleias e deliberações à parte e objetivos e interesses separados: a Câmara dos Lordes, que representa a nobreza, e a Câmara dos Comuns, que representa o povo.

O povo não age por si mesmo, mas por seus representantes, eleitos para a função de criar, derrogar ou modificar as leis do Estado. “A grande vantagem dos representantes é que são capazes de discutir os negócios públicos. O povo não é, de modo algum, capaz disso, fato que constitui um dos graves inconvenientes da democracia” (Montesquieu, 1979, p. 150). Com o reconhecimento da Câmara dos Comuns, mãe das assembleias eleitas, “reconheceram-se as principais regras do regime representativo moderno, tais como se impuseram na Inglaterra, assim como nos países civilizados”.

A nobreza é hereditária e constitui uma corporação particular (Câmara dos Lordes) participante do Poder Legislativo em conjunto com os representantes do povo, nas palavras de Montesquieu,

Num Estado, há sempre pessoas dignificadas pelo nascimento, pelas riquezas ou pelas honrarias; mas, se se confundissem com o povo e só tivessem, como os outros, um voto, a liberdade comum seria sua escravidão e não teriam nenhum interesse em defendê-la, porque a maioria das resoluções seria contra elas. A participação que toma na legislação deve ser, portanto, proporcional às outras vantagens que têm no estado, o que acontecerá se formar um corpo que tenha o direito de sustar as iniciativas do povo, tal como o povo tem o direito de sustar as deles. (Montesquieu, 1979, p. 151)

Ao monarca, cabe-lhe o poder executivo, porque essa parte do governo – necessitando quase sempre de ação momentânea – é melhor administrada por um do que por muitos. O Poder Executivo das coisas que dependem do direito das gentes tem a função de promover a paz e fazer a guerra e todas as outras ações ligadas aos outros Estados. O Poder Executivo das coisas que dependem do direito civil tem função julgadora. Como observa Montesquieu, “(...) se não houvesse monarca, e se o poder executivo fosse confiado a certo número de pessoas extraídas do corpo legislativo, não haveria mais liberdade, pois os dois poderes estariam unidos, neles tomando parte, algumas vezes ou sempre, as mesmas pessoas” (Montesquieu, 1979, p. 151).

Nas análises de Aron (2003), Montesquieu descreve a cooperação desses dois órgãos (Executivo e Legislativo) bem como analisa a sua separação. Mostra, com efeito, o que cada um desses poderes pode e deve fazer em relação ao outro. O Poder Legislativo coopera com o Poder Executivo; deve examinar em que medida as leis foram corretamente aplicadas por este último. Quanto à força executora, não poderá entrar no debate dos assuntos, mas deve estar em relação de cooperação com o Poder Legislativo, por aquilo a que Montesquieu chama a sua faculdade de impedir.

Por fim, o Poder Judiciário deveria estar nas mãos de membros do povo reunidos em tribunais provisórios destinados a resolver sobre disputas envolvendo indivíduos e questões criminais. Conforme destaca Montesquieu,

O poder de julgar, não deve ser outorgado a um senado permanente mas exercido por pessoas extraídas do corpo do povo num certo período do ano, de modo prescrito pela lei, para formar um tribunal que dure apenas o tempo necessário. (...) tão terrível entre os homens, não estando ligado nem a uma certa situação nem a uma certa profissão, torna-se, por assim dizer, invisível e nulo. Não se têm constantemente juízes diante dos olhos e teme-se a magistratura, mas não os magistrados. (Montesquieu, 1979, p. 149)

Apesar de que, em geral, o poder de julgar não deva estar ligado a nenhuma parte do Legislativo, Montesquieu insiste em que os nobres só devam ser julgados pelos seus pares, pois,

Os poderosos estão sempre expostos à inveja e se fossem julgados pelo povo não fruiriam do privilégio que, num Estado Livre, o mais humilde cidadão possui de ser julgado pelos seu pares. Cumpre, portanto, que os nobres sejam levados, não diante dos tribunais ordinários da nação, mas diante da parte do corpo legislativo composta de nobres (Montesquieu, 1979, p. 152)

Como forma de conter o absolutismo do governo à época (num período histórico – século XVIII – caracterizado pela ascensão da burguesia ao poder, que convergia suas forças na tentativa de enfraquecer o poder da nobreza para garantir maior liberdade individual), a teoria da Separação dos Poderes, consagrada por Montesquieu, destacava-se pela necessidade de que os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário fossem exercidos por órgãos distintos, harmônicos e independentes entre si. No período absolutista, a arbitrariedade com que os governantes agiam tinha respaldo na concentração de poderes nas mãos de uma única pessoa ou um pequeno grupo, o que ocasionava o completo desrespeito às liberdades individuais.

Aron (2003), no que diz respeito às interpretações sobre a diferença ou cooperação entre o Poder Executivo e o Legislativo, demonstra que apesar das aproximações entre Montesquieu e Locke, há uma diferença fundamental de intenção entre eles:

O objetivo de Locke é limitar o poder real, mostrar que se o monarca ultrapassar certos limites ou desrespeitar determinadas obrigações, o povo, fonte verdadeira da soberania, tem o direito de reagir. A ideia essencial de Montesquieu, porém, não é a separação de poderes no sentido jurídico, mas o que se poderia chamar o equilíbrio dos poderes sociais, condição da liberdade política. (Aron, 2003, p. 23)

É importante destacar também que a análise da constituição inglesa feita por Montesquieu visa redescobrir a diferenciação social, a distinção entre as classes e as hierarquias sociais de acordo com a essência da monarquia, tal como a definiu, e que é indispensável à moderação do poder. Essa formalização constitucional é a expressão de uma sociedade livre, na qual nenhum poder pode alargar-se sem limites, uma vez que é travado por outros poderes. A ideia de consenso social é a de um equilíbrio de forças, ou da paz estabelecida pela ação e reação dos grupos sociais, mas essa ideia de equilíbrio de poderes sociais, condição de liberdade, é baseada, em Montesquieu, no modelo de uma sociedade aristocrática. Os bons governos só podiam ser moderados quando o poder freava o poder, ou quando nenhum cidadão tivesse medo dos demais, e os nobres só se sentiam seguros se seus direitos fossem assegurados pela própria organização política. (Aron, 2003).

Dessa forma, graças ao equilíbrio entre as classes sociais e ao equilíbrio entre os poderes políticos, a teoria da constituição inglesa em Montesquieu permite encontrar, no mecanismo constitucional de uma monarquia, os fundamentos de um Estado moderado e livre, no qual a condição para o respeito às leis e para a segurança dos cidadãos é a de que nenhum poder seja ilimitado, constituindo-se assim num ponto central na sociologia política desse pensador francês.

#### **5.4. O impacto do pensamento de Montesquieu**

Montesquieu, com a sua obra, pretendia estabelecer o caminho teórico que permitiria o retorno ao passado senhorial. Era um saudosista das velhas monarquias germânicas. É exatamente por isso que o impacto de seu pensamento deve ser compreendido em toda sua paradoxalidade.

A teoria da separação dos poderes alimentou a constituição republicana dos Estados Unidos da América e a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. Daí, todos os processos políticos inspirados nesses docu-

mentos incluíram essa ideia. Ao mesmo tempo, porém, a Restauração Francesa incorporou de Montesquieu o regime bicameral.

O aspecto central do argumento liberal é a velha lição de Montesquieu: não basta decidir sobre a base social do poder – é igualmente importante determinar a *forma de governo* e garantir que o poder, mesmo legítimo em sua origem social, não se torne ilegítimo pelo eventual arbítrio do seu uso. No cerne da posição liberal se encontra sempre uma dose inata de desconfiança ante o poder e sua inerente propensão à violência. Por isso, o primeiro princípio liberal é o constitucionalismo, isto é, o reconhecimento da constante necessidade de limitar o fenômeno do poder. O mundo liberal sustenta-se na sociedade colocada sob o império da lei, onde todo poder possa ser experimentado como *autoridade* e não como violência.

Fecunda e original, a teoria de Montesquieu marcou decididamente a história do Pensamento Político. Ela comprova de modo incontestado que as ideias sobrevivem ao seu tempo e que são recebidas por nós como parte de nossa atualidade. Isso não significa que os clássicos se coloquem fora da história, conforme observou Weffort (1991). Pelo contrário, são, com frequência, os que pensaram de modo mais profundo os temas de sua própria época. E foi precisamente porque pensaram de modo radical o seu tempo que sobreviveram a ele e chegaram até nós. “Os clássicos não são atemporais. Eles são parte da nossa atualidade porque são parte de nossas raízes. São, por assim dizer, a declaração da nossa historicidade” (Weffort, 1991, p. 7). Desse modo, a leitura da obra de Montesquieu constitui momento necessário da base na qual se enfocarão as mais importantes interpretações dos grandes problemas teóricos da política moderna.

### **5.5. Perguntas para reflexão**

- 1. Em essência, sobre o que Montesquieu pretendia chamar a atenção quando escreveu *Cartas persas*?**
- 2. De que forma a crítica ao absolutismo francês revela-se no texto “Considerações sobre a grandeza e decadência dos romanos”?**
- 3. Qual a relação que Montesquieu constrói entre os homens em seu estado de natureza, a vida em sociedade e a necessidade das leis?**
- 4. Para Montesquieu, ciência e religião relacionam-se e determinam-se mutuamente?**
- 5. Quais seriam as principais características do conhecimento científico para o autor?**

6. **O princípio é a base conceitual de análise dos governos para Montesquieu?**
7. **Por que a preocupação com a instituição de governos moderados é considerada um elemento central da obra de Montesquieu?**
8. **Qual o contexto histórico em que Montesquieu escreve *O espírito das leis*?**
9. **Análise a classificação dos regimes políticos proposta por Montesquieu.**
10. **Análise os três tipos de governo, a república, a monarquia e o despotismo que Montesquieu distinguiu em *Do espírito das leis*.**

## **Bibliografia**

- ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu e a História*. Tradução Luiz Cary e Luísa Costa. Lisboa: Presença, 1982.
- ANDERSON, Perry: *Linhagens do Estado Absolutista*. Tradução de João Roberto Martins Filho et alii. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ARON, Raymond: *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Ed. UnB, 1982.
- BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: UnB, 1980.
- CHEVALIER, Jean-Jaques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1980.
- CORVISIER, André: *História Moderna*. Tradução de Rolando Roque da Silva e Carmen Olívia de Castro Amaral. São Paulo, Rio de Janeiro: Difel, 1976.
- FINLEY, M. I.: *O legado da Grécia: Uma nova avaliação*. Tradução de Yvette Vieira P. de Almeida. Brasília: UnB, 1998.
- HUISMAN, Denis (Dir.): *Dicionário dos filósofos*. Tradução de Cláudia Berliner et alii. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy: *O Estado Monárquico*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *Do espírito das leis*. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Cartas persas*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Pauliceia, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Do espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Considerações sobre as causas da grandeza e decadência dos romanos*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Paumape, 2002.

- PESSANHA, José Américo Motta; LAMOUNIER, Bolívar. “Montesquieu (1689-1755): Vida e Obra”. In: Montesquieu. *Do espírito das leis*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979. (Col. Os Pensadores)
- STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHÂTELET, François (*et al*). *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de. *O pensamento político clássico* (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau). São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 2007.
- ALBUQUERQUE, J. A. Gilhon. “Montesquieu: sociedade e poder”. In: WEF-FORT, Francisco (org). *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 2003. p. 111-121.
- BORON, Atílio A. (org.). *Filosofia Política contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania*. Tradução de Maria Encarnación Moya. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. São Paulo: Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2006.
- TOUCHARD, Jean (org.): *História das ideias políticas*. Tradução de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970. v. 4.
- WEFFORT, Francisco (org). *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 1991. v. 2.





# Capítulo

# 6

## **Jean Jacques Rousseau: da inocência natural à Sociedade Política**

---

*Christiane Itabaiana Martins Romêo\**

### **6.1. Introdução**

Inicia-se agora a leitura de um texto escrito sem maiores pretensões. Afinal, trata-se de um texto sobre Jean-Jacques Rousseau, um dos mais complexos, polêmicos e brilhantes pensadores da modernidade.

Jean-Jacques Rousseau nasceu e escreveu suas obras durante o século XVIII. O chamado Século das Luzes foi assim denominado por ser o corolário das mudanças de mentalidade e de comportamento iniciadas com o Renascimento (século XV) e enriquecidas com a produção intelectual do século XVII, sobretudo com a formulação das ideias de liberdade e igualdade como direitos naturais inatos à natureza humana. No século XVIII, a consolidação dessas

---

\* Doutora e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Graduada em Ciências Sociais pela UFF e Direito pela PUC-Rio. Professora Adjunta do IBMEC-RJ. Contato: [christiane@ibmecrj.br](mailto:christiane@ibmecrj.br)

ideias impulsionaram as grandes revoluções e impuseram o fim do *antigo regime* na França.

“As Luzes” foram, portanto, o período de grande efervescência intelectual que deu origem, ainda no século XVII, ao Iluminismo, movimento comprometido com a crença na razão humana, que supunha o homem como sujeito e dono de sua própria história, que valorizava a razão em detrimento do teocentrismo da Idade Média – chamado, em oposição às Luzes, período das Trevas.

Para os pensadores da época, as questões humanas deveriam ser submetidas ao “império da razão”. Aproveitando-se de todas as conquistas renascentistas, os iluministas valorizavam preceitos políticos da Antiguidade clássica como a organização da *polis* grega, sobretudo o elogio à racionalidade humana e sua aplicação na gestão da “Cidade” (Chevallier, 1983).

A influência platônica é sensível em todos os ideólogos do movimento. A tendência de valorizar o conhecimento e a razão na gestão de assuntos públicos – em clara referência ao “filósofo-rei” de Platão – é característica do Iluminismo e não se restringia somente a pensar a realidade política: “(...) a aspiração do Iluminismo não era simplesmente a de que Reis e Monarcas se pusessem a escrever tratados de filosofia. E sim que a praticassem. Que a sabedoria e a razão governassem de fato. (...)” (Salinas, 1987, p. 77).

Em relação à riqueza e à pluralidade de ideias do movimento iluminista, Diderot, um de seus mais importantes personagens, esclarecia: “Cada século tem um espírito que o caracteriza: o espírito do nosso parece ser o da liberdade” (apud Salinas, 1987, p. 16).

A referência à liberdade não se resumiria, na frase acima, apenas ao conceito valorizado pelos pensadores dos séculos XVII e XVIII mas também à multiplicidade de pontos de vistas e de discussões que caracterizaram, sobretudo, a Paris daquela época. A convergência de suas obras consistia, portanto, apenas no elogio da razão e na crítica sistemática aos dogmas religiosos.

Além de Diderot, os principais nomes do movimento são personagens que viveram e produziram entre 1680 e 1780: Voltaire, D’Alembert, Montesquieu e Jean-Jacques Rousseau.

Jean-Jacques Rousseau fundou, no século XVIII, tradições, inspirou revoluções, mudou a forma de pensar o mundo, os homens e as instituições. Enfim, legou aos séculos que se seguiram novas maneiras de organização política. Estado, povo e soberano passaram a ser tratados como sinônimos, e dessa abordagem, então, surgiram novas percepções sociais, políticas e jurídicas: a teoria constitucional assim como a elaboração das constituições passaram a ter, como parâmetro, a construção da *sociedade política*, a *vontade geral* e a tarefa especial do

*legislador*. O governo, até então nas mãos de um soberano corporificado na figura do rei, passou a ser o empregado do povo, este sim, um corpo moral e político, o verdadeiro soberano que constitui o Estado.

A filosofia política de Jean-Jacques Rousseau, apesar de ter mais de duzentos anos de idade, permanece atual, viva e vibrante. Trata-se, nas palavras de Ernest Cassirer (1980, p. 379), “de um movimento que continuamente se renova, um movimento de tal força e paixão que parece quase impossível, diante dele, refugiar-se na quietude da contemplação histórica ‘objetiva’. Constantemente ele se impõe a nós e de modo constante nos arrasta consigo”.

Cassirer tem razão. O pensamento de Rousseau nos arrasta consigo. Mas também seria possível dizer que a humanidade tem arrastado, em sua história, o pensamento rousseauiano, ao perpetuar as desigualdades sociais, econômicas e políticas. Se Rousseau condenou o renascimento das ciências e das artes tal como aconteceu, imagine o leitor o que diria hoje do progresso científico que, apesar de trazer alguns benefícios à vida humana, fundamentalmente colaboraram para agravar as relações entre os homens: o desenvolvimento econômico e social gera bem-estar, mas também a destruição do meio ambiente; a internet aproximou as distâncias, mas facilitou a disseminação de preconceitos e de difamações anônimas. O que dizer dos avanços no estudo da genética? Caro leitor, seriam necessárias inúmeras páginas para descrever os benefícios que o progresso trouxe à vida humana; e mais tantas páginas para mostrar como cada um desses benefícios deu origem a malefícios.

Não se trata de falar mal do progresso ou condenar a ciência. Rousseau apressou-se a esclarecer esse ponto, em resposta às críticas que recebera de seus pares. Trata-se de investigar por que o progresso, em vez de ajudar o homem, fez surgir a desigualdade. A resposta vem com a redação do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Ali Rousseau mostra como o homem, agindo em desacordo com sua natureza, levado pelo acaso a constituir relações sociais e a viver em sociedade, tornou-se um ser egoísta, escravo de suas vontades e, por fim, constituiu um mundo desigual e infeliz. Como resolver a questão? Já que restaurar a inocência original é impossível, já que o tempo não anda para trás, é necessário reconstruir a natureza humana retirando dela tudo o que foi inapropriadamente incorporado. Como fazer isso? Reconstruindo o homem, tornando-o um novo ser, desprovido dos “defeitos” associados, paulatinamente, à sua natureza. A esse novo homem Rousseau chamou de cidadão, um ser humano “desnaturado” que só subsiste na *sociedade política*, que compõe o povo, soberano de si mesmo.

Rousseau surpreendeu o século em que viveu. Na era da “razão”, trouxe paixão ao pensamento; enquanto todos falavam de progresso, foi o primeiro a tentar descrever os estágios da história da sociedade humana. Durkheim concedeu-lhe o título de precursor da sociologia, Lévi-Strauss disse ser ele o fundador das ciências do homem. Sem dúvida, seus escritos são esboço de etnografia e antropologia.

Dizem os seus críticos que sua obra se confunde com sua estória de vida; que reflete as dificuldades pelas quais passou. Sem dúvida, Rousseau recusava a imposição dos valores iluministas, a prevalência da forma sobre a essência. Nesse sentido, sua vida e sua obra não se separam. É contudo necessário dizer que a obra de Rousseau transcende as experiências de seu autor; transcende o tempo em que foi escrita e se apresenta como ponto de partida para a reflexão sobre a vida em sociedade hoje e sempre.

## 6.2. Vida e obra de Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau nasceu em 1712, em Genebra, Suíça. Sua mãe, Suzanne Bernard, morreu logo após, deixando-o, recém-nascido, na companhia do pai e do irmão François, 10 anos mais velho. Seu pai, Isaac Rousseau, era relojoeiro, e embora tivesse alguns bens de família, não pertencia à aristocracia. Rousseau foi educado junto aos livros e distante das recepções nos salões da alta sociedade.

A sensibilidade de Rousseau em relação às relações humanas, bem como a fértil imaginação são reputadas ao intenso hábito de leitura. Ainda menino, Rousseau já havia esgotado a biblioteca de sua mãe e partia para a leitura de clássicos como Bossuet, Ovídio e Fontenelle (Rousseau, 1978).

Ainda jovem, foi entregue ao seu tio materno e, juntamente com seu primo, foi enviado à cidade de Bossey, onde prosseguiria sua educação, na casa do pastor Lambercier (Dent, 1996). A influência do protestantismo calvinista em sua formação foi sensível e sua formação cristã, independentemente da religião adotada – chegou a se converter ao catolicismo e depois, de novo, ao protestantismo – foi um dos fatores que o levaram a discutir e se indispor com os outros pensadores iluministas. Ao contrário de seus contemporâneos, Rousseau não negava a existência de um Deus regente do universo (Salinas, 1987). Seu maior antagonista foi Voltaire.

Após ter sido apresentado a diversos ofícios, tanto em Genebra como em Paris, Rousseau descobriu sua paixão pela música. Chegou a escrever um novo sistema de notação musical, rejeitado pela Academia. Aos poucos, foi se descobrindo como escritor e se notabilizando como um dos mais polêmicos pen-

sadores de sua época, ora surpreendendo com obras de grande sucesso entre o público, ora vendo seus escritos terminantemente proibidos e sua liberdade ameaçada. Em 1742, depois de algumas decepções amorosas e profissionais – seus escritos e suas composições atraíam grandes críticas em vez de grande público – conheceu Condillac e Diderot, organizadores da *Enciclopédia*.

Os enciclopedistas chegaram a ser quase sinônimo de iluministas. A *Enciclopédia*, cujo título original era *Enciclopédia ou Dicionário Raciocinado das Ciências, das Artes e dos Ofícios, por uma Sociedade de Homens de Letras* (Salinas, 1987), foi publicada em Paris a partir de 1751 até 1780, incluindo-se os períodos em que fora proibida. Sua concepção partira de um convite feito a Diderot para traduzir uma enciclopédia britânica para o francês. Decepcionado com o conteúdo dos verbetes, Diderot conseguiu convencer os editores a realizar um projeto mais amplo e mais crítico. O projeto de Diderot foi logo abraçado pela intelectualidade da época e contou com o apoio, entre outros, de Voltaire.

A colaboração de Rousseau à *Enciclopédia* se restringiu aos verbetes sobre música e ao *Discurso sobre Economia Política*. Foi, entretanto, em 1749, que Rousseau começou a conceber a primeira de suas grandes obras. O *Discurso sobre as Ciências e as Artes* deu início à reflexão de Rousseau sobre a humanidade e inaugurou uma série de escritos coerentes entre si e que expuseram ao mundo as angústias de Rousseau sobre o relacionamento humano em sociedade e fizeram dele um dos mais – se não o mais – complexo pensador de sua época. Segundo o próprio autor, ao tomar contato com o enunciado da questão proposta pela Academia de Dijon para o prêmio de “Moral”, publicado em um jornal francês, em 1749, sentiu-se profundamente tocado (Cassirer, 1980).

No *Discurso sobre as Ciências e as Artes* – premiado pela Academia de Dijon – publicado em 1750, Rousseau apresenta o germe de seu pensamento ao responder negativamente à questão proposta – “Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes” – e defender que o renascimento das ciências e das artes, em vez de ajudar a aprimorar os homens, colaborou para a corrupção dos costumes sociais e a decadência da humanidade. Esse ponto de vista, se polêmico nos dias atuais, na época do Iluminismo soou como blasfêmia. A partir daí, a “filiação” intelectual de Rousseau passou a ser um enigma. Seria ele um iluminista ou não?

Jean-Jacques Rousseau foi, sem dúvida, um entusiasta das propostas iluministas, entre elas a nova atitude do homem em relação ao mundo, que passava a ser tido como vasto campo de exploração científica, passível de ser descoberto por meio da capacidade humana de conhecer e avaliar. O próprio Rousseau explorou o mundo que o cercava mas, ao mesmo tempo, não poupou críticas à

maneira como a percepção humana se apropriava do mundo. Em relação aos ensinamentos do passado, essenciais ao *Príncipe* com *virtù* de Maquiavel, no século XVI, e ao progresso que o conhecimento pode trazer, Rousseau é enfático: “(...) quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo” (Rousseau, 1978a, p. 227).

Conforme dito anteriormente, Rousseau é um pensador que segue os mesmos padrões em suas obras. E os valores passados em seus escritos nem sempre condizem com os ideais iluministas. O trecho acima traz um desses padrões. A abordagem que o homem faz de si mesmo e das instituições sociais estaria, segundo o autor, permeada de valores exógenos à natureza humana. Essa seria, fundamentalmente, a razão pela qual o renascimento das ciências e das artes teria contribuído para a decadência humana.

A partir de então, as ideias expostas no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* se tornaram críticas complexas e contundentes aos costumes e à vida social.

Em 1753, a Academia de Dijon propôs uma nova questão para o concurso de 1754. O tema – “qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?” – tornou-se, em 1755, o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, texto no qual Rousseau fortaleceu as críticas à ordem e aos valores vigentes em sua época. Embora seja considerado um texto mais consistente que o primeiro *Discurso*, desta vez Rousseau não recebeu o prêmio da Academia de Dijon. O *Discurso sobre a Desigualdade*, entretanto, despertou muito mais polêmica do que o primeiro.

A resposta de Rousseau à questão custou-lhe as primeiras de uma série infinita de críticas. Afinal, das fileiras do Iluminismo surgia um “inimigo” do progresso mais perigoso do que o inimigo comum até então: a Igreja. Rousseau sustentou que a desigualdade não é autorizada pela lei natural. Ao contrário, ela decorre da história e é a fonte absoluta dos males sociais. Com uma certa ironia, escreveu:

Considerando aquilo em que nos teríamos tornado se tivéssemos sido abandonados a nós mesmos, devemos aprender a bendizer aquele cuja vida benfazeja, corrigindo nossas instituições e dando-lhes uma posição estável, preveniu as desordens que deveriam resultar delas e fez com que de nossa felicidade nascessem os meios que pareciam dever acumular nossas misérias. (Rousseau, 1978a, p. 232)

Diagnosticar a origem e a legitimidade da desigualdade não seria, para Rousseau, tarefa isolada. Mais do que simplesmente apontar a origem da desigualdade caberia resolver uma outra questão: como acabar com elas? A resposta

aparece sob a forma de duas grandes obras, proibidas e queimadas nos grandes centros europeus na década de 1760, até em Paris – a *Cidade Luz* – e em Genebra – cidade natal de Rousseau, elogiada por ele como o *locus* da cidadania: são elas o *Emílio* e o *Contrato Social*.

Tanto no *Emílio* quanto no *Contrato Social*, ambos publicados em 1762, a motivação de Rousseau era a mesma, qual seja, com base no conhecimento de como foi estabelecida a vida social, reformular os valores humanos e, por fim, propor a reconstrução das relações sociais em acordo com a natureza humana.

A receita para reconstruir os laços entre os homens consistia, para Rousseau, em duas grandes reformas: uma na política – na consciência cívica do homem – e outra na educação, uma dependendo da outra. Nesses dois livros o autor tratou dos homens como seres livres e soberanos e indicou como poderiam ser mais autênticos e autônomos. No *Contrato Social*, ao descrever a sociedade movida pela *vontade geral*, o autor ressaltou a importância da educação para a instauração e manutenção da *soberania*. No *Emílio*, discutiu as bases dessa educação apontando, como cenário do processo educador, o mundo público. E as duas obras só fazem sentido se lidas a partir dos pressupostos apresentados no *Discurso sobre a Desigualdade*.

A relação entre as principais obras de Rousseau aparece claramente na *Carta a Beaumont* – de 1763 – na qual Rousseau se defende das acusações que foram feitas contra ele por Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris, e que acabaram por condenar o *Emílio* e o *Contrato Social*:

O princípio fundamental de toda moral (...), é de que o homem é um ser naturalmente bom, amando a justiça e a ordem; que não há perversidade original no coração humano e que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos. Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem (...), o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente ao bem e ao mal, que não se torna boa ou má a não ser por acidente e segundo as circunstâncias nas quais se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são naturais (...), fiz ver como, pela alteração sucessiva de sua bondade natural, os homens se tornam afinal o que são.(...)

(...) o amor de si não é mais uma paixão simples, mas tem dois princípios, a saber: o ser inteligente e o ser sensitivo, (...) Este último amor [o amor da ordem, que se remete ao da alma], desenvolvido e tornado ativo, traz o nome de consciência, mas a consciência não se desenvolve e não age a não ser com as luzes do homem. É somente por essas luzes que ele chega a conhecer a ordem e é somente quando a conhece que a consciência o leva a amá-la. A consciência é, pois, nula no homem que

nada comparou e que não viu suas relações. Nesse estado, o homem só conhece a si mesmo; ele não vê seu bem-estar oposto nem conforme ao de ninguém; não odeia nem ama nada; limitado exclusivamente ao instinto físico, é nulo, é animal; foi o que fiz ver em meu *Discurso sobre a desigualdade*.

(...) Quando, (...), os homens começam a lançar os olhos sobre os seus semelhantes, começam também a ver suas relações e as relações das coisas, a adquirir ideias de conveniência, de justiça e de ordem: (...). Então eles têm virtude, e se também têm vícios, é porque seus interesses se cruzam e sua ambição desperta à medida que suas luzes se estendem. Mas enquanto há menos oposição de interesses do que concurso de luzes, os homens são essencialmente bons. (...)

Quando (...) o amor de si posto em fermentação se torna amor próprio, tornando o universo inteiro necessário a cada homem, torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que ninguém encontre seu bem a não ser no mal de outrem (...).

Eis (...) como o homem, sendo bom, os indivíduos tornam-se malvados. É a buscar como seria preciso para impedi-los de assim se tornar que consagrei meu livro. (Rousseau apud Salinas, 1989, p. 12-14)

É, portanto, da leitura atenta de pelo menos duas obras – o *Discurso sobre a Desigualdade* e *O Contrato Social* – que o leitor pode extrair o pensamento político de Rousseau, os preceitos filosóficos que guiam todo o pensamento, a opinião sobre a decadência da vida humana e também a prescrição – e, por que não dizer a expressão do desejo – de um mundo constituído sobre bases mais solidárias e humanas. Na primeira, o autor analisa a condição do homem em sociedade; na segunda, prescreve com o mesmo cuidado de um médico a tratar de seu paciente enfermo, as ações políticas que poderiam ser a saída para os males da humanidade.

Além dos textos já citados, deve-se ressaltar que Rousseau escreveu diversas obras sobre notações musicais, tais como *Projeto para uma Nova Notação Musical* (1742), peças teatrais e óperas, como *Narciso* (1742) e *O adivinho da aldeia* (1752), sobre o tema da educação e também cartas e projetos políticos, como as *Cartas da montanha* (1764), em resposta às *Cartas do campo*, de Tronchin, e as *Considerações sobre o governo da Polônia* (1770), respectivamente. No fim de sua vida, dedicou-se a obras introspectivas, nas quais analisou sua vida e suas obras: *Confissões* (1770), *Rousseau juiz de Jean-Jacques* (1776) e o inacabado *Devaneios de um caminhante solitário* (1776) demonstram a sensibilidade e a genialidade romântica de um autor que, procurando as razões da infelicidade humana, traz emoção para o mundo da política. Morreu em 2 de julho de 1778, depois de ter vivido



com Thérèse de Levasseur – com quem se casou em 1768 – desde 1745 e de ter abandonado os filhos tidos dessa união.<sup>1</sup>

### 6.3. Ficção e hipótese: reconstrução do surgimento da vida social

Para que o leitor entenda a teoria política de Rousseau – o que pensa dos homens e o que preconiza para superar a situação de desigualdade e demais infortúnios humanos – é necessário conhecer conceitos centrais, que – por sê-los – sempre inspiraram e constituíram a obra do autor.

Jean-Jacques faz parte da escola *jusnaturalista moderna*. Assim como Thomas Hobbes e John Locke, Rousseau fez uso do método jusnaturalista com base no qual é possível reconstruir, racional e ficticiamente, a história da humanidade, pensando os homens em um momento histórico impreciso, imaginariamente originário, no qual as relações sociais ainda não teriam sido instituídas. Em outras palavras, os jusnaturalistas modernos propunham a análise do homem natural – sem a coação de laços sociais – como base para o entendimento dos problemas da sociedade moderna na qual viviam (Bobbio, 1987).

O método racional utilizado por Rousseau para analisar a trajetória humana – desde os primórdios na natureza até a situação degradada da sociedade civil – consistia em (re)construir, hipoteticamente, o passado originário do homem e compreender por que ele abandonara suas características instintivas naturais e passara a se relacionar socialmente com outros de sua espécie, criando vínculos que acabaram por escravizá-lo e afastá-lo de sua verdadeira natureza humana e, fundamentalmente, da felicidade natural.

Neste ponto, pergunta-se como seria possível realizar a (re)construção da trajetória humana. E a resposta está nas palavras “ficção” e “hipótese”. Imagine-se uma estória – e, como tal, que não se pretenda verdadeira, mas fictícia e hipotética. Em suma, pense o leitor em uma ficção e suponha que, hipoteticamente, possa ter acontecido. Para isso, é necessário abandonar os referenciais históricos e temporais e deixar livre a imaginação. Paul Arbousse-Bastide esclarece que Rousseau é influenciado pelos filósofos enciclopedistas e pelas ciências naturais e históricas<sup>2</sup> dos quais, mais do que as ideias, aproveita o método: “(...) reconstruir racionalmente a história humana em lugar de se basear exclusivamente

---

1. Há muitos comentadores de Rousseau que resumem sua biografia e a cronologia de suas obras. Destaque-se Dent (1996) e a Coleção *Os Pensadores* (Rousseau, 1978).

2. Segundo Arbousse-Bastide, “*Os filósofos, como Diderot e Condillac, os juristas como Grócio e Pufendorf, tinham destruído a ideia tradicional de uma criação do estado social por Deus e difundiram as ideias de uma evolução natural do homem e das sociedades, de sua organização progressiva da barbárie para a civilização; (...)* (Rousseau, 1978, p. 203).

nos dados da geografia, da erudição e da teologia; por aí pode-se fazer um julgamento dessa história, justificando-a ou condenando-a (...),” (Arbousse-Bastide in Rousseau, 1978, p. 203).

Toda a obra de Rousseau, além de oferecer ao leitor chance de usar a imaginação, convida-o a raciocinar sobre a “ficção” e a “hipótese” e confrontá-las com as situações concretas que o ambiente social de sua época apresenta: “Começamos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas (...) como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem (...)” (Rousseau, 1978a, p. 236).

Para Paul Arbousse-Bastide o método de Rousseau é claro – *para alcançar o homem natural, com o qual se deve reconstruir a sociedade, impõe-se isolar nele tudo o que existe de social* (Rousseau, 1978a, p. 229, n. 27). O pensador afirma que, para falar sobre a origem da desigualdade entre os homens, é preciso conhecer o próprio homem, tarefa bastante difícil, levando-se em conta “todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas (...)” e a necessidade de “(...) separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo (...)” (Rousseau, 1978a, p. 227), sob pena de incorrer no erro de atribuir ao homem natural características próprias do homem social.

Rousseau busca, portanto, separar o que há de “original” na natureza humana do que há de “artificial” de modo a descobrir a lei natural e verificar se a desigualdade entre os homens é por ela legitimada:

(...) não se constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente. (Rousseau, 1978a, p. 228-229)

Há de se imaginar um mundo habitado por seres que somente se relacionam dentro dos limites impostos pelas necessidades naturais: o “estado de natureza”. Um esforço a mais: imaginar a completa inexistência de vínculos entre esses seres, a não ser aqueles necessários à sobrevivência: alimentação e procriação, por exemplo. Para o homem selvagem,

Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance de mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário

para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem providência nem curiosidade. (Rousseau, 1978a, p. 244)

Deve-se, ainda, imaginar que a falta de vínculos não signifique violência, mas simplesmente o isolamento. O homem, assim originalmente concebido, não precisa e não conhece a *sociedade*. O homem se relaciona instintivamente com a *natureza* e dela retira a sobrevivência. E outros homens fazem parte dessa natureza e se comportam da mesma maneira. Os vínculos sociais, além de inexistentes, não são necessários. E, mesmo isolado, o homem vive feliz, naturalmente em paz, totalmente de acordo com sua natureza. No estado de natureza, portanto, o homem é “bom” porque não conhece o “mau”.

Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes (...)

(...) de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impede de proceder mal. (Rousseau, 1978a, p. 251 -252)

Aqui Rousseau dialoga com Hobbes e afirma que a falta de bondade não significa que haja maldade na natureza humana. E se viesse a ferir a outrem, o ato seria totalmente amoral e instintivo, já que não haveria noção de virtudes e vícios: eis o “bom selvagem”.

Sabe-se que a dicotomia *natural/artificial* é essencial na obra de Rousseau e é o que condiciona a natureza e o comportamento humanos:

A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos (...); a má alimentação dos pobres (...); os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais (...) as almas são perpetuamente corroídas – são todos indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver, prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousou assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um ser depravado. (Rousseau, 1978a, p. 240-241)

Para Rousseau (1978a, p. 241), “se faria a história das doenças humanas seguindo a das sociedades civis” e deve-se atentar para não “confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos”.

E se agora o leitor se perguntar como foi que o homem acabou por viver em sociedade, a resposta, mais uma vez, é encontrada em uma palavra: mutabilidade. A natureza humana é mutável, e assim o sendo, resta saber o que ocasionou a mudança. Para isso, é preciso que o leitor continue em seu esforço ficcional e imagine como seria a vida dos seres humanos em estado de natureza, antes de se constituir a sociedade. A descrição do “estado de natureza” revela a ficção por trás da obra de Rousseau.

#### 6.4. Bênção e maldição: dois momentos do estado de natureza

Para Rousseau – diferentemente de Thomas Hobbes e John Locke – o estado de natureza<sup>3</sup> divide-se em dois momentos, o primeiro dos quais seria o *locus* no qual a felicidade humana se constituiria plenamente. O “bom selvagem” é o habitante do primeiro momento, que assim foi descrito por Rousseau:

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como qualquer desejo de prejudicá-lo, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos que a vaidade. Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos. A arte parecia com o inventor. Então não havia nem educação nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada uma do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha e o homem continuavam sempre criança. (Rousseau, 1978a, p. 256-257)

No primeiro momento do estado de natureza, os homens teriam vivido isoladamente, de acordo com seus instintos.

---

3. A palavra estado não representa aqui nenhuma conotação de poder público. O *estado de natureza* é a expressão usada para definir uma situação na qual os homens viveriam apenas de acordo com sua razão, seus instintos/desejos e guiados por direitos naturais. Para Thomas Hobbes a vida em estado de natureza é algo a ser superado e para John Locke, a explosão demográfica e a acumulação de riquezas ajudaram a causar a escassez de recursos e o advento da sociedade civil (Weffort, 1989).

Despojando esse ser (...) de todas as faculdades superficiais que ele pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo todas as suas necessidades. (...)

(...) Os homens, dispersos em seu seio [da terra], observam, imitam a sua indústria e, assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente que qualquer deles poderá conseguir. (Rousseau, 1978a, p. 238)

A inexistência, nesse momento, de relações sociais, religiosas, éticas, afetivas, familiares ou quaisquer outras, impediam a coação, e os homens não se obrigavam a nada nem deviam obediência a ninguém a não ser à própria razão. E esta é uma das mais importantes características do homem rousseauiano: a racionalidade.<sup>4</sup> A razão é, contudo, antecedida por dois princípios da moral natural que, segundo Rousseau, caracterizando a natureza humana, influenciam diretamente a conformação do homem moral:

(...) meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e, principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza. (Rousseau, 1978a, p. 230-231)

Os princípios a que Rousseau se referia no trecho acima são os da conservação e da piedade. Do primeiro surgiria, juntamente com o desenvolvimento

---

4. Aliás, o homem racional é característico dos autores jusnaturalistas contratualistas. Tanto Thomas Hobbes como John Locke partem também desse pressuposto, importante para o desenvolvimento posterior do individualismo liberal. É uma característica da Era Moderna (Bobbio, 1987).

das relações sociais, o egoísmo e do último, o altruísmo. O instinto de conservação seria natural ao homem que, buscando conservar-se a si mesmo, não necessariamente faria mal aos outros:

(...) não se é mais obrigado a fazer do homem um filósofo em lugar de fazê-lo um homem; seus deveres para com outrem não lhe são unicamente ditados pelas lições tardias de sabedoria e, enquanto resistir ao impulso anterior natural da comiseração, jamais fará mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. (...) Parece, com efeito, que se estou obrigado a não praticar qualquer mal para com meu semelhante, é menos por ser ele um ser razoável do que por ser um ser sensível, qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, pelo menos deve dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro. (Rousseau, 1978a, p. 231)

A conservação está relacionada ao “amor de si” (Dent, 1992), sentimento que poderia colocar os seres em conflito. Há, porém, de se ressaltar que o instinto de conservação é balizado pelo de piedade e o conflito nunca se estabelece como retaliação. É breve e necessário à preservação na medida em que faz surgir alguma percepção de bem-estar:

(...) é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação, antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar. Não creio ter a temer contradição se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, (...) virtude tanto mais universal quanto mais útil ao homem quando nele procede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis. (Rousseau, 1978a, p. 253)

Da combinação, portanto, da conservação com a piedade decorrem as regras do direito natural, ressaltando-se que a piedade equilibra e compensa o instinto de conservação, de onde se conclui o amoralismo do mundo natural:

Certo, pois, a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes, das virtudes, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer

selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; ela, em lugar dessa máxima da justiça raciocinada – faz a outrem o que desejas que façam a ti –, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita mas talvez mais útil do que a precedente – Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem. (Rousseau, 1978a, p. 254)

Percebe-se pela leitura do trecho acima que o ser que habita o estado de natureza é também marcado pela liberdade e pela igualdade. Por liberdade entenda-se a natural: se não há regras é porque não há subordinação de ninguém a nada – não existem vínculos – então todos são livres: *ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer*.<sup>5</sup> O único limite possível, porém não obrigatório, é o uso da razão. O mesmo se aplica à igualdade. Não há como distinguir os homens se não há nada que os limite ou diferencie, não há qualquer ente superior que os possa submeter. Juntando os dois conceitos, é possível dizer que o homem, vivendo em estado de natureza, é livre como qualquer outro e todos os “direitos naturais” dos quais pode gozar são, também, igualmente aplicáveis a todos os seres humanos. Em suma, todos têm naturalmente direito a tudo. Todos são seus próprios soberanos.

O reconhecimento da liberdade e da igualdade no estado de natureza fez com que Rousseau passasse a abordar o homem já não apenas fisicamente, mas considerando-o em seu aspecto metafísico e moral.

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu princípios (...). Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre (...). Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. (...) O homem (...) considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (...). (Rousseau, 1978a, p. 242-243)

---

5. Esta é a primeira parte do princípio da legalidade contido na Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988. A primeira parte citada pode ser percebida como tradução da “liberdade dos antigos”, a liberdade positiva. O princípio, quando lido por inteiro, é entretanto, reflexo claro da “liberdade dos modernos”, a chamada liberdade negativa ou de acordo com a lei: *ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer senão em virtude de lei* (CF, art. 5º, II).

O reconhecimento da espiritualidade da alma, dos aspectos morais no homem, permitiu a Rousseau trabalhar a mutabilidade da natureza humana. É precisamente a mutabilidade que indica a transição do primeiro momento do estado de natureza para o segundo. Neste último, as mudanças se realizam de forma mais intensa, posto que, entre o primeiro momento e o segundo, a mudança na vida e nos sentimentos humanos daria início à história: a vida natural atemporal cederia lugar ao progresso e às convenções da vida em sociedade.<sup>6</sup> Circunstâncias incondizentes com a natureza humana original proporcionaram ao homem a vivência de situações para as quais não estava naturalmente habilitado a viver. Resta ao leitor questionar quem – ou o que – teria levado o homem a conhecer tais circunstâncias. Em outras palavras, caberia indagar sobre o que levou o homem, naturalmente ignorante e isolado, a constituir laços sociais e fundar a sociedade.

A base para a formulação da ideia de progresso – a instituição da sociedade como estágio decadente do estado de natureza – está nos conceitos de acaso, liberdade e perfectibilidade sem os quais, para N. J. H. Dent (1996), Rousseau jamais poderia explicar a trajetória degenerativa humana. Pela liberdade, “os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala” (Rousseau, 1978a, p. 243). Em relação à perfectibilidade, Dent (1996) ressalta que, sem ela, a vida humana não seria sustentável e o homem seria, sempre, um animal como qualquer outro. É a capacidade de aprender com a experiência que faz o homem ser o que ele é.

(...) haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie como no indivíduo; o animal, pelo contrário, (...) será (...), no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. (Rousseau, 1978-A, p. 243)

A capacidade de se aperfeiçoar e o livre-arbítrio seriam, pois, as características que distinguiriam, no mundo natural, os homens dos outros animais: “o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais, e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, logo fez a comparação (...)” (Rousseau, 1978a, p. 239).

---

6. A sociedade almejada pelos pensadores que precederam Rousseau, e que advém do Pacto é, no *Segundo Discurso*, apresentada como a manifestação da decadência do homem natural (Nascimento, 1989).



Para Dent (1996), tais capacidades significariam “bênção e maldição”. Por causa do livre-arbítrio e da perfectibilidade, pôde o homem experimentar e adaptar-se a situações que jamais aconteceriam se o acaso não o tivesse colocado em relação com outros homens. Explica-se, então a transição de um momento do estado de natureza – pacífico, feliz, no qual os homens não mantinham qualquer vínculo social – para o outro, no qual as relações se baseiam, sobretudo, nas diferenças. Inicialmente, “(...) perceber e sentir será seu primeiro estado [do homem], que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos” (Rousseau, 1978a, p. 244).

Por “novas circunstâncias” pode o leitor entender o acaso e as paixões que alimentam a razão. Em relação às paixões, esclarece:

(...) As paixões encontram sua origem em nossas necessidades e seus progressos em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta a paixão desta última espécie, não ultrapassando, pois seus desejos a suas necessidades físicas. (Rousseau, 1978a, p. 244)

O acaso seria a outra circunstância que apresentaria o homem ao progresso e, conseqüentemente, à infelicidade: “[...] vê-se, pelo menos, o pouco de cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas” (Rousseau, 1978a, p. 250). Vários foram os acasos que, segundo Rousseau, permitiram ao homem aperfeiçoar-se,<sup>7</sup> posto que

(...) a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais [poderiam] desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva (...). (Rousseau, 1978a, p. 258)

A natureza, por acaso, acabou por facilitar aos homens o *uso da palavra* e a preparar-lhes “mal sua sociabilidade e [...] pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer seus laços” (Rousseau, 1978a, p. 250). As relações

7. Da capacidade de aperfeiçoar-se Rousseau deriva o advento das ciências e das artes, da linguagem e da propriedade – enfim, a base para todas as revoluções: a da agricultura e a do ferro, por exemplo. A ideia é inicialmente trabalhada no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (Rousseau, 1978-C).

sociais aconteceram inevitavelmente e, com elas, a sociabilidade erroneamente baseada no amor próprio.<sup>8</sup>

Atenção especial deve ser dada ao “uso da palavra”.<sup>9</sup> A linguagem, na obra de Rousseau, foi a grande responsável pela instituição do segundo momento do estado de natureza. Linguagem, propriedade e sociedade aparecem, no *Discurso sobre a Desigualdade*, senão como sinônimos, pelo menos como marcos do início da decadência humana.

Comparando o hipotético estado original do homem com o perfil que assume posteriormente, Rousseau indaga-se como “um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande” (1978a, p. 245). E ele mesmo responde:

A primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais energética e a única de que se necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos, é o grito da natureza. (...)

Quando as ideias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa; multiplicaram as inflexões de voz e juntaram-lhes gestos que, por sua natureza, são mais expressivos (...). (Rousseau, 1978a, p. 248)

A linguagem permitiu, segundo Rousseau, a aproximação entre os homens. E da proximidade surgiu a necessidade de delimitar os espaços. A noção de propriedade deriva, portanto, da linguagem e como a delimitação de espaços importa na obediência a fatores exógenos à natureza, surgem também as convenções. Neste momento, diria Rousseau, em que a linguagem foi usada pela primeira vez, fundaram-se a propriedade e a sociedade – ambas baseadas na desigualdade:<sup>10</sup> “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer ‘isto é meu’ e encontrou pessoas

---

8. Dent (1996) explica que Rousseau concebe a ideia de amor-próprio em oposição à de amor de si. No *Emílio*, Rousseau trata da diferença entre os dois. O amor de si indica às criaturas que devem se esforçar pela sua conservação sem desejar o mal. O amor-próprio consiste na valorização das aparências e das diferenças constituídas artificialmente a partir da associação preparada ao acaso pela natureza.

9. Rousseau desenvolve ideias sobre a linguagem no *Ensaio sobre a origem das línguas*. Starobinski (1991) comenta o texto.

10. O surgimento da linguagem é a ligação entre dois fatores que, pela ausência e pela presença, respectivamente, causaram a decadência humana: a educação e a propriedade. No exato momento em que, ficticiamente, os homens se encontram e esboçam a comunicação, a linguagem surge como meio de apropriação do mundo até então não pensado pelo homem. Após a “invenção” da linguagem, os homens passaram a definir o mundo e criar, em relação a ele e aos outros homens, laços e vínculos que acabaram por se traduzir em relações sociais, políticas, econômicas, religiosas, legais etc.

suficientemente simples para acreditá-lo” (Rousseau, 1978a, p. 259). Analisando a sociedade de seu tempo e as origens hipotéticas de sua fundação, Rousseau teceu críticas aos jusnaturalistas que o precederam. Se Hobbes e Locke concebiam a sociedade como fruto de um pacto, restou a Rousseau concluir que este é falso, posto que, ao aparentemente fundar a sociedade, manteve os homens no estado de natureza decaído – segundo momento – no qual as desigualdades imperam.

### **6.5. O homem é bom, a sociedade o corrompe: da inocência natural à decadência social**

Há dois tipos de desigualdades na obra de Rousseau, a física e a política ou moral (Rousseau, 1978a, p. 236). Como desigualdade natural supõem-se as físicas, tais como força, saúde, estatura. Por certo, o advento da sociedade se baseia no segundo tipo. As desigualdades políticas ou morais são aquelas baseadas no poder, no *status* e no dinheiro. Diferenças políticas, sociais e econômicas são, portanto, ilegítimas e não autorizadas pela lei natural. Ao contrário, são autorizadas pelo consentimento dos homens e baseadas em convenções que, em vez de ajudá-los, trazem a infelicidade e a vida na aparência. O homem, guiado pelo “amor-próprio”, corrompe-se; passa a ter o desejo de ser superior aos outros, aliena-se.<sup>11</sup>

O homem civilizado, que vive em sociedade,<sup>12</sup> é infeliz. O estado de natureza é perpetuado em condições maléficas ao homem. Ele vive em desconformidade com a natureza humana e constrói o relacionamento social com base no “amor-próprio”, que desaloja o “amor de si mesmo, substituindo o bem inato e sereno que caracteriza este último pelo bem enganoso e ilusório que consiste em obter odioso domínio pessoal sobre outrem” (Dent, 1996, p. 40). O progresso, ao contrário do que se pode imaginar, traz benefícios apenas aparentes à vida humana: as ciências e as artes não colaboram para aprimorar o homem, mas para acelerar sua decadência.

O aparecimento da linguagem estreitou os laços entre os homens que já haviam inventado o arco e a flecha e que já sabiam ser seu o produto da caçada.

---

11. Alienação, na obra de Rousseau, não tem o mesmo sentido empregado, anos mais tarde, por Karl Marx. Há, contudo, quem defenda que o conceito de Marx tenha suas raízes na obra de Rousseau, uma vez que, por causa do acaso, os homens se associaram em sociedade sem estarem preparados para isso. Os homens foram corrompidos e se alienaram de si mesmos, em relação à natureza (Dent, 1996).

12. A Sociedade Civil à qual Rousseau se refere tão pejorativamente é o espelho da sociedade em que vive, no século XVIII. Certamente, a sociedade que Rousseau pode observar em sua época não pode ser, em sua opinião, instrumento de garantia de liberdade, igualdade e felicidade humanas. Por isso, qualifica-a como o momento de decadência a ser superado pelos homens.

Juntos, os homens constituíram a família e com isso se tornaram mais fracos individualmente, mas fortes em conjunto. O espírito humano vai, enfim, se domesticando:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. (...); dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, e de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém mais foi possível deixar de tê-la impunemente. (Rousseau, 1978a, p. 263)

O homem que habita o segundo momento do estado de natureza é bastante diferente daquele que, por uma eternidade, andou pelas florestas. A civilização e, conseqüentemente, a sociedade, demandavam um ser com qualidades diversas das do “bom selvagem”, que “quando colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade (...) de fazer mal a alguém (...)” (Rousseau, 1978a, p. 264).

Ao contrário, a era da metalurgia e da agricultura – que produziu as revoluções do ferro e do trigo – acabou por civilizar e fazer os homens se distanciarem do gênero humano. A produção fez surgir as primeiras regras de justiça que definissem a proteção à propriedade. As desigualdades, tanto físicas quanto morais, somadas, passaram a transformar a realidade dos homens: “Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes” (Rousseau, 1978a, p. 267). Dominação e servidão tomaram o lugar da independência e da auto-suficiência. Os homens, uma vez declarado que alguns nasceriam escravos, deixaram de nascer homens. Rousseau é enfático quando, ao referir-se ao distanciamento do homem em relação à natureza, revela a pior das desigualdades: a desigualdade política. A instituição de um Estado ao qual os homens se submeteram para preservarem-se na civilização resultou no fim da soberania natural. Os homens, naturalmente livres, encontraram-se, então, aprisionados. O mundo artificial instalou-se em detrimento da natureza e condenou os homens a um estado de guerra – chamado de sociedade:<sup>13</sup>

---

13. A sociedade tal como estabelecida pelos homens é nefasta à existência dos mesmos. O pacto feito para instituí-la – defendido por Hobbes e Locke – não passa, para Rousseau, de um falso pacto, realizado a partir e para reforçar as desigualdades convencionais, totalmente balizado pelo “amor-próprio” e, portanto, contrário à natureza (Chevallier, 1986).

É este o último grau de desigualdade (...); então todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção. (Rousseau, 1978a, p. 280)

À primeira vista, poderia o leitor achar que, uma vez tendo concebido a natureza humana como incapaz de retrogradar – de voltar a ser o que era –, Rousseau estaria condenando a vida humana em sociedade e fazendo um elogio à vida primitiva. Essa foi, e ainda é, uma das muitas críticas feitas ao pensador. Voltaire, por exemplo, ao ler o *Discurso sobre a Desigualdade*, referiu-se a ele de forma irônica como um grande estímulo para que os homens voltassem a andar de quatro (Dent, 1996). Nas palavras de N. J. H. Dent, Rousseau “pensava que a vida social era inevitável para os seres humanos e, na verdade, essencial ao desenvolvimento da humanidade plena; não tinha dúvida de que se podia torná-la criativa (...). Sua crítica era, antes, àqueles perversos desenvolvimentos da vida social que produzem efeitos diametralmente opostos” (Dent, 1996, p. 66).

A perfectibilidade característica da natureza humana é o que difere o homem dos demais animais e, por isso, desenvolver as habilidades humanas não seria, para Rousseau, um problema. O ponto de reflexão de Rousseau consiste na maneira pela qual o desenvolvimento ocorreu: a perfectibilidade deveria ter conduzido os homens a se dedicarem ao bem geral, e não às paixões que cultivam as desigualdades sociais.

A linguagem, a propriedade e a sociabilidade constituídas em desconformidade com a natureza humana – e a falta da educação para conviver uns com os outros – seriam, portanto, os fundamentos da sociedade, organizada sob o poder de um Estado que, em vez de harmonizar os homens, serviria para fundar e aumentar a diferença entre eles. Em sociedade, as diferenças econômicas, sociais e políticas seriam a fonte da infelicidade dos homens, sobretudo a desigualdade política – que afasta o homem de si mesmo e o submete ao poder de outrem ilegalmente. Os homens, nascidos livres, seriam, então, servos do sistema social criado ao acaso pela convivência humana.

Assim estaria configurado o estado de natureza em seu segundo momento. O tempo não anda para trás e a natureza não retrograda. É impossível, diria Rousseau, que os homens voltem a ser ou a viver como antes. Eles já conheceram a linguagem, já se apropriaram do mundo, já se associaram. A ignorância e a

existência amoral já não são possíveis. A vida em sociedade foi estabelecida e isso não é discutido por Rousseau. O tempo não volta atrás e o homem não pode desaprender ou esquecer o que já viveu. Se tudo ocorreu de forma não planejada, ou de maneira inesperadamente contrária à natureza, nada pode ser feito. Uma vez associado, nunca mais o homem saberá viver como o “Bom Selvagem” original. Restaria, então aos homens, viver como escravos de sua própria história?

No *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau pretendeu – ao reconstruir hipoteticamente o homem original tal como os físicos *formulam todos os dias a respeito da formação do mundo* – fazer ver ao leitor a transformação do “homem da natureza” em “homem do homem” (Chevallier, 1983, p. 147). Por *homem do homem* entenda o leitor o ser que supera o estado de natureza e funda uma outra organização social distante da natureza corrompida pela desigualdade, porém baseada nos fundamentos originais da lei natural.

Importante lembrar, mais uma vez, que embora visse com bons olhos o momento original no qual o homem não se distinguia dos animais a não ser pela potencial capacidade de se aperfeiçoar e raciocinar, Rousseau reconhecia o diferencial humano e lamentava, apenas, que o desenvolvimento das capacidades tivesse acontecido por força do acaso, sem que a espécie estivesse preparada para a sociabilidade. Ressalte-se, portanto, que o mundo social seria aquele no qual os homens poderiam desenvolver suas habilidades. E a confirmação disso pode ser encontrada no *Discurso sobre a Desigualdade*:

Esses primeiros progressos puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. (...) A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias (...).

Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade (...). (Rousseau, 1978a, p. 263)

A partir de então, deu-se o desenvolvimento da linguagem e da propriedade, o que exigia do homem qualidades diversas daquelas inerentes à sua constituição primitiva. Rousseau antevia, na situação estabelecida, o agravamento da decadência humana, mas não poderia deixar de ver, também, ali, na transição entre a vida animal isolada e a vida decaída, um momento de felicidade:

Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. (Rousseau, 1978a, p. 264)

Se talvez os homens pudessem ter perpetuado o momento de felicidade do início da vida social – no qual as diferenças morais ainda não teriam aviltado completamente a natureza humana – ou ainda, se pudesse o homem retroceder no tempo e desaprender os vícios que destruíram a virtude – talvez a vida humana não se tivesse degradado ou talvez os homens pudessem reverter os males e restituir os hábitos originais. Mas o estado de natureza havia se tornado impossível e a vida em sociedade deveria ser reformada para que os homens pudessem perpetuar sua existência no mundo.

### 6.6. Da decadência à redenção: o contrato social e a sociedade política

Rousseau recorreu à perfectibilidade, à capacidade de adaptação e aperfeiçoamento do homem para resolver o problema aparentemente insolúvel da vida em sociedade. Aproveitando que a natureza humana é mutável, seria necessário transformá-la em algo diferente. Com base na razão – característica imanente à perfectibilidade, os homens iriam criar, juntando suas forças, uma forma eficiente de proteger e defender as pessoas. O artifício viria em socorro à natureza:<sup>14</sup>

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estabelecimento da natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em conserto. (Rousseau, 1978b, p. 31)

---

14. Émile Durkheim, um dos fundadores da Sociologia no século XIX, ressalta, com base na leitura desse trecho de *O contrato*, que a sociedade imaginada por Rousseau seria “o único meio onde o homem poderia viver” (Durkheim, 1980, p. 351). Depreende-se desse comentário não só a necessidade de se colocar em prática a teoria de Rousseau como também percebe-se que Durkheim reconhece traços da Sociedade Política na organização social em que vive.

O *Contrato Social* se inicia com a constatação de que o homem encontra-se em estado de servidão: “O homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. O que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão”<sup>15</sup> (Rousseau, 1978b, p. 22).

O *Contrato Social* apresenta-se em uma dimensão completamente diferente daquela a que o leitor se acostumou no *Discurso da Desigualdade*. A dimensão histórica cede lugar à atemporalidade, observa Jean Starobinski:

De um só golpe, sem passar por etapas intermediárias, ele nos faz ter acesso à decisão que funda o reino da vontade geral e da lei racional. (...) Rousseau não situa sua hipótese jurídica em uma fase determinada da história concreta da humanidade: não determina o gênero de ação que poderá tornar possível sua realização. O pacto social não se cumpre na linha de evolução descrita pelo segundo *Discurso*, mas em uma outra dimensão, puramente normativa e situada fora do tempo histórico. (Starobinski, 1991, p. 42)

Cabe esclarecer ao leitor a seguinte premissa: o *Contrato Social* traz a proposta política de Rousseau para a boa sociedade. Nela, os homens poderiam recomeçar sua história, reconstruindo-a, racionalmente e pela *alienação da vontade de todos* em prol da comunidade. Essa sociedade, constituída com base nos princípios expostos no *Contrato Social*, seria o modelo ideal de organização humana, levando-se em conta a natureza essencial ao homem e a consciência por ele adquirida ainda no estado de natureza.

O projeto político rousseauiano consistiu em propor reformas às instituições existentes, entre elas o homem, sem, contudo, fazê-lo renunciar à liberdade – o que implicaria a renúncia à condição de homem. Paradoxalmente,<sup>16</sup> em socorro da natureza, Rousseau imaginou a ajuda da convenção, do artifício: “A autoridade legítima só pode assentar legitimamente numa convenção inicial”, escreve Chevallier (1983, p. 159-160), pois “visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito,

---

15. Rousseau não ignora a origem da situação, como pretende fazer o leitor acreditar. No *Discurso sobre a desigualdade*, conjectura sobre o processo de decadência que dera origem à servidão civil. Ao propor resolver a questão, Rousseau pretende “lançar-se ao problema político no plano da moral racional”, ou seja, “estabelecer em que condições a mesma transição poderá fazer-se legitimamente, isto é, em favor da liberdade” (Machado, in Rousseau, 1978-B, p. 22 n. 13).

16. O paradoxo se encontra nas teses defendidas pelo autor no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (Rousseau, 1978-C).



só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima entre os homens” (Rousseau, 1978b, p. 26).

Rousseau não tinha dúvidas sobre a impossibilidade de o homem deixar de ser aquilo no que se transformou. E se mostrou contundente crítico das tentativas de construir a felicidade humana com base em modelos inexecutáveis que supunham poder o homem voltar a ser o que era ou ser o homem aquilo que não é. As reformas expostas em *O Contrato* permitiriam a consecução da premissa acima exposta, além de serem necessárias para preparar o homem para a verdadeira vida em sociedade: “a transformação da natureza é necessária; é preciso que o homem mude totalmente para poder se manter nesse meio que ele cria com suas mãos” (Durkheim, 1980, p. 352).

As reformas propiciam o pacto e, concomitantemente, são necessárias para a preservação da sociedade constituída. A reforma política, que visaria criar o cidadão, ou o homem desnaturado, estaria ligada à outra reforma, a da educação. Com base nas duas, o cidadão educado estaria apto a “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (Rousseau, 1978b, p. 32).

O verdadeiro pacto, diferentemente dos demais propagados em teorias anteriores,<sup>17</sup> funda-se no elemento essencial das convenções: a vontade livre das partes (Machado in Rousseau, 1978b, p. 29, n. 47). A liberdade é condição *sine qua non* para a realização do contrato e da boa sociedade:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. (Rousseau, 1978b, p. 27)

Ressalte-se que a liberdade praticada pelos cidadãos é diferente da liberdade natural original; trata-se da liberdade convencional, instituída de acordo com as cláusulas do pacto social:

---

17. Para Thomas Hobbes e John Locke o pacto seria o instrumento pelo qual os homens teriam abandonado o estado de natureza e fundado a sociedade, organização completamente antitética à primeira. Aos pactos de submissão e de consentimento apresentados por esses autores, Rousseau dirige a crítica segundo a qual esses não teriam se fundamentado na vontade livre das partes, uma vez que serviram para assegurar as desigualdades não autorizadas pela lei natural (Chevallier, 1983).

Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa demais. (Rousseau, 1978b, p. 32)

A realização do contrato fundamental pressupõe, como visto, reformas nas instituições e nos seres humanos, pois não há sociedade política sem cidadãos e estes não existem enquanto houver resquícios da natureza degradada no homem. Lembre-se de que a natureza humana não retrograda e, portanto, em vez de “consertá-la”, Rousseau imagina ser necessário alterá-la por completo:

Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se podem fazer os dois ao mesmo tempo. (...)

As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o “eu” para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo. (Rousseau, 2004, p. 11-12)

Em *O Emílio* Rousseau dedicou-se a tratar da educação, mas a relação entre este tema e a política é clara. Sem educar o cidadão de nada valem as reformas nas instituições:

Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem nem cidadão; não será bom para si mesmo nem para os outros. (Rousseau, 2004, p. 12)

O pacto social, fruto das reformas, é o ato pelo qual os homens, usando sua força e liberdade, fundam a sociedade política e se tornam cidadãos:

(...) O pacto social (...) se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu “eu” comum, sua vida e sua vontade”. (Rousseau, 1978b, p. 33)

O corpo político, moral e coletivo surgido do pacto, toma a forma de uma pessoa pública, artificial, mas que tem as mesmas sensibilidades de uma pessoa comum. Assim como a natureza forjou os homens, esses formaram o Estado. Rousseau qualifica o ser artificial que surge do contrato:

Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de “cidade” e, hoje, o de “república” ou “corpo político”, o qual é chamado por seus membros de “Estado” quando passivo, “soberano” quando ativo, e “potência” quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de “povo” e se chamam, em particular, “cidadãos”, enquanto partícipes da autoridade soberana, e “súditos” enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, no entanto, confundem-se frequentemente e são usados indistintamente; basta saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão. (Rousseau, 1978b, p. 33-34)

O Soberano – assim chamado o corpo politicamente ativo – é descrito por Rousseau de maneira especial. Sua natureza consiste na ação, participação e garantia dos particulares que o conformam, estejam eles atuando ativamente na soberania – cidadãos – ou estando eles submetidos à lei – súditos (Chevallier, 1986). Vale a pena ressaltar, apesar da clareza do trecho citado acima, que Estado, Soberano, povo, cidadão e súdito compõem uma mesma coisa – o corpo político – e se diferenciam somente em relação ao papel que cumprem na vida social. O termo soberania significa a noção de autoridade suprema – tradicionalmente reservada ao Estado e peculiarmente conferida ao povo por Rousseau.

Súdito e cidadão se diferem em relação à forma de participação política: enquanto o súdito é o resquício do homem natural – privado –, o cidadão é o homem modificado pela convenção – educação. O primeiro encontra-se subordinado à lei e o segundo, tendo sofrido a desnaturação, é o ser que atua como membro do corpo soberano, do qual surge a vontade geral (Dent, 1996).

Caberia ao leitor perguntar-se sobre a divisão entre súdito e soberano e argumentar que, havendo distinção entre eles, há também a desigualdade no Estado Civil, uma vez que os súditos se submetem à vontade dos cidadãos.

Rousseau não hesitaria em responder que súdito e cidadão são a mesma pessoa e, então, os súditos, uma vez submetidos à vontade dos cidadãos, se submetem à sua própria vontade. E se ambos compõem o corpo político e este, por sua vez, é Estado e Soberano, não se pode falar em submissão de uns a outros. Por essa argumentação, Rousseau demonstra que os homens, vivendo sob as

cláusulas do pacto social, submetem-se somente a si próprios e mantêm-se politicamente livres.

Antes de explorar as características do soberano e suas implicações na ordem política, caberia uma referência ao processo de desnaturação do homem.

### **6.7. Homem desnaturado e vontade geral: soberania e cidadania**

A desnaturação é conceito essencial na obra de Rousseau, pois é a partir dele que se constitui a teoria social do pensador. Rousseau concebe a ordem social pós-pacto como aquela em que os papéis sociais são definidos em torno de responsabilidades e compromissos com o bem comum. Como os homens naturais foram corrompidos, restou a Rousseau apostar na criação do cidadão, homem natural reformado e desnaturado. Os cidadãos são capazes de identificar seu papel social e de perceber a liberdade e a igualdade de maneira positiva, estas últimas também desnaturadas, assim como o sentimento do amor em si.

Ao transformar-se o amor de si, o amor próprio, dele derivado, desapareceria, restando apenas o amor de grupo. Em relação à liberdade e à igualdade civis, que fale Rousseau:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral (...). (...) o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito. (Rousseau, 1978b, p. 36 e 39)

A desnaturação significaria, portanto, a reforma do homem natural privado e mutável, de maneira a bloquear nele a influência do amor-próprio. Somente com a mudança da natureza humana poderia Rousseau assentar a ideia de formação de um povo (Dent, 1996).

O povo, soberano, se constitui, portanto, de homens conscientes do papel social que devem desempenhar e que, ao pactuarem, submetem-se a si próprios em torno do bem comum. O cidadão pressupõe a transformação de cada um numa parte de um todo maior e essa transformação é, propriamente, o pacto:

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indi-

víduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. (Rousseau, 1978b, p. 34)

A fórmula para a preservação da liberdade está, para Rousseau, intimamente ligada à *vontade geral*. Nota o leitor que ao se referir a povo e Estado como pólos, respectivamente, passivo e ativo do Soberano, Rousseau supõe resolvida a pior das desigualdades: a política.<sup>18</sup> Para que um *povo fosse povo*, foi necessário um pacto que, com base na força e liberdade de cada um, tornou a todos um só corpo que, ao emanar sua vontade própria – a vontade geral – ao mesmo tempo se submete a ela. Cada um, unido no todo, se submete e respeita a própria vontade – à vontade do corpo político.

A vontade geral seria a supressão da desigualdade política uma vez que garantiria não haver distinção entre quem manda e quem obedece, já que ela emana do corpo político ao qual é aplicada sob a forma de lei. Mas a vontade geral não é simplesmente a vontade de todos, nem a soma ou maioria das vontades particulares (Chevallier, 1986), embora Rousseau reconheça a existência destas últimas:

Enquanto cada um dos membros, sendo simultaneamente, em consequência do contrato, homem individual e homem social, pode ter duas espécies de vontade. Como homem individual, é tentado a perseguir, de acordo com o instinto natural, egoísta, o seu interesse particular. Mas o homem social que nele existe, o cidadão, procura e quer o interesse geral: trata-se de uma busca toda moral feita no silêncio das paixões. (Chevallier, 1986, p. 164)

Nas palavras de Rousseau:

Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita,

---

18. Segundo o *Discurso sobre a desigualdade* (Rousseau, 1978a), teria surgido, inicialmente a desigualdade social – a apropriação do afeto e das relações. Em decorrência disso, as diferenças econômicas se impuseram. Mas a decadência do homem ter-se-ia consumado quando, pela força ou pela convenção equivocada, os homens passaram a ser servos e senhores. Em ambos os casos, ao se submeterem ao poder não legitimado pela natureza, os homens alienaram-se de si próprios e se tornaram politicamente desiguais.

cuja perda prejudicará menos aos outros do que será oneroso o cumprimento a si próprio. (Rousseau, 1978b, p. 35)

A moralidade, comum nas ações do homem social, é a base da vontade geral e é o que relativiza a vontade particular:

Só a lei, expressão da vontade geral, é capaz, pela sua generalidade, pela sua impessoalidade e inflexibilidade, de suavizar a maioria dos males inerentes ao homem por depender dos homens (...).

Só ela permitiu subjugar os indivíduos para torná-los livres, encadear-lhes a vontade com a sua própria autorização, fazer valer o seu consentimento contra a sua recusa. (Chevallier, 1986, p. 165 e 171)

Se o soberano é cada um dos que o compõem e se ninguém tende a ser injusto consigo mesmo, depreende-se que cada um obedece a si próprio e que a lei nunca é injusta. Assim sendo, a vontade geral nunca erra e não cabe ao Soberano oferecer qualquer garantia em face dos particulares:

Ora, o soberano, sendo formado tão só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles, e, consequentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros, e (...) não pode também prejudicar a nenhum deles em particular. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser. (Rousseau, 1978b, p. 35)

O fato de não fazer mal a si próprio não significa que o soberano possa deixar de impor a obediência à lei. Se não o fizer, estará colocando o pacto em risco e, com ele, toda a sociedade política e o Estado civil. Em suma, cabe ao soberano forçar o homem a ser livre:

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será estrangido por todo o corpo, o que não significa, senão, que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (Rousseau, 1978b, p. 36)

O Estado instituído tem um objetivo: o bem comum. Para atingi-lo, necessário seria dirigir a força comum à luz da vontade geral: "A soberania consiste na aplicação dessa vontade geral a essa força comum. 'Donde se vê que só possui existência abstrata e coletiva, e que a ideia que se liga a essa palavra não pode

estar unida à de um simples indivíduo'. Em suma, a soberania nada mais é do que o exercício da vontade geral" (Chevallier, 1983, p. 167).<sup>19</sup>

Há, contudo, de se indagar sobre como o soberano (Estado e povo) poderia dirigir a força comum. A resposta de Rousseau à questão está na distinção entre soberano e governo: "Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa" (Rousseau, 1978b).

Ao distinguir soberano de governo, Rousseau resguardou a legitimidade do poder. Ao governo cabe a função de executar e, portanto, não pode pretender-se soberano; é apenas executor fiel da vontade do corpo político – a vontade geral (Dent, 1996).

A vontade geral, como já sabe o leitor, não é nem pode ser a vontade particular (tampouco a soma dessas, a vontade de todos). A lei que dela emana não pode, portanto, se fixar em um objeto particular. A execução da lei, entretanto, necessariamente recai sobre atos individuais e, por isso, sua execução não pode caber ao soberano.

É o soberano, entretanto, o responsável pela aceitação da lei elaborada pelo legislador com base na vontade geral. É dele a prerrogativa de sufragar o trabalho do legislador, mas é ao governo que atribui a execução e aplicação das leis aos casos concretos e particulares.

O governo, diferentemente do soberano, não surge do contrato, mas da obediência de todos ao corpo político. O governo é o depositário da confiança do povo, não existe por si mesmo, mas como "corpo intermediário" da vontade geral.

Que será, pois, o Governo? É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política (...). Chamo, pois, de Governo ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de príncipe ou magistrado o homem ou corpo encarregado dessa administração. (Rousseau, 1978b, p. 74-75)

Rousseau analisou, no *Contrato Social*, as formas puras de governo: a democracia, a aristocracia e a monarquia. Na democracia, o povo todo seria o depositário da confiança do soberano; na aristocracia, uma minoria receberia essa função e na monarquia, um único magistrado seria o depositário da função executiva. Em relação à melhor forma de governo, Rousseau mostrou que nenhuma delas é ideal:

---

19. Trecho extraído por Chevallier (1983) dos *Manuscritos de Genebra*, de Rousseau.

Quando, pois, se pergunta, de modo absoluto, qual é o melhor Governo, faz-se uma pergunta tão insolúvel quanto indeterminada ou, em outras palavras, ela tem tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos. (...) O Governo sob o qual (...) os cidadãos mais povoam e mais se multiplicam, é infalivelmente o melhor. Aquele sob o qual o povo diminui e perece é o pior (...). (Rousseau, 1978b, p. 98-99)

O governo, portanto, pode realizar-se de várias formas, de acordo com a formulação clássica: democracia, aristocracia e monarquia. No livro III do *Contrato Social*, Rousseau desenvolve a teoria dos governos matematicamente, analisando a proporção e a relação entre povo e soberano. De suas divagações pode o leitor entender que, embora a cada lugar possa servir um tipo de governo, o ideal é que haja equilíbrio das relações do

todo com o todo, ou do soberano com o Estado. Pode-se representar esta última relação por aquela entre os extremos de uma proporção contínua, cuja média proporcional é o Governo. O Governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do Governo, tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos. (...) Enfim, como não há senão uma média proporcional para cada relação, não há mais que um bom governo possível para cada Estado. Como porém inúmeros acontecimentos podem mudar as relações de um povo, não só diversos governos podem ser bons para diferentes povos, mas também para o mesmo povo em épocas diferentes. (Rousseau, 1978b, p. 75-76)

E conclui, indicando a diferença substancial entre o governo e a soberania, esta última sempre “republicana” – já que é povo e Estado, já que é pública:

As várias formas que o governo pode tomar podem ser reduzidas a três principais. Depois de comparar suas vantagens e desvantagens, daríamos preferência àquela que é intermediária entre dois extremos e que leva o nome de aristocracia. Deve-se lembrar aqui que a constituição do estado e aquela do governo são coisas inteiramente distintas e não devem ser confundidas. O melhor tipo de governo é o aristocrático; e o pior tipo de soberania é a aristocrática. (Rousseau apud Jouvenel, 1980, p. 424)

A soberania tem características completamente diferentes das do governo. Enquanto este último é um corpo intermediário de ligação do todo com o todo, a



soberania é o próprio todo. O governo, por sua natureza, é divisível, destituível e limitado pelos desígnios da vontade geral. A soberania, por sua vez, é inalienável, indivisível, irrevogável e absoluta.

O corpo político do qual emana a vontade geral é o soberano e, como tal, é dirigido pela força motriz constituída por ela. A finalidade do soberano, quanto constituído como Estado, é a garantia do bem comum; ou seja, o bem comum é objetivo buscado no pacto e que alimenta a vontade geral. Nesse sentido, Rousseau explica e justifica as características – a inalienabilidade, a indivisibilidade, a irrevogabilidade e o caráter absoluto e ilimitado, respectivamente – que atribui à soberania:

Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se, não, porém, a vontade (...).

(...) A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, (...).

(...) Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende, sempre à utilidade pública. (...)

(...) Não sendo o Estado (...) mais que uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação, torna-se-lhe necessária uma força individual e compulsiva para mover e dispor cada parte de maneira mais conveniente a todos. Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha o nome de soberania. (Rousseau, 1978b, p. 43 a 48)

Por fim, encerrando o *Contrato Social*, Rousseau dedica-se à religião civil. E então consolida a relação entre a Educação e a Política. A religião civil, embora obrigatória para todos os cidadãos, permite ao indivíduo liberdade em relação a assuntos estritamente pessoais. E, exatamente por isso, impõe, rigorosamente, os mandamentos dos quais ou sobre os quais não pode haver dúvida ou descumprimento. Mesmo dando origem a contradições em relação ao pensamento rousseauiano, a premissa indiscutível da crença na existência de uma “divindade onipotente e infinitamente benéfica, na providência, na vida depois da morte e no juízo final” (Cassirer, 1980, p. 393), deve levar o leitor a conceber

uma ordem na qual, pela elevação da vontade individual no sentido da busca do bem comum, todos estariam guiados pela bondade natural, aquela que, na ignorância dos primeiros momentos do homem sob a Terra, o impedia de atentar contra si próprio e seus semelhantes.

## 6.8. Considerações finais

Por tudo que acabou de ler, pode o leitor concluir que Jean-Jacques Rousseau, apesar de ter sido um contundente crítico da sociedade e da política de sua época, mantinha inabalável crença no ser humano e, com criatividade, deu início à formulação de uma nova maneira de pensar as relações de poder entre os homens.

No século das Luzes – quando o mundo exultava os progressos sociais e intelectuais do homem, Rousseau encarregou-se de questionar as formas e as certezas estabelecidas. As ciências e as artes, as grandes vedetes do século, não escaparam ao diagnóstico pessimista – mas não menos romântico – de Jean-Jacques Rousseau.

O “Cidadão de Genebra” – como Rousseau gostava de ser chamado – preocupou-se com a felicidade e o bem-estar, bastante distorcidos, segundo ele, na sociedade de sua época. E com paixão defendeu a alteração da natureza humana. Pela educação e pelas reformas políticas, o homem cuja natureza fora irremediavelmente afetada e viciada daria lugar a um novo ser, o cidadão. Dele, do novo ser político, compor-se-ia o Estado, o povo e o soberano.

O *Contrato Social*, segundo o próprio Rousseau, conferiu unidade à obra do pensador, embora muitos de seus comentadores e críticos insistam ser este último livro contraditório ao *Discurso sobre a desigualdade*. Porém o *Contrato Social*, assim como *O Emílio*, seriam o “bom final” para a história de degradação humana, narrada nos *Discursos*, segundo o próprio autor escreve em *Jean-Jacques, Juiz de Rousseau*: “Nos seus primeiros escritos, era necessário destruir a ilusão que nos enche de uma absurda admiração pelos instrumentos de nossa infelicidade e corrigir esses falsos conjuntos de valores que acumulam honras sobre talentos perniciosos e desprezam *virtudes benévolas*. (...)” (apud Cassirer, 1980, p. 394).

A correção dos valores só seria possível com as reformas das instituições criadas pelo homem, reformas que pudessem libertar o homem de sua condição de servidão. E isso só é possível porque o homem é bom. Embora criticado, Rousseau deixou sua marca na filosofia política: inspirou a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Jean-Jacques Rousseau dizia que escrevia para o futuro. E, de fato, foi compreendido melhor nos séculos seguintes. Sua teoria influenciou o pensamento

do século XIX, principalmente em relação à constituição do Estado. Não é possível saber como Rousseau analisaria a sociedade atual. Ele poderia afirmar que o contrato foi realizado, uma vez que o Estado, hoje, é conduzido pela vontade geral – a Constituição – que emana da vontade soberana do povo, traduzida pelo legislador. Poderia, também, denunciar a sociedade em que vivemos como fruto de um falso pacto. Mas, como disse Durkheim, “pouco importa (...) que este contrato tenha sido realmente feito, e dentro das formas ou não. Talvez suas cláusulas jamais tenham sido enumeradas. Mas elas são admitidas, tacitamente, em todo lugar, na medida em que a sociedade é normalmente constituída” (Durkheim, 1980, p. 356).

De fato, Rousseau fundou uma nova maneira de pensar a política. Os pressupostos da vontade geral, o papel do legislador e a valorização do povo soberano se fixaram no pensamento político. Nas palavras de Goethe (Salinas, 1987, p. 71), *com Voltaire um mundo acaba. Com Rousseau, um mundo começa.*

## 6.9. Perguntas para reflexão

1. **O Estado de Natureza, descrito no *Discurso sobre a Desigualdade* divide-se em dois momentos. Quais são eles e como se caracterizam?**
2. **O homem natural é dotado de duas paixões. Quais são elas e que efeito geram sobre o comportamento do “bom selvagem”?**
3. **Para Rousseau, além da racionalidade, a natureza humana tem uma outra característica. Qual é ela e qual o seu impacto na teoria do autor?**
4. **Qual é a importância da linguagem e da propriedade no pensamento de Rousseau?**
5. **Como Rousseau conceitua a natureza humana?**
6. **O que é desnaturação?**
7. **Explique a relação cidadão, povo, Estado e Soberano na teoria de Rousseau.**
8. **Para que o Contrato aconteça, quais são as reformas necessárias? Por quê?**
9. **Governo e Soberano são sinônimos? Por quê?**
10. **Vontade geral é a mesma coisa que vontade de todos? Por quê?**

## Bibliografia

- BLOOM, Allan. *Gigantes e anões: Ensaio* (1960-1990). São Paulo: Best Seller/ Nova Cultural, 1990.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CASSIRER, Ernest. A Questão de Jean-Jacques Rousseau. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek de. *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu e Rousseau*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1980.
- CAVALCANTI, Themístocles. *Estudos em homenagem a J.-J. Rousseau: 200 anos do Contrato Social – 1762-1962*. Rio de Janeiro: FGV Serviço de Publicações, 1962.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do pensamento político*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- \_\_\_\_\_. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1986.
- CURTIS, Michael. *The Great Political Theories: a comprehensive selection of the crucial ideas in political philosophy from Burke, Rousseau and Kant to modern times*. Nova York: Avon Books, 1981. v. 2.
- DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- DURKHEIM, Émile. “O Contrato Social e a Constituição do Corpo Político”. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek de. *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu e Rousseau*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1980.
- JOUVENEL, Bertrand de. “A Teoria de Rousseau sobre as Formas de Governo”. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek de. *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu e Rousseau*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1980.
- LEVI-STRAUSS, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre”. In: LEVI-STRAUSS, Claude et al. *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.
- MANENT, Pierre. *História intelectual do Liberalismo: Dez lições*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MARQUES, José Oscar de Almeida. *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí – RG: Editora Unijuí, 2005.
- MATOS, Olegário C. F. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG Editores, 1978.

- NASCIMENTO, Milton Meira do. “Rousseau: da Servidão à Liberdade”. In: WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. São Paulo: Atlas, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Vida e Obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. Os Pensadores, 2. ed., p. V a XXIV).
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a (Col. Os Pensadores, 2. ed., p. 201 a 320).
- \_\_\_\_\_. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b (Col. Os Pensadores, 2. ed., p. 1 a 145).
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1978c (Col. Os Pensadores, 2. ed., p. 321 a 352).
- \_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SALINAS FORTES, Luiz R. “Rousseau: o mundo político como vontade e representação”. In: *Filosofia política 2*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1987 (Col. Tudo é História).
- \_\_\_\_\_. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- WEFFORT, Francisco (org.) *Os clássicos da política*. São Paulo: Atlas, 1989.



# Capítulo

# 7

## Edmund Burke: a estética conservadora da arte política

---

*Fernando Lattman-Weltman\**

### 7.1. Introdução

Faz parte das contradições naturais da vida intelectual que aquele que melhor percebe e compreende determinada forma de vida política e social pode não ser exatamente o nativo, mas sim o estrangeiro que, por vontade própria ou contingência forçada – o que é sempre mais provável –, acaba por adotar e defender como sua a ordem e o ambiente de sua adoção.

É discutível, ao menos em termos teóricos e conceituais, se o irlandês Edmund Burke deveria ser considerado propriamente um estrangeiro na Inglaterra de fins do século XVIII, tratando-se, como era, de eminente parlamentar eleito e reeleito, por mais de uma circunscrição, para a Câmara dos Comuns. O que parece

---

\* Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ); professor e pesquisador do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (Cpdoc/FGV). Contato: fernando.lattman.weltman@fgv.br

fora de dúvida é que talvez nenhum outro seu contemporâneo tenha tido maior sucesso em caracterizar – se não mesmo construir – a especificidade histórica e cultural do *ethos* político predominante naquele ambiente social *sui generis*, em que a pecha de conservador podia caber, sem maiores complicações, à defesa do que provavelmente havia, na Europa de seu tempo, de mais moderno em termos de institucionalidade política.

A Inglaterra de Edmund Burke (como nos mostram historiadores como Pocock), ainda se debatia, nas últimas décadas do setecentos, com polêmicas acerca da natureza da sociedade civil, especialmente no que dizia respeito às ainda íntimas relações entre a religião – ou melhor, as várias confissões em disputa – e o Estado. Do mesmo modo, ainda convivia com dificuldades institucionais relativas à delimitação e ao equilíbrio de poderes entre o Rei e as casas do Parlamento (principalmente quando defrontadas com monarcas voluntariosos, como tudo indicava era o caso – infelizmente para Burke e os seus amigos – do então soberano inglês, Jorge III). De modo que ainda poderiam seguir intensos – mesmo que intermitentes – os grandes debates legados pelas ferozes lutas de cem anos antes.

Por outro lado, era visível a relativa estabilidade política de que gozavam os cidadãos da Ilha, desde a chamada Revolução Gloriosa de 1688, assim como as não menos significativas liberdades civis e políticas – principalmente se comparadas à situação da grande maioria dos continentais –, mesmo que ainda restassem importantes conflitos, privilégios e desigualdades, com base em resquícios da ordem feudal ou, o que seguia ainda muito mais preocupante, por desavenças religiosas.

Nascido em 12 de janeiro de 1729, na cidade de Dublin, no seio de uma família irlandesa em que, ao que tudo indica, conviviam tanto o catolicismo como o protestantismo, Edmund Burke concluiu seus estudos no Trinity College, de sólida formação protestante. Chegando à metrópole em 1750, viria a associar-se à facção *Whig* liderada por Lord Rockingham, elegendo-se pela primeira vez, por Wendover, em 1765. Seria reconduzido à Câmara ainda duas vezes, em 1774, por Bristol, e por Malton, em 1780. Ao longo dessa década ainda atuaria como membro do Executivo, deixando, afinal, o Parlamento, em 1794. Faleceu em sua residência, em Beaconsfield, em 9 de julho de 1797, após a dolorosa perda de seu filho, três anos antes.

O início de sua carreira intelectual era comumente datada pela redação de um ensaio de filosofia intitulado, *A vindication of natural society*, em 1756. Mas seu primeiro trabalho a atrair maior atenção foi um tratado sobre estética, *A*



*philosophical inquiry into the origins of our ideas of the sublime and the beautiful*, publicado em seguida.

Foi, porém, como orador – ou melhor, retórico (já que, segundo Pocock, seu sotaque irlandês não o favorecia muito na tribuna) – e homem de ação política, que Burke não apenas granjeou a admiração – ou a inimizade – seja de seus contemporâneos, seja de seus pósteros, mas também foi a partir dessa luta retórica que ele construiu sua reflexão política original. Tão original que toda uma nova vertente de compreensão política pôde ser nomeada a partir dela, não obstante tratar-se justamente da visão de mundo que mais justiça procurava fazer ao passado e às heranças institucionais legadas por este.

## 7.2. Representação, partidos, retórica e engajamento

A produção intelectual de Edmund Burke, como mencionamos, precede sua entrada no cenário político inglês. Mas não constitui contradição o fato de que muitas de suas melhores obras de teoria política, especificamente, vieram a público sob a forma original de peças de oratória, quer nos embates com o eleitorado, quer nas tribunas do Parlamento.

Foi assim, por exemplo, que ao se dirigir aos seus eleitores, em Bristol, em agradecimento ao mandato por eles confiado, em 1774, nosso autor proferiu uma das mais sintéticas e interessantes defesas da autonomia parlamentar, no cumprimento de suas responsabilidades diante do povo:

O parlamento não é um congresso de embaixadores que defendem interesses distintos e hostis, interesses que cada um de seus membros deve sustentar, como agente e advogado, contra outros agentes e advogados, mas uma assembleia deliberativa de uma nação, com um interesse: o da totalidade, onde o que deve valer não são os interesses e preconceitos locais, mas o bem geral que resulta da razão geral do todo. Elegeis um deputado, mas quando o haveis escolhido, ele não é o deputado por Bristol e sim um membro do Parlamento. Se o eleitor local tiver um interesse ou formar uma opinião precipitada, que claramente se oponham ao bem-estar real do resto da comunidade, o deputado, no assunto em pauta, deve se abster, como os demais, de qualquer gestão para levá-lo a cabo. (*Discurso aos eleitores de Bristol*, 1774)<sup>1</sup>

No discurso, e no trecho em questão, reaparecem com toda a clareza não apenas o compromisso de Burke com toda uma longa tradição republicana – expressa na afirmação da *res publica* como horizonte normativo próprio da ação

---

1. Aqui e em todas as citações de Burke – e também na de Rousseau, mais adiante, utilizo as traduções publicadas em Weffort (1990).

política –, mas também os igualmente previsíveis pressupostos aristocráticos que originaram e sustentaram a evolução das modernas instituições representativas liberais.

Como muitas vezes acontece com a produção discursiva de Burke, porém, se o conteúdo imediato da elocução se refere à legitimação do que pode haver de mais tradicional – como, no caso, a superioridade do interesse público diante das particularidades, e a defesa algo aristocrática da autonomia dos eleitos –, a forma retórica com que se processa a defesa e a conservação das instituições ancestrais acaba sempre por inovar e situar a legitimação do objeto privilegiado num contexto de novas razões e justificativas. Seja em um novo tratamento positivo da questão (como veremos adiante, na explicitação de novos sentidos, ou mesmo em função das utilidades atribuídas aos valores e às instituições defendidas); seja de modo negativo: como, no trecho acima, pela construção da especificidade do papel parlamentar em oposição à figura conspícua – e rigorosamente atual, para Burke – do advogado. Tal como se tornaria claro depois, na crítica à Revolução Francesa, a referência a este último poderia guardar sentidos ideológicos mais precisos: o advogado não desempenharia apenas uma ocupação ou ofício politicamente neutro, como qualquer outro; a sua prática, e o espírito com que a reproduziria seriam representativos também de uma mentalidade individualista, egoísta e imediatista incompatível com a preservação das altas funções atribuídas por Burke, à maneira clássica, à prática parlamentar.

É justamente essa nova capacidade de legitimação do tradicional o que confere ao discurso de Burke – e a todo o conservadorismo que dele se origina, ou nele se espelha – o seu caráter indubitavelmente moderno. Como nos ensinaram os sociólogos da cultura (como Mannheim), é somente em função das exigências e desafios políticos e intelectuais do novo – quer dizer: da revolução iluminista, e do avanço concomitante das formas de pensar e agir associados aos novos setores mais desenraizados da burguesia – que o conservadorismo surge e se afirma como concepção original do social e do lugar da política em seu enredo.

Mas que lugar é esse? Há aqui, também, alguma inovação digna de nota?

Para responder satisfatoriamente a essas questões é preciso ter em mente que pertence à nova tradição do pensamento político moderno – inaugurada por Maquiavel – a afirmação da autonomia e da capacidade de intervenção criativa da arte política sobre a realidade. Não apenas porque a cada revolução espiritual processada no Ocidente, nos últimos séculos, o homem mais se afastou dos limites impostos à sua discrição pelas forças divinas – ou seus supostos intérpretes –, mas também porque a essa crescente autonomia, e responsabilidade, somou-se

uma percepção cada vez mais sistemática da especificidade do campo próprio de intervenção da política. Em especial frente à ética que a dominara e lhe prescrevera seus meios e objetos, por quase dois milênios.

É somente por força de tais desenvolvimentos e rupturas que se tornou possível, como nos ensinou o mestre florentino, a noção de que cabe ao Príncipe o poder demiúrgico de invenção da Ordem, através de habilidades especificamente políticas – a sua *virtù* – diante das imposições (nada divinas) da *Fortuna*. A partir de Maquiavel, portanto, a arte da política passou a desenvolver-se de modo autônomo, enquanto disciplina intelectual, e estabeleceu paulatinamente, para si, seus próprios critérios de juízo. Ou seja: do que constitui o bem, ou o mal, em termos rigorosamente políticos, de acordo com as imposições específicas da esfera daquilo que pode ser efetivamente realizado (e não, propriamente, do que deve ser feito; tal como, antes, era prescrito à política pela ética).

Burke é, à sua maneira, fiel a essa tradição, e em seu famoso discurso sobre as *Causas do descontentamento atual* (1770), em que abordou a conjuntura política inglesa à época – conturbada, segundo o seu ponto de vista, por articulações de certo modo reacionárias da Coroa –, ele desenvolve não somente o tema conhecido da política como “filosofia em ação”, mas também o faz em consonância com a legitimação da nova forma de realização desse ideal: o partido político. Se antes, ao tempo de Maquiavel – e sua imaginação ainda fortemente caudatária dos modelos clássicos, revividos pelo Renascimento e pelas lições exemplares da *Historia Magistra Vitae* (a História pré-moderna, sem um sentido teleológico explícito, e repositório de exemplos atemporais; conforme a conceituação de Koselleck) – poderia caber inteiramente à figura do Príncipe o ônus e o privilégio de moldar a realidade política dos homens e suas instituições, na Inglaterra do século XVIII, de Burke, não há meios de se obstar o caminho do mal e dotar as nações dos recursos políticos necessários à boa condução dos interesses públicos senão através da associação dos homens de bem em torno dos mesmos ideais e programas. Através de partidos políticos:

Um partido é um grupo de homens unidos para fomentar, através de ações conjuntas, o interesse nacional, na base de algum princípio determinado sobre o qual todos estão de acordo. De minha parte parece-me impossível conceber que alguém acredite em sua própria política ou acredite que esta possa ter algum peso se se nega a adotar os meios de colocá-la em prática. A tarefa do filósofo especulativo consiste em descobrir os fins correspondentes ao governo. A do político, que é o filósofo em ação, é a de encontrar meios adequados para alcançar tais fins e utilizá-los com eficácia. (*Reflexões sobre as causas do descontentamento atual*, 1770)

Afinal, pergunta ele, que outro meio conhece a humanidade para tornar efetivo todo o potencial criativo de cada indivíduo, melhor do que o estímulo e a acolhida coletiva de uma associação fraterna e natural?

Se os homens não conhecem os princípios dos demais, não experimentaram os talentos dos outros nem colocaram em prática seus mútuos talentos e disposições através de esforços comuns nos negócios, não há, entre eles, confiança pessoal nem amizade nem interesse comum, e é evidente que não podem desempenhar nenhum papel público com uniformidade, perseverança e eficácia. Em aliança com outros, o homem mais insignificante, agregado ao peso de todos, tem seu valor e utilidade; fora dele, os maiores talentos são totalmente inúteis para servir ao povo. (*Reflexões sobre as causas do descontentamento atual*, 1770)

Mais uma vez o eco aristotélico do argumento reforça a impressão enganosa de que podemos estar diante apenas de um retórico tradicionalista e redundante. Hábil no manejo das palavras, por certo. Mas irrelevante em termos teóricos.

O engano seria, porém, mais prejudicial a nós do que à reputação do autor.

Pois que a defesa do partido político não se restringe a legitimá-lo, em termos tradicionais, por evocação de sua “naturalidade”, enquanto associação, e dos seus recursos de socialização. Ela se faz também, e acima de tudo, por uma profissão de fé na necessidade imperiosa do engajamento e da ação política consequente. Somente através da associação política pode o indivíduo amplificar suas eventuais capacidades e articulá-las de modo consequente à força de seus pares e correligionários, tornando-se assim efetivamente apto a influir no rumo dos acontecimentos, em prol do bem comum.

A rigor, não há para um cidadão consciente, e acima de tudo, para aqueles que se dedicam à política, segundo Burke, maior imperativo ético do que a pura e simples busca do poder:

Quando o homem público não chega a se colocar em condições de cumprir seu dever com eficácia, esta omissão frustra os propósitos de seu mandato quase da mesma forma que se os houvesse traído abertamente. Na verdade, não é um resumo muito elogioso da vida de um homem dizer que sempre trabalhou bem, mas que se conduziu de tal forma que seus atos não deram margem à produção de nenhuma consequência. (*Reflexões sobre as causas do descontentamento atual*, 1770)

Trata-se tal concepção de Burke, portanto, de uma forma de valorização da política, sua arte e sua missão, mais condizente, entretanto, a um momento

histórico e institucional específico, em que, talvez de forma inédita, o campo da intervenção criativa se expande e incorpora de modo crescente novos atores e talentos (entre eles, por que não, também os de origem “plebeia”, e oriundos das margens da *Commonwealth*, como o próprio Burke).

Compreende-se assim porque, ao contrário do que pode supor uma visão apressada, ou anacrônica, dos sentidos do seu conservadorismo, as concepções de Burke a respeito do papel do cidadão e do homem público de seu tempo e das altas funções por ele atribuídas às novas e importantes instituições da ordem liberal em formação na Inglaterra – os partidos e o cada vez mais poderoso Parlamento – puderam servir a uma prática política comprometida com a defesa de agendas que, vistas *a posteriori*, dificilmente poderiam ser classificadas como necessariamente continuístas ou muito menos retrógradas.

Datam dessa mesma época, e se encontram esposadas nos mesmos discursos fundadores – na verdade, os estruturam – causas como a defesa das liberdades políticas e civis asseguradas em seu país, cerca de cem anos antes, pela chamada Revolução Gloriosa, de 1688, ou o reconhecimento da legitimidade dos pleitos dos insurgentes norte-americanos, diante dos erros e abusos da política externa inglesa.

Ora, como é possível então que esse campeão parlamentar de causas que poderíamos chamar – com pequenos riscos de incorrer em anacronismos – de liberais, esse ardoroso defensor da evolução institucional inglesa – por meio, inclusive, da revolução – possa ter se metamorfoseado no crítico contemporâneo mais feroz do mais importante processo de transformação política e social da era moderna? No corifeu de uma nova ideologia política, justamente aquela que se ergueu em armas contra o Iluminismo, até mesmo legitimando as instituições do Antigo Regime? Na defesa da superioridade das tradições diante da iconoclastia inovadora da Revolução Francesa?

### 7.3. Abstração ideal e concretude histórica

É um equívoco, portanto, interpretar a crítica devastadora de Burke à Revolução Francesa em termos de uma simples reação de classe, ou estamento, às iniciativas do movimento, em especial as de caráter socialmente nivelador, como as que procuravam acabar com privilégios imemorais e, como diria Tocqueville – algumas décadas depois de Burke –, promover a equalização democrática dos franceses. É certo que de maneira muito diferente do que ocorre conosco hoje – ou, pelo menos, com a grande maioria entre nós –, para o nosso autor, e também para os seus contemporâneos, não há associado à palavra “democracia” qualquer conteúdo semântico indiscutivelmente positivo ou, muito menos,

autojustificativo. Para Burke, se não devidamente traduzida em instituições e práticas sociais concretas, a palavra “democracia” não é nada além disso: uma simples palavra. Pior: talvez apenas um *slogan*, uma palavra de ordem vazia que pode mover os homens em torno e em direção a nada (ou ao caos).

Com efeito, diz Burke a seu nobre interlocutor nas suas *Reflexões sobre a Revolução em França*, o rumo dado aos acontecimentos pelos revolucionários constituía verdadeiro crime contra o povo francês, e dele nada se poderia esperar, em curto prazo, de benéfico.

Iniciadas originalmente como uma simples carta, em atendimento às demandas de um jovem francês, Charles-François Depont, que lhe pedia sua opinião, estas *Reflexões* acabaram por desencadear um desenvolvimento muito próprio de ideias, o que levou Burke a estendê-las por muito mais páginas do que o planejado originalmente, tomando-lhe vários meses (e retardando de modo equivalente, portanto, a resposta solicitada). Foram escritas, porém, em paralelo aos primeiros acontecimentos da Revolução e refletem a inquietude de seu autor diante dos mesmos (além, é claro, de antecipar alguns dos desdobramentos futuros do processo revolucionário).

Três eventos dramáticos teriam mobilizado em especial o crítico do outro lado da Mancha (segundo Pocock): a abolição dos direitos feudais, em agosto de 1789, a expropriação das terras da Igreja francesa e seu uso como garantia de um novo empréstimo feito pela Assembleia Nacional, e a marcha dos parisienses a Versalhes, com o retorno forçado da família real a Paris, em 6 de outubro daquele mesmo ano. Burke sentira-se ultrajado pelo tratamento dado aos monarcas pelo povo, o que, de par com as duras medidas anteriores, configurava para ele, ao mesmo tempo, um ataque aos pilares ancestrais da sociedade francesa e uma prova da força aparentemente incontrolável – e irresponsável – adquirida pelo povo, insuflado, porém, por setores sociais médios, desvinculados de quaisquer compromissos com a ordem e a harmonia da sociedade.

Mais grave do que os terríveis erros dos revolucionários franceses, segundo nosso autor, entretanto, era a admiração que tais feitos poderiam estar gerando do outro lado do Canal, na própria Inglaterra. A rigor, a resposta de Burke aos acontecimentos em França talvez não tivesse nem a dimensão nem o tom que a tornou célebre – e tão influente, *a posteriori*, no mundo das ideias políticas – se pregadores, como o reverendo Richard Price e sua Sociedade Revolucionária, em Londres, contivessem seu entusiasmo pela Revolução ao invés de fazer sua apologia. Inclusive com sérios desdobramentos, segundo Burke e os seus, para a própria compreensão histórica e política dos sentidos da evolução institucional

inglesa por mais de cem anos: desde a Guerra Civil, o Protetorado, a Restauração e a Revolução de 1688.

Com efeito, grande parte das *Reflexões* se destina a desconstruir não apenas os argumentos de Price em favor da Revolução Francesa e ao espírito das rupturas por ela patrocinadas, mas acima de tudo o modo como aquele associara e identificara esse movimento ao que ocorrera pouco mais de um século antes em seu país. O discurso de Price reinterpretava a Revolução Gloriosa em termos de uma defesa lockeana do direito natural de os povos estabelecerem – e, é claro, também deporem – seus governos e elegerem seus soberanos. Ou seja: fundamentava desse modo o processo pelo qual fora investido no trono Guilherme de Orange. Burke, muito ao contrário, apontava a questão religiosa – a exigência revolucionária da manutenção de uma linhagem protestante – e enfatizava as dimensões de continuidade no processo de substituição do rei (já que, além de protestante, a Casa de Orange estava perfeitamente conectada às linhagens reais por laços de consanguinidade). A solução revolucionária inglesa, portanto, segundo Burke, não somente não contou com nada que se pareça com uma teoria de eleição popular – ou de soberania do povo, à la Locke – como também primou pelo estrito respeito à continuidade das tradições do país, ao garantir a investidura de um membro da família real.

Para além da questão histórica, de ordem aparentemente apenas interpretativa, o que na verdade se situava no centro da polêmica, era, portanto, uma série de delicadas questões relativas ao direito constitucional inglês, em especial aquelas que se referiam às regras de sucessão e às relações ainda bastante complicadas entre religião (ou religiões) e a Coroa. Envolvendo as ligações entre Igreja e Estado, e, por último mas não menos importante, sua possível separação definitiva.

O que talvez mais nos diga respeito hoje, contudo – alheios que estamos daquele contexto, e mais interessados em questões gerais de teoria política – é que o alvo da ira de Burke contra a Revolução Francesa – para além dos riscos conjunturais que o movimento poderia representar para a Inglaterra e, mais especificamente, para ele e seus aliados – era, pois, não tanto os eventuais desejos democratizantes dos seus promotores, mas acima de tudo o caráter abstrato, arbitrário, artificial e indefinido da *ideologia* que parecia colocar os revolucionários franceses em movimento; tal como uma turba de fanáticos religiosos, dispostos a tudo e prontos a destruir sem dó, piedade ou reflexão tudo o que atravessasse seu caminho, em seu afã de zerar a História e construir o novo a partir de um projeto ideal. Sem dúvida que esse movimento iconoclasta voltava-se contra grupos sociais e instituições do Antigo Regime a que Burke devotava grande

valor e respeito. Mas essa veneração não era devida, como veremos, por puro apego tradicionalista ao velho, nem por uma identificação de classe irrefletida.

A razão mais interessante, talvez, para a veneração que Burke demonstrou diante das tradições e instituições de longa duração – e a chave para a compreensão de sua sensibilidade política aguçada – encontra-se, na verdade, na sua peculiar concepção acerca da ontologia do social e na importância atribuída por ele ao hábito e ao costume na compatibilização entre instituições políticas e comportamento social harmônico.

O valor de uma instituição social, para o Burke retórico e teórico das *Reflexões*, é medido por sua utilidade. Mas esta, por sua vez, não pode ser simplesmente aquilatada através de um cálculo racional abstrato, ou individual. A utilidade real das instituições, segundo ele, só pode ser comprovada através da sua duração no tempo, por sua manutenção e credibilidade. O mais importante, contudo, é que o verdadeiro juiz dessa utilidade não é o simples indivíduo, mas sim o grupo social, que não somente pode garantir a perpetuação dessas construções – que, na verdade, dele emanam – mas é quem, a rigor, acolhe os próprios indivíduos, quem os socializa (como diríamos hoje), e quem forma, através das gerações, a sua cultura: traduzida não apenas em objetos aparentemente intangíveis, como hábitos, costumes e valores, mas sim consubstanciada também numa série de patrimônios materiais, como obras de arte e arquitetura, monumentos, símbolos, ícones, e produtos culturais de toda espécie. Numa verdadeira herança, capaz de dar a um povo sua identidade específica, entre os demais povos, conectando-o por meio de laços sensíveis e emotivos aos seus antepassados e descendentes:

Através da (...) concepção de uma conformidade à natureza em nossas instituições artificiais – e invocando a ajuda de seus instintos infalíveis e poderosos para fortalecer as maquinações falíveis e frágeis de nossa razão – temos derivado várias outras e obtido consideráveis benefícios, a partir da consideração de nossas liberdades à luz de uma herança. (...) Por este instrumento, nossa liberdade se torna uma liberdade nobre. Ela porta um aspecto imponente e majestoso. Ela tem um pedigree e ancestrais ilustres. Tem seus comportamentos e suas insígnias heráldicas. Tem uma galeria de retratos, suas inscrições monumentais, seus registros, evidências e títulos. (*Reflexões sobre a Revolução na França*, 1790)

Por outro lado, sendo tal patrimônio, tal herança comum um produto não das vontades individuais, explícitas e unívocas de quem quer que seja, e sim o produto não previsto de inúmeras interações sociais complexas e provavelmente contraditórias – quer dizer, um produto da História –, poderá ele comportar



uma gama limitada, porém frequentemente heterogênea de elementos, dando ao povo assim formado em sua relativa unidade uma diversidade política, social e cultural interna bastante considerável.

Longe de se constituir necessariamente num impeditivo à coexistência pacífica desses grupos, no seio de uma mesma sociedade, a existência dessas diferenças “naturais” – porque histórica e concretamente produzidas – pode conter grandes vantagens políticas e institucionais. Tal como já ficara sugerida na elaboração da definição ideal dos partidos, para Burke, a associação de indivíduos em grupos, e a existência de antagonismos entre estes, se devidamente controladas – em especial pelas instituições, pelo costume e pelas tradições aceitas (inclusive as hierárquicas) –, podem gerar benefícios políticos como os do equilíbrio, evolução, aperfeiçoamento, moderação, compromisso e responsabilidade.

Com efeito, em outra passagem das *Reflexões*, assim se dirige ele a seu jovem interlocutor francês:

Vossa Constituição foi suspensa antes de ser aperfeiçoada; mas tivestes os elementos de uma Constituição tão próximos quanto se poderia desejar. Em vossos velhos Estados possuístes aquela variedade de partes correspondentes às várias descrições daquilo que vossa comunidade felizmente se compunha; tivestes toda aquela associação e toda aquela oposição de interesses, tivestes aquela ação e reação que, no mundo natural e no mundo político, através da luta recíproca das forças discordantes, elaboram a harmonia do universo. Esses interesses opostos e conflitantes, que considerais como uma grande mácula tanto na vossa Constituição antiga quanto na nossa atual, interpõem uma checagem salutar a todas as resoluções precipitadas; elas tornam a deliberação não uma questão de escolha mas de necessidade, fazem de toda transformação uma questão de compromisso, que naturalmente implica moderação; produzem temperamentos que evitam o dano grave de reformas rudes, cruéis e incompetentes, e que tornam para sempre impraticáveis todos os exercícios temerários do poder arbitrário por parte de uns poucos ou de muitos. (*Reflexões sobre a Revolução na França*, 1790)

De fato, o controle do comportamento político exercido em termos práticos – e, portanto, não necessariamente autoconscientes –, através não de algum cálculo extemporâneo, mas sim por meio de constrangimentos morais socialmente reproduzidos – atuando de modo externo aos indivíduos, como censura, ou internamente, enquanto preceitos de alguma eticidade concreta – configura, segundo o autor, não exatamente uma restrição arbitrária, mas muito pelo contrário, a sua liberdade verdadeira: aquela que lhe foi outorgada por seus

antepassados e institucionalizada no Estado, sob a forma de deveres e direitos concretos, historicamente determinados:

Possuímos uma Coroa transmissível, uma nobreza transmissível e uma Câmara dos Comuns e um povo herdando privilégios, franquias e liberdades, a partir de uma longa linhagem de ancestrais. Parece-me que esta política é o resultado da profunda reflexão ou, antes, o efeito feliz de se seguir a natureza, que é sabedoria sem reflexão e acima dela. (...) Além disso, o povo da Inglaterra bem sabe que a ideia de herança oferece um princípio seguro de conservação e um princípio seguro de transmissão, sem jamais excluir um princípio de aperfeiçoamento. (*Reflexões sobre a Revolução na França*, 1790)

Desse modo, numa apropriação bastante inovadora da teoria contratualista – particularmente a de Hobbes –, a concepção burkeana do Estado como produto de uma vinculação prática intergeracional ao longo do tempo, de certo modo “resolve” muitas das aporias da teoria original (principalmente em suas versões clássicas do século XVII). Se as teorias dos contratualistas foram – e, por incrível que pareça, ainda são – criticadas por seu caráter supostamente abstrato, em especial no que diz respeito ao momento fundador do contrato – ou seja: como se, de fato, não pudessem prescindir de um ato coletivo racional de vontade, que fundaria “concretamente” a ordem legítima – a “teoria” de Burke (explicitada, como não poderia deixar de ser, na retórica engajada das *Reflexões*) contorna esse suposto problema ao transferir à História concreta dos povos o que podemos chamar de fundamento racional do Estado:

A sociedade é, de fato, um contrato. (...) [mas o Estado] deve ser encarado com outra reverência, porque não se trata de uma parceria em coisas subservientes apenas à existência animal bruta de uma natureza temporária e perecível. É uma parceria em toda ciência, uma parceria em toda arte, uma parceria em cada virtude e em toda perfeição. Como os fins de uma tal parceria não podem ser obtidos senão em muitas gerações, ele se torna não apenas entre aqueles que estão vivendo, mas entre aqueles que estão vivendo, aqueles que estão mortos e aqueles que irão nascer. (*Reflexões sobre a Revolução na França*, 1790)

Antecipando-se a importantes desdobramentos filosóficos da teoria do Estado – que viriam a tomar forma ao longo do século XIX, em especial na obra política de Hegel –, Burke por assim dizer elimina a aporia racionalista do contratualismo ao defender a tese de que, ao se produzir historicamente pelo investimento institucional criativo de geração após geração, demonstrando assim de modo empírico sua utilidade – e garantindo para os súditos a liberdade civil

(única ainda possível de obtenção) –, as instituições do Estado podem agora demandar para si uma nova legitimidade e, conseqüentemente, uma obediência de outro tipo. Legitimidade e obediência derivadas não da adequação das instituições a algum plano racional abstrato – ou apriorístico –, mas sim ao hábito e à própria identidade coletiva construída historicamente. Por conformidade, como diria Burke, a “sábios preconceitos” adquiridos no processo de socialização, e que nos conectam afetiva e moralmente a uma Ordem que, desde o momento em que nos reconhecemos, “naturalmente”, enquanto “nós”, também se nos apresenta como “naturalmente” nossa.

Se houve no passado algum “contrato”, digno desse nome, portanto, ele tanto pode ter se perdido na noite dos tempos como não passar de simples mito fundador. A rigor, para a teoria desenvolvida nas *Reflexões*, não faz diferença. O que importa é quão “natural” é o nosso sentimento de pertencimento ao coletivo, e o quanto nos reconhecemos nas instituições que definem nossas liberdades práticas, nos limitam e demandam nossa obediência. De modo que as falhas e defeitos dessas instituições podem e devem ser sanados – até mesmo para garantir a continuidade de sua legitimidade. Mas qualquer mudança terá de ser feita com cautela, sem perda dos referenciais que garantem a “naturalidade” com que devemos nos relacionar com elas.

E aqui ressalta com maior nitidez a diferença política fundamental do pensamento burkeano – e do conservadorismo que irá se afirmar a partir dele – diante da imaginação política iluminista (responsável, em última análise, pelo caráter utópico e abstrato da Revolução Francesa, segundo Burke). Pois que enquanto o traço talvez mais característico desta última seja a crença otimista na capacidade humana – e no dever ético incontornável – de se promover a superação de todo o conhecimento precário e duvidoso, mesmo que natural e aparentemente evidente – aquilo que ainda se encontra sob a forma *pré-conceitual* –, em prol de ciências seguras que, de fato, expulsem as trevas a que até então pareciam condenados os homens, trazendo, enfim, a luz para todos (conforme a imagética clássica da Ilustração), Burke atribui ao preconceito outro valor e função social. Para ele, a crença racionalista que o Iluminismo sustentava no sentido da superação progressiva dos preconceitos – cujo modelo individualista típico é o do filósofo especulativo, “livre-pensador”, ou, ainda melhor, o cientista moderno, capaz de navegar contra a corrente do senso comum, desmistificando-o e substituindo-o por outro saber – trai uma arrogância epistemológica perigosa e, conseqüentemente, uma atitude política ainda mais perniciosa e fatal: uma tendência a desvalorizar toda e qualquer prática e instituição concreta que não se amolde ao crivo ideal da crítica racionalista, o que de modo não surpreendente

pode conduzir a iniciativas políticas radicais e temerárias. Enquanto, por sua vez, os preconceitos sociais construídos pelo senso comum ao longo do tempo, compartilhados, lentamente modificados e transferidos de geração a geração – não com o sentido explícito de alguma ocultação deliberada da verdade (mas até mesmo com tal função) – são, no entanto, fundamentais à manutenção da ordem e das expectativas socialmente compartilhadas pelos grupos e indivíduos, nas duras lidas do cotidiano. Ou seja: longe de desviar os seres humanos de alguma rota porventura mais correta, em termos abstratos, segundo Burke, são os preconceitos, social e “naturalmente” adquiridos – e como tal não questionados –, que os guiariam de modo seguro e sem margem a angústias maiores, tal como mapas, ou bússolas, nas florestas, oceanos ou desertos da vida.

É também por valorizar politicamente as diferenças e não a homogeneidade abstrata entre os homens (como já mencionamos acima) que Burke não considera as diversidades cognitivas entre estes como algo necessariamente negativo. Muito pelo contrário, para ele seria abominável ter de viver em uma sociedade onde a felicidade geral não pudesse ser obtida senão quando todos se pusessem de acordo, através de longos e penosos esforços de investigação filosófica e científica, e de aprendizado universal dos complicados métodos e teorias à luz das quais tais verdades incontestes seriam testadas e, a princípio, confirmadas. Dado que, para Burke, só poderia ser considerado indubitavelmente útil aquilo que pudesse ser demonstrado, em termos rigorosamente práticos, pela experiência – e não de um homem, apenas, mas sim de um complexo coletivo historicamente construído no tempo –, e dado que justamente por ser coletivo tal conhecimento prático válido só pode ser, de fato, obtido pelo concurso provavelmente inconsciente de homens muito distintos, com distintas habilidades e saberes, em diferentes momentos, não há realmente por que julgar necessariamente maléfica a ignorância, ou incongruente com a felicidade daqueles que, porventura, a cultivem.

Assim, para nosso autor, longe de se constituir num mal a se combater com as forças da Razão – tal como pressupunham e afirmavam confiantemente os iluministas –, o preconceito não apenas cumpriria importante função social e psicológica estruturante – contribuindo assim para a necessária previsibilidade do mundo – como, por isso mesmo, desempenharia também um papel político estratégico na manutenção da ordem e da harmonia sociais. Como víamos antes, é essa utilidade o que torna bons e veneráveis, para Burke, preconceitos como, por exemplo, os da religião, os do respeito às classes e estamentos, e, acima de tudo, os de reverência ao Estado.

Ao contrário do que sugeriria, portanto, uma visão sociologicamente reducionista – que veria em Burke e em sua retórica apenas uma defesa reacionária do Antigo Regime –, é no conceito de utilidade social que se encontra a raiz de uma concepção conservadora que pode ter sua obra como ponto de partida. De acordo com esta, o que se herda deve ser conservado: não simplesmente porque alguma tradição assim o determina arbitrariamente, mas sim porque nas práticas e instituições de longa duração, provavelmente, se encontra a superioridade da sabedoria cumulativa e prática coletivas. Uma sabedoria muito mais ampla e consistente – de fato, melhor testada e confirmada, pelo tempo – do que as vãs elucubrações da razão abstrata e individualista, típica do Iluminismo triunfante.

E assim, a arte da intervenção institucional e política, para Burke, é ao mesmo tempo a mais difícil e a mais necessária. Pois que embora se trate sempre de diagnóstico e invenção, é preciso aliar à ação política o fiel seguimento daquilo que ele chama de o “método da natureza”: a capacidade de aperfeiçoar e adaptar a novas necessidades aquilo que já demonstrou a sua utilidade e que, desse modo, não pode ser simplesmente descartado e refeito arbitrariamente, sem o necessário respeito ao que nele já foi objeto de intervenções anteriores:

Todos os vossos sofistas não podem produzir nada mais adequado para preservar uma liberdade racional e humana do que o método que temos perseguido, e têm escolhido nossa natureza ao invés de nossas especulações, nossos fôlegos em lugar de nossas invenções, para os grandes silos e armazéns de nossos direitos e privilégios. (*Reflexões sobre a Revolução na França*, 1790)

Trata-se de uma valorização inegável da continuidade, frente à ruptura. De modo que, inclusive, esta última só pode ser legítima em casos extremos, justamente aqueles em que se pode claramente identificar algum grave processo de desvio do rumo “natural” das coisas, no sentido do desvirtuamento do espírito do objeto da ruptura. E nesse caso, portanto, tal ruptura assume um claro sentido restaurador.

O “método da natureza”, quando aplicado aos produtos da intervenção política e institucional humana, corresponde então à naturalização do artifício e à superação progressiva e paulatina dos eventuais elementos de arbitrariedade intrínsecos ao processo histórico. E embora de um ponto de vista estritamente político o pensamento de Burke se colocasse numa posição francamente antagônica à de Rousseau, é curioso perceber como a concepção da ontologia social dos dois se aproxima, por mais estranho que isso possa parecer.

No seu famoso *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau teria, por assim dizer, aberto as portas da revolução, ao postular o caráter necessariamente arbitrário, se não mesmo fraudulento, da origem de importantes instituições históricas. É o caso, famoso, da propriedade privada:

O 1º que tendo tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer: “Isto é meu”, e encontrou pessoas bastante simples para crê-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Guardai-vos de escutar este impostor; estais perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e que a terra é de ninguém!” (Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*)

Como se sabe, a saída buscada por Rousseau para a produção da ordem legítima – e a superação em definitivo das formas arbitrárias e injustas de organização social – baseou-se no racionalismo do *Contrato social*, sem que o pensador suíço pudesse superar, contudo, as dificuldades já mencionadas do contratualismo e claramente demonstradas nos desafios que até hoje se manifestam na recepção de sua concepção de “vontade geral” (que, como diz Rousseau, não se confunde jamais com a vontade majoritária).

Burke, por sua vez, reconhece nessa mesma arbitrariedade um elemento inexorável da produção da vida social, mas estabelece um outro parâmetro para a legitimação de ordens falhas como esta a que parece estar condenado o gênero humano: como vimos, não a Razão abstrata de um pacto fundador fora do Tempo e do Espaço; mas sim a “naturalização” utilitária do arbitrário, ao longo da duração humana real, através de ajustes e intervenções parciais agregadas, e não necessariamente conscientes, que – quando se mostram, talvez, efetivamente racionais do ponto de vista do interesse coletivo transgeracional – fazem tais criações humanas perdurar e obter respeito e adesão dos grupos sociais concretos.

À Razão de Rousseau e dos iluministas de seu tempo, Burke irá contrapor a História. E com esta abre ele as portas do século XIX.

#### 7.4. Pós-Burke: conservadorismo e ciências sociais

Se, de um lado, a História é o conceito-chave da ontologia de Burke, por outro é fácil também reconhecer em sua obra – assim como na de outros conservadores (como sugere Nisbet) – alguns dos elementos centrais do novo pen-

samento sociológico que irá se formar e se tornar autoconsciente ao longo do século XIX.

Como vimos, um dos pressupostos centrais da concepção política de Burke é o da superioridade do conhecimento empírico e prático acumulado nas instituições humanas de longa duração sobre as maquinações da razão abstrata e individual localizada. Isto se dá não somente por força da gênese social desse patrimônio – que, como tal, contou com o concurso, com os conhecimentos parciais de uma infinidade de indivíduos em interação e em aperfeiçoamentos sucessivos, e por último mas não menos importante, com o teste do tempo – mas também porque tais produtos coletivos, como todo fato social (como diria Durkheim, ao sistematizar o conhecimento sociológico, muitas décadas depois de Burke) se inserem de modo relacional num conjunto bem mais amplo de outras instituições, o que lhes pode permitir uma série de adaptações mútuas necessárias ao seu funcionamento concomitante. Com efeito, um dos problemas mais sérios da intervenção institucional se situa justamente no fato de que, dadas a interação e a comunicação efetiva entre as práticas e instituições no tecido social, resultados que se busca obter, num determinado ponto, podem produzir efeitos não previstos – e eventualmente perversos – em outros lugares ou esferas da sociedade. E é bastante possível que o agente humano que intervém parcial e confiantemente não possua os conhecimentos necessários sobre todas as interações efetivas, ou possíveis, entre a área de sua interferência e outras a ela conectadas (e das quais ele pode até mesmo nem suspeitar).

A crença de Burke era a de que a prática coletiva, se deixada livre em suas tradições, e se devidamente respeitada em seu espírito, certamente encontraria em algum prazo os meios mais eficazes de adaptar mutuamente suas instituições. Assim, de par com a superioridade da razão coletiva se afirmava também a da prática diante da teoria (ou, melhor dizendo, da especulação). Sem dúvida que não se tratava de um empirismo ingênuo, ou radical, e que julgava prescindir da análise e do trabalho de elaboração conceitual e teórica, mas sim de uma atitude intelectual que se recusa a teorizar no vazio, sem o controle de evidências empíricas e do conhecimento acumulado e compartilhado socialmente (mesmo que precário ou, em grande medida, instintivo). Trata-se, portanto, de um ceticismo moderado e relativamente humilde diante da realidade social que se observa e sobre a qual se pretende, quando necessário, intervir politicamente (como vimos, de modo prudente, mas firme).

Desse modo, a primazia dada à prática e à sua gênese social abre caminho para uma das dimensões mais importantes e definidora da própria especificidade do pensamento sociológico subsequente a Burke e aos seus

interlocutores, no que passará a ser denominado campo ideológico do conservadorismo moderno: a atenção às dimensões não necessariamente conscientes da ação e do comportamento sociais. É por isso que o estudo, a interpretação – e, politicamente falando –, o respeito aos hábitos e costumes, não necessariamente conscientes ou deliberados dos indivíduos e grupos, assume dimensão tão importante nesse tipo de pensamento. É muito mais nas práticas do que nos discursos – ou, no caso destes, nos seus elementos linguísticos mais estruturados (e, como diria a posterior teoria estruturalista, mais independentes da “fala”) – que se detém o observador e intérprete social burkeano. É justamente naqueles elementos que muito antes de revelar a suposta intenção consciente do agente (ou falante), nos dizem muito mais sobre o que, na verdade, o determina como indivíduo concreto, situado no tempo e no espaço, que se debruça a análise. E são esses elementos muito mais amplos que, segundo o cânone conservador, devem fazer parte da imaginação e do cálculo – sim; este nunca se ausenta – na prática política consequente do “filósofo em ação”, demandado por Burke.

É por isso que as formas, os rituais e, acima de tudo, os preconceitos são tão importantes. Identificar ao que, concretamente, os homens atribuem legitimação e autoridade, quais as fontes do *status* que distribuem entre si, perceber o que conta para eles como sagrado diante do que é tido por “profano”, em suma: tudo aquilo que estrutura, dá sentido e valor ao mundo para eles é decisivo para a compreensão de suas práticas políticas e do impacto possível, ou provável, de nossas ações sobre eles. Sem dúvida é possível interpelá-los racionalmente, falando, por exemplo, a pura linguagem do interesse – e do contrato. Mas a característica distintiva da abordagem informada pelo pensamento burkeano é a atenção constante ao fato de que tais razões, interesses e cálculos jamais se dão no vazio. Nem é lícito supor que o contrato – ou qualquer outro mecanismo de concertação racional – poderá ser facilmente interpretado, e assim garantir adesões equivalentes, diante da heterogeneidade que – felizmente – pode reinar entre os homens. Heterogeneidade de ideias, de visões de mundo, de prioridades, valores, perspectivas, expectativas etc.

Voltamos pois à antiga e venerável tradição intelectual que reconhece na prática política, acima de tudo, uma arte. Uma arte de prudência, imaginação, engajamento e intervenção responsável.

Se estas poderosas ferramentas de inteligência privilegiadas por Burke serviram, ou têm servido mais, ao longo dos anos que nos separam dele, a correntes políticas ditas mais conservadoras, ou mesmo reacionárias – como sugere, por



exemplo, Hirschman –, creio que isso é menos demérito do autor do que dos eventuais antagonistas políticos e ideológicos daqueles – liberais, social-democratas, socialistas etc. – que não souberam ou não puderam se valer das ideias do grande orador irlandês, no sentido de avançar suas próprias plataformas.

É claro que é perfeitamente possível se ater apenas ao que considero a superfície da argumentação burkeana e – em desacordo com a interpretação que aqui privilegio – torcer o sentido de sua defesa de tradições num rumo instrumental e passadista, tomando as instituições antigas como boas em si mesmas – ou de acordo com suas próprias justificativas ideológicas. Por outro lado, também é bastante provável que as ideias e argumentos (proto)historicistas e (proto)sociológicos de Burke se prestem muito melhor à defesa ideológica, ou partidária, de posições políticas conservadoras e/ou reacionárias do que, por exemplo, a um uso eficaz por parte de liberais no combate das ideias.

Dadas as diferenças fundamentais entre as práticas da análise política e social e as do engajamento político – mesmo quando tais práticas são tão próximas, simultâneas e quase que indistinguíveis –, não creio que o interesse nas ideias de Burke possa se restringir, sem prejuízo para qualquer leitor, aos interesses táticos e estratégicos dos setores mais conservadores. O próprio Burke, como vimos, não parece ter encontrado tanta dificuldade em conciliar sua maneira de encarar os fatos políticos e sociais e a defesa de pontos de vista que se poderiam qualificar então de tudo, menos de conservadores ou, muito menos, reacionários.

De qualquer modo, era esse espírito empirista, adaptativo e prático, que tanto advogava para a compreensão dos fatos da política, o que, a rigor, Burke reconhecia (ou queria reconhecer) como vigente na Inglaterra, responsável pelo que julgava ser a felicidade dos ingleses e pela superioridade histórica relativa das suas instituições em formação na época.

As novas instituições que denominamos “liberais” – e em breve também “democráticas” – que o conservador Burke queria, a seu modo (e de acordo com seus objetivos mais ou menos conjunturais), preservar a todo custo.

## 7.5. Perguntas para reflexão

1. **Como Burke compreendia os papéis dos representantes e dos partidos políticos?**
2. **Qual aspecto da Revolução Francesa mais desagradava a Burke?**
3. **Como é possível, segundo o autor, avaliar o real valor de uma instituição política e social humana?**

4. **Em que sentidos se pode dizer que Burke reinterpretou a tradição contratualista ocidental?**
5. **Quais os principais pontos de divergência entre as concepções políticas do Iluminismo e do Conservadorismo burkeano?**
6. **Quais as funções do “preconceito” no pensamento do autor?**
7. **Por que as diversidades de conhecimento entre os homens, sua ignorância, inclusive, não constituem problema para a ordem política, na concepção de Burke?**
8. **Qual o significado da expressão “método da natureza” na concepção da prática política em Burke?**
9. **A que aspectos do comportamento social e político o pensamento burkeano dedica especial atenção em suas análises?**
- 10 **Argumentos conservadores, como os de Burke, podem ser utilizados para a defesa política de pontos de vista não necessariamente conservadores? Por quê?**

## **Bibliografia**

- ARMITAGE, David, Edmund Burke and the Reason of State. *Journal of the History of Ideas*, 61(4), Oct./2000.
- BRYANT, Donald C. “Edmund Burke: A Generation of Scholarship and Discovery”. *The Journal of British Studies*, 2(1), nov./1962.
- BURKE, Edmund. *On taste: On the sublime and beautiful; Reflections on the French Revolution; A letter to a noble lord*, Nova Yorque: Collier, 1909.
- BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Cambridge: Hackett, 1987.
- HIRSCHMAN, Albert O. *A Retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- KINZO, Maria D’Alva Gil. “Burke: a continuidade contra a ruptura”. In: WEFFORT, F. (org.), *Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 1990. v. 2.
- LAPRADE, W.T. “Edmund Burke: An Adventure in Reputation”. *The Journal of Modern History*, 32(4), Dec./1960.
- MANNHEIM, Karl, *“Essays on Sociology and Social Psychology”*. Londres: Routledge & Kegan, 1959.
- MORLEY, John, *Edmund Burke: A historical study*. New York: Arno, 1979.

- NISBET, Robert. "Conservantismo". In: NISBET, R.; BOTTOMORE, T. (orgs.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- NISBET, Robert. *La formación del Pensamiento Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1999. v. 1.
- POCOCK, J. G. A. "Introduction". In: BURKE, Edmund. *Reflection on the Revolution in France*. Cambridge: Hackett, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective". *Government and Opposition*, 24, Winter/1989.
- RYAN, Vanessa, L. "The Physiological Sublime: Burke's Critique of Reason". *Journal of the History of Ideas*, 62(2), April/2001.
- WEFFORT, Francisco (org.). *Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 1990. v. 1.



# Capítulo

# 8

## Kant e o paradoxo da liberdade como obrigação moral

---

*Rafael Rossotto Ioris\**

### 8.1. Introdução

Apesar de ter sido um dos maiores teóricos do Liberalismo, Immanuel Kant, importantíssimo filósofo alemão do século XVIII, não tem sido reconhecido de maneira direta como um pensador da política. De fato, dada a enorme importância da reflexão kantiana no que se refere às questões centrais da metafísica, da teoria do conhecimento e da ética, seus textos sobre o Direito, a Política e as Relações Internacionais foram tradicionalmente subsumidos nas análises mais gerais de sua obra. Ainda assim, a importância de Kant para o pensamento político, particularmente dentro da tradição da política internacional, é evidente.

Como um dos maiores defensores da noção da autonomia individual, Kant foi o grande proponente do estabelecimento de uma moralidade que ti-

---

\* Rafael Rossotto Ioris é Professor Assistente do Departamento de História da Universidade de Denver, nos EUA. É bacharel em Ciências Sociais, Mestre em Relações Internacionais e Doutor em História.

vesse um sentido universal, permitindo, assim, a plena realização da liberdade humana, tanto dentro da realidade política circunscrita ao ambiente doméstico (interno aos Estados), quanto em uma escala mundial ou global. Kant oferece, pois, uma rica e necessária obra para todos interessados em refletir sobre as possibilidades e os limites da efetivação de uma ordem política justa e democrática.

## 8.2. Kant e as Possibilidades do Conhecimento e a Noção da Moralidade Universal

Immanuel Kant nasceu em Königsberg, na Prússia Oriental (atual Kaliningrad, na Rússia), em 1724, numa família de rigorosa cultura religiosa de base pietista. Ele lecionou na universidade local por muitos anos, vindo a falecer na mesma cidade em 1804. Sua carreira acadêmica foi longa e ativa. Escreveu inúmeros livros, sob diversos assuntos, dentre os quais se destacam os seguintes: *Crítica da Razão Pura* (publicada em 1781), *Prolegômenos a uma Metafísica Futura* (de 1783), *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788), *Crítica do Juízo* (1790), *A Paz Perpétua* (1795).

Em linhas gerais, podemos afirmar que as investigações filosóficas de Kant se ocuparam de quatro áreas principais: a natureza do conhecimento e as possibilidades do saber; a construção de uma moral de valor universal; o sentimento estético; a religião e a evolução do gênero humano. Na primeira linha de reflexão é impossível minimizar a importância do autor, dado que fora o primeiro a questionar de modo sistemático as possibilidades e condições dentro das quais a obtenção do conhecimento ocorre. Ao empreender uma profunda crítica à tradição filosófica ocidental, Kant busca superar os limites dentro dos quais havia se encaminhado a reflexão sobre a validade do conhecimento. Essa reflexão havia, até então, se centrado no descobrimento dos procedimentos que poderiam, por si só, garantir a validade do conhecimento como resultado de um processo específico de investigação. Kant subverte essa consagrada lógica, ao afirmar, em sua principal obra sobre a natureza do conhecimento humano: “Descobri que muitos dos princípios que consideramos objetivos são na realidade subjetivos, isto é, abrangem as condições sob as quais concebemos o objeto que buscamos conhecer.” (Kant, 1980: 23)

É nesse sentido que devemos entender como a publicação da *Crítica da Razão Pura* marcou definitivamente a história do pensamento filosófico. De fato, até a reflexão sobre a metafísica e a teoria do conhecimento propostas por Kant, o pensamento filosófico havia seguido duas linhas principais de investigação no que se refere à questão da melhor sistemática de obtenção de um conhecimento

válido. A primeira dessas tradições, conhecida como Racionalista, afirmava que a razão pode, sem a ajuda da experiência empírica, encontrar as verdades universais. Em contraposição, a linha de reflexão Empiricista defendia que somente a experiência sensível poderia servir como base sólida para nossos conhecimentos sobre a realidade.

Com base nas críticas propostas pelo filósofo Iluminista escocês David Hume, Kant viria a concordar com a postura Empiricista no que se refere à noção de que todo conhecimento sobre o mundo deva se edificar sobre as experiências sensíveis, em oposição à mera reflexão dedutivista. Contudo, postula o autor alemão, a experiência percebida (e, portanto, nosso conhecimento sobre o mundo) não deveria ser entendida somente como um reflexo direto do mundo exterior apreendido pelos nossos sentidos. Pelo contrário, afirma Kant, toda experiência deve ser tomada já como uma leitura efetivada sobre o mundo sensível por meio de processos e estruturas ou categorias cognitivas que elaboram e apresentam o mundo exterior de um modo passível de ser conhecido por nossas faculdades mentais de cognição. Como exemplo dessas referidas estruturas operacionais da mente humana, por meio das quais o conhecimento seria construído, Kant apresenta as *faculdades* ou *formas da intuição* do espaço e tempo. Essas duas categorias são tomadas por ele como elementos constitutivos do processo mental de apreensão da realidade, e que, portanto, não poderiam ser consideradas como atributos materiais inerentes aos objetos em si mesmos – sobre os quais, Kant postula, estaríamos limitados, como seres pensantes, na emissão de juízos definitivos. (idem: 43)

Havendo traçado uma separação clara entre a experiência sensível e a razão, e tendo atribuído à última (e às suas categorias mentais, ao invés do mundo material) a possibilidade de formulação das condições universalmente válidas para a efetivação do conhecimento humano, Kant aplica esse mesmo raciocínio ao campo da ética. Nesse sentido, esse grande filósofo Iluminista alemão viria a propor sua célebre tese de que nossos conceitos morais deveriam se basear, não na experiência material concreta, ou em nossos sentimentos individuais, mas somente na razão humana, universalmente presente e chave para nossa compreensão e intervenção na realidade. Nesse sentido, dada sua enfática rejeição da postura epistemológica baseada no entendimento cognitivo realista (ou seja, a negação da possibilidade de que se conheça a coisa, ou a essência das coisas, em si), a filosofia moral kantiana se funda na rejeição da possibilidade do estabelecimento de uma moral de base empírica, ou seja, inspirada por ou direcionada para um determinado conceito de bem, que seria, assim, de caráter particular e historicamente determinado.

Para Kant, somente a dignidade universal de todos seres humanos, tomados como igualmente capazes de exercerem sua liberdade, poderia servir como fundamento para a construção de uma moral universalmente válida. Em sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o autor defende a necessidade da formulação de uma filosofia moral pura, dado que a razão apresenta além de uma dimensão teórica, também uma dimensão prática, onde seu objeto não é mais o conhecer mas sim o agir no mundo – o que ele viria a definir como a *razão pura prática*. Assim, de modo semelhante aos procedimentos seguidos para apresentar uma teoria formal do conhecimento, Kant investiga como seria possível o estabelecimento de uma moralidade pura (de valor universal).

Ficaria demarcado assim o caráter formalista da moral kantiana, uma vez que, para ele, dados empíricos não poderiam jamais servir de base para a formulação de leis morais. Essa postulação, conforme as proposições kantianas, se colocaria diametralmente em oposição à tradição moral clássica, que é baseada na noção da formulação de uma ética da felicidade (ou da boa vida ou moral), e segundo a qual a ação moral deveria ser governada por considerações de interesse determinadas em experiências concretas de indivíduos ou coletividades específicas. Para Kant, a moralidade somente é possível na medida em que a razão, que é a base da liberdade humana, estabeleça autonomamente (sem a ingerência de outras vontades) os princípios para a ação livre. Assim, a moralidade de uma ação residiria no fato dessa resultar do respeito à uma lei moral universalmente válida. Ceder ao costume ou às regras de ação baseadas numa moralidade de cunho social específico, por mais sublime que seja, não poderia ser considerado como uma lógica de ação moralmente válida para todos. Portanto, a moral universal não poderia derivar da obediência a uma autoridade material, como também não pode derivar dos sentimentos, por mais altruístas que sejam. (Kant, 1995: 23)

Temos, pois, que a moralidade kantiana é centrada nas noções de liberdade e racionalidade humanas. Assim, uma moralidade efetiva – definida pela existência de indivíduos autônomos agindo de acordo com leis por eles mesmos definidas e em acordo com a autonomia de todos outros indivíduos – será chamada pelo filósofo de *reino dos fins*, e implicará numa realidade onde cada indivíduo agiria de acordo com princípios válidos para todos, e que, por assim agirem, efetivam sua própria liberdade, assim como a de todos outros seres humanos. A liberdade humana pertence, pois, não aos nossos sentimentos, mas, sim, à razão humana, uma vez que, somente ao nos propormos deveres morais que se tornariam guias efetivos de nossa ações poderíamos exercer nossa liberdade plena de agir moralmente.



Não há, portanto, possibilidade da moralidade sem a existência da liberdade, ou seja, a capacidade dos seres humanos de se autodeterminarem. Ao mesmo tempo, a determinação da moralidade (universalidade) de uma ação específica será definida, entre outros critérios, pela observância ao dever moral, pois somente agindo moralmente e de acordo com nossa vontade (autonomamente) poderemos ser realmente livres. Da mesma forma, uma ação poderá ser considerada como moralmente válida se resultar de uma motivação que cumpra o dever moral, e não se essa mesma ação se coadunar com o dever somente no que se refere aos seus efeitos. Para Kant, o agir moral é aquele que, independente de todos objetos de vontade e inclinação individuais, cumpre uma lei passível de ser universalizável, ou seja, pode ser válida como princípio para a ação de todos seres humanos. Esse *princípio de universalização* seria o mecanismo central para definirmos se a motivação de nossas ações está de acordo com a lei moral universalmente válida.

Com base nesse princípio, Kant formula o que seria a lógica formal do estabelecimento de leis moralmente válidas. Nesse raciocínio, o filósofo formula a noção de imperativos (comandos ou mandamentos para a ação), que se dividem entre *Hipotéticos* – aqueles orientados (como meio) para a consecução de fins específicos, e *Catagóricos* – que representam uma ação absolutamente necessária como boa em si, tais como os verdadeiros princípios morais. Nesse sentido, os imperativos catagóricos não poderiam apresentar nenhum conteúdo empírico, ou estar vinculado a qualquer interesse particular; podendo somente se conformar com a pura forma da lei moral, sendo pois de natureza formal – tal como o próprio princípio de universalização.

O Imperativo Catagórico seria, pois, a máxima que estabelece o vetor em cima do qual a moralidade universalmente válida possa vir a ser estabelecida. Ou seja, um regramento para a ação humana, para ser tomado como catagórico, deve estabelecer um princípio moral válido universalmente para todos os seres humanos. A norma moral tem, assim, uma base formal, que Kant define como sendo: “Aja sempre em conformidade a um princípio de ação que possa ser tomada como lei universal.” (idem: 59). Motivações e consequências específicas de nossas ações, ainda que possam ser condizentes com o Imperativo Catagórico, não poderão ser julgadas como morais (moralmente válidas para todos), a não ser que tenham como fundamento um princípio universal.

A moral kantiana é pois formal uma vez que busca definir os princípios que possam servir de base para o estabelecimento de uma lei moral universalmente válida. Para ele, somente é moral o que é universalmente válido, ou seja, poder servir como parâmetro para a escolha do curso de ação por todos os seres

humanos. Kant reinsere, assim, o tema da moral na esfera da política – ainda que não se trate mais da moral tradicional, ou aquela definida historicamente por cada sociedade específica como sua noção de bem moral. Da mesma forma, a liberdade de cada indivíduo estaria garantida quando a regra a ser seguida derivar de uma criação autônoma dos sujeitos cumpridores dessa mesma regra, e esses forem, portanto, autônomos ou livres. Para o autor, são as capacidades do entendimento humano que conferem ao ser humano a capacidade de ser livre (autônomo). Conhecer não seria a absorção da realidade objetiva em conformidade à realidade em si mesma; mas sim uma atividade prática do entendimento humano, de onde ele afirma que o ato de conhecer não seria uma atividade teórica, mas atividade prática – um exercício da liberdade humana. Assim, no cerne do seu pensamento moral kantiano está a noção de liberdade, definida como autonomia na determinação do curso e das regras para a ação que deveriam ser válidas para todos seres humanos.

Por fim, cabe dizer que a efetivação da liberdade individual depende da existência de instituições políticas, domésticas e internacionais, que possam garantir o exercício da autonomia de cada um. Será nesse sentido que Kant buscará justificar o estabelecimento do Estado de Direito, tanto no contexto das interações interpessoais como no das interações entre Estados soberanos. Esse projeto, denominado pelo autor de Cosmopolita, teria como objetivo final a manutenção da liberdade individual, de modo que essa possa ser refletida em escala universal por meio da instituição de normas universais para a ação e interação entre indivíduos efetivamente livres – conforme veremos a seguir.

### 8.3. Kant e a Política da Autonomia Individual

Kant foi um grande entusiasta e defensor das propostas políticas do Iluminismo e um dos maiores proponentes dos ideais Liberais do século XVIII. Ele chegou mesmo a escrever um breve artigo sobre essa experiência histórica, onde afirma a necessidade de que cada ser humano assuma seu próprio processo de emancipação pessoal por meio da reflexão crítica e a tomada de decisões de forma autônoma. Em suas próprias palavras,

*“O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a causa reside não na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.”*

(Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo? In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, 1995a: 11)

Como vimos, o projeto moral e político de Kant está, por sua vez, intimamente ligado à sua teoria do conhecimento humano, dado que ambas análises se centram na busca dos fundamentos universais que possam permitir um saber e uma lei moral claras. Toda sua reflexão deriva, pois, da noção que toma os seres humanos como seres racionais, portanto capazes de proporem a si mesmos princípios morais de ação e interação comuns. Devemos entender, portanto, que a teoria política de Kant é indissociável de sua filosofia moral, que visa estabelecer princípios universais para nossas ações; no caso concreto de sua reflexão política, para nossas ações em sociedade. Assim, a política kantiana está interessada, acima de tudo, em estabelecer os princípios que nos permitam estabelecer uma ordem política universalmente válida e que, assim, garanta a todos os seres humanos o respeito ao valor intrínseco da natureza humana. Da mesma forma, para Kant os princípios da política são também os princípios do Direito, uma vez que somente a Lei pode estabelecer a justiça – o que somente seria possível se nossas estruturas políticas e instituições legais se conformassem com princípios morais universais.

Kant deveria pois ser considerado como um dos fundadores da Ciência Jurídica moderna dada sua defesa da noção de que os seres humanos, como seres racionais, devem ser entendidos, não somente como dotados de razão, mas também como dotados da capacidade de se auto-postularem princípios para regerem suas escolhas, vontades e ações. Tais princípios serviriam de base para o estabelecimento da vida em sociedade, sob a regência do Estado de Direito. Em contraposição à essa realidade de caráter legal e moral, o chamado *Estado de Natureza* – que não é assumido pelo autor como um fato histórico (como havia anteriormente sido aludido como uma possibilidade pelo filósofo Contratualista e liberal inglês John Locke), mas somente como uma hipótese lógica para o estabelecimento dos princípios da vida em sociedade por meio de um arranjo político moral – é definido por Kant com uma realidade pré-social, e tomada (de maneira similar, nesse aspecto somente, às noções propostas pelo também filósofo contratualista inglês Thomas Hobbes) como uma situação de guerra generalizada, dada a ameaça permanente de hostilidades de todos contra todos, uma vez que somente num estado jurídico poderá haver efetiva segurança e paz.

Para Kant, a paz tem que ser assegurada por estruturas jurídicas institucionais, e o Estado de Natureza deve ser superado em todos seus níveis – não somente nas relações entre indivíduos mas também entre os Estados, assim como entre Estados e indivíduos – por meio do estabelecimento de uma nova ordem jurídica (definida como *Cosmopolita*, como veremos mais adiante). Para o autor, a liberdade plena dos seres humanos somente pode se efetivar no convívio social

através da obediência à lei moral. Kant rejeita as noções de matriz individualista – conforme propostas por Hobbes e por toda a tradição Contratualista – que definem a condição de liberdade individual e de Direitos Naturais como já existindo no contexto pré-social do Estado de Natureza. De modo alternativo, Kant recupera o pensamento pré-Contratualista ao entender que a efetivação da liberdade dos seres humanos depende do convívio social sob regras políticas claras. Ele defende, portanto, que a liberdade humana está condicionada à existência e à obediência de uma ordem legal que por ser fruto da deliberação autônoma de cada membro da comunidade política, deve ser tomada também como ordem moral. (Taylor, 1985: 319)

Da mesma forma, Kant é bastante crítico às ideias políticas de vários de seus antecessores, particularmente Maquiavel e Hobbes. Com relação ao primeiro, rejeita sua separação rígida entre a moral e política; e, com relação ao segundo, rejeita o teor autoritário de sua visão sobre o Estado soberano. Ainda assim, do mesmo modo que Hobbes, Kant também centra sua análise política na transformação de uma realidade associal e de conflito em uma realidade ordenada pela razão e pela paz. Diferentemente de Hobbes, contudo, Kant entende que o soberano deve se submeter às leis que regem sua ação de governo. No mesmo sentido, para o autor alemão, a liberdade humana estaria condicionada ao cumprimento de leis que teriam sido formuladas por indivíduos agindo autonomamente, como legisladores; garantindo, assim, a liberdade e a igualdade de todos. (Kant, 1995a: 78)

A influência Rousseauiana na obra de Kant também é bastante evidente, sendo que o próprio Kant afirma ter aprendido do pensador Francês o respeito e o interesse pelo homem comum. Ao reconhecer o profundo impacto da obra desse pensador francês em seu pensamento político, Kant buscou radicalizar o projeto democrático defendido por aquele autor ao ampliar a noção da necessidade de estruturas políticas democráticas na esfera interna para a realidade das interações entre os Estados dentro do contexto internacional – afirmando, assim, a existência de uma relação de co-dependência entre esses dois níveis políticos.

Diferindo de Rousseau, Kant entende que é somente em sociedade que poderemos encontrar os meios para o exercício de nossa liberdade, uma vez que é somente dentro desse convívio que poderemos formular autonomamente leis que nos servirão de guia para nossas ações. A noção de *Contrato Social* em Kant, é, portanto, também muito importante, pois é esse mecanismo que legitima e funda a sociedade civil. O Contrato é assumido, contudo, somente como um princípio heurístico com vistas a justificar a ordem legal proposta (assim sendo uma *ideia prática da razão*) e fornecer às leis a conotação de funcionarem

“(…) como se pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e, assim, se considere todo súdito como se ele tivesse assentido pelo sufrágio a semelhante vontade”. (Kant: 1995a: 83)

Para Kant, a vida em sociedade, contudo, não pode somente se fundamentar no princípio do contrato pois requer também a existência de uma constituição, pois somente assim poderá existir a liberdade de todos, uns em relação aos outros. O autor reconhece ainda (concordando nesse ponto com o que havia proposto Hobbes) que o Chefe de Estado está acima da comunidade política, e que portanto não está sujeito à suas punições. Contudo, analogamente ao raciocínio seguido por Hobbes com relação ao direito de autodefesa (assumido por esse autor inglês como permanecendo sempre nas mãos de cada membro da comunidade política para caso o Estado atente contra à sua própria vida), Kant defende que, embora o Estado possa exigir obediência de todos seus súditos (negando, assim, a noção de um *direito de resistência*, como havia sido proposto por Locke), esse mesmo Estado não pode afrontar conta o “espírito de liberdade de pensamento” (livre expressão) pois assim estaria negando sua razão de ser como garantidor de uma vida mais plenamente livre, dado que todos indivíduos estariam regrados por uma lei moral válida para todos. (idem: 92)

Toda a lógica política kantiana deriva da noção da existência de um valor absoluto intrínseco a todos seres humanos, que, por natureza, devem exercer suas racionalidades e, assim, efetivar sua liberdade ao se tornarem seres autônomos – ou seja, capazes de se autodeterminarem ao se proporem livremente normas de comportamento válidas para todos. Cabe notar que, uma vez que tais normas sejam estabelecidas, Kant prega a total obediência às mesmas como necessidade do exercício da liberdade. Portanto, para ele, o cumprimento e obediência à uma norma que tenha uma validade universal é assumido como a base para o exercício da liberdade humana. Kant nega também a validade do argumento que separa a moral da esfera da política – como proposto por Maquiavel, Hobbes. Para o filósofo alemão, a moral deve ser a chave para a construção de projetos políticos, e a institucionalidade política (definida pelo Estado de Direito e um novo tipo de Direito Internacional) deverá servir como base para o exercício da moral e da liberdade humanas. Moral e política estariam assim novamente imbricadas, mas sob um novo sentido que assume a necessidade de instituições políticas para o exercício da liberdade, dentro das esferas doméstica e internacional.

A título de revisão, a base do raciocínio político de Kant parte da noção do indivíduo como ser racional, portanto moral, para a partir disso estabelecer uma defesa da necessidade da ordem legal que garanta a liberdade e plena realização

da autonomia e do potencial racional de todos indivíduos. Para o filósofo, a busca de uma política definida pela moralidade não poderia se dar com base em princípios legais históricos de nenhuma sociedade, uma vez que esses seriam contingentes à realidades históricas e culturais particulares. Tal busca por um princípio definidor de uma ordem política de valor universal deveria, pelo contrário, se nortear pela realização da autonomia (liberdade) de todos os indivíduos.

Em Kant, o republicanismo e a busca de uma paz duradoura se convertem, de fato, em valor moral e não mais somente em uma técnica do bom governo – ou seja, como tendo somente um valor instrumental ou utilitário. Em sua obra da maturidade – *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* – Kant discute a questão da existência de uma lógica evolutiva (*um propósito racional*) de matriz progressiva no curso da história da humanidade; acabando por defender que a história caminha em direção à emancipação e realização do pleno potencial racional dos seres humanos; isto é, a efetivação de suas disposições naturais enquanto seres racionais capazes de exercer plenamente sua liberdade. Ele afirma ainda que essa lógica evolutiva não seria necessariamente perceptível por cada indivíduo em suas experiências concretas, uma vez que ela se demonstraria efetivamente na coletividade (gênero humano) e não em cada caso individual – onde, inclusive poderia ocorrer exemplos de negação desse curso emancipatório. (Kant, 1986: 27)

Ao apresentar, nessa mesma obra, o que seriam as proposições definidoras da lógica do devir histórico, Kant afirma que “[t]odas as disposições de cada criatura estão destinadas a se desenvolverem completamente conforme um fim específico.” (Primeira Proposição); defendendo também que “[a] plenitude das disposições humanas somente pode se efetivar por meio da efetivação plena do exercício da razão.” (Terceira Proposição). Da mesma forma, postula que o mecanismo central do processo evolutivo seria o antagonismo que surge entre interesses e motivações opostas entre indivíduos, e entre esses e suas disposições naturais (Quarta); e que “[o] maior desafio da espécie humana, cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito, pois somente ela permite a liberdade plena”. (Quinta Proposição)

Kant seria assim um dos primeiros a propor uma noção de uma história linear e progressiva, suplantando, assim, a clássica noção circular de história, que ainda estaria presente em autores considerados, em alguns outros aspectos, como modernos – tais como Maquiavel. Para o filósofo alemão, a história deveria ser tomada como tendo um plano racional de evolução rumo a maior emancipação dos seres humanos. Contudo, essa postulação não implica em que se assuma que a natureza seja um agente inteligente autônomo, que segue uma

lógica própria; mas sim que devemos entender que a expansão da liberdade humana esteja se consagrando na evolução histórica, ainda que de modo não linear. Para a realização plena das potencialidades humanas, Kant afirma que “[p]or estarem acostumados a estarem submetidos a um Senhor, os indivíduos somente serão efetivamente livres” [se houver o estabelecimento] “[d]e uma ordem de convivência racional e pacífica entre os Estados, como base para a existência de uma sociedade civil universal.” (Sétima Proposição). Esse raciocínio nos remete às formulações kantianas sobre as relações internacionais, das quais nos ocuparemos a seguir.

#### 8.4. A Paz Perpétua, o Direito Cosmopolita e as Relações Internacionais

No que se refere a questões de política internacional, Kant é claro em dizer que nenhuma república estará segura a menos que se evitem os conflitos entre os Estados, o que, por sua vez, somente será possível se estes passarem a se relacionar de modo pacífico, com base em uma noção Cosmopolita de direito internacional. O autor defende que, em termos ideais, a constituição de um Estado Mundial seria o modo mais fácil de resolver a questão da guerra. Ele afirma ainda, contudo, que tal projeto é pouco viável uma vez que nenhum Estado iria abrir mão de sua soberania em benefício de uma fonte de autoridade global. De modo similar, a legalidade interna, por sua vez, requer a presença de um ambiente de coexistência pacífica no plano internacional. A própria moralidade e liberdade individuais requerem, portanto, a transformação da lógica das relações internacionais em direção a uma situação de paz e constitucionalidade – não mais definida como o direito internacional que se centrava nas questões da legalidade/ilegalidade da guerra, mas no direito *Cosmopolita*, ou aquele que visa assegurar o valor absoluto dos seres humanos. (Kant, 1995a: 135)

Kant deposita suas esperanças no fato da humanidade ser capaz de se emancipar de seus preconceitos, e no fato da mesma estar, ao longo da história, se dando conta de que a guerra é um gasto excessivo e limitador do progresso econômico. O autor rejeita a noção de uma paz precária – presente na tradição Realista e fundada na noção de Equilíbrio de Poder – uma vez que tal contexto de paz deveria ser entendido somente como um entreato entre conflitos vindouros. Para a existência de uma paz efetiva (perpétua), seria necessária a existência de um número suficientemente grande de governos Republicanos (democráticos), e que, por meio de suas populações, abdicariam do recurso à guerra como instrumento de interação no contexto internacional. Da mesma forma, uma realidade de paz, sociabilidade e moralidade seria instituída por meio de instituições políticas internacionais uma vez que a mera suspensão das hostilidades entre

os Estados não é, em si mesma, garantia de paz. Desse modo, seria necessário um esforço consciente e racional, por parte dos governantes e governados, com vistas a controlar as causas dos conflitos bélicos e a limitar sua ocorrência.

Assim, a paz universal, na perspectiva kantiana, é de difícil mas não impossível obtenção; dependendo, para tanto, de um real aperfeiçoamento das instituições de governo, local e internacional, com vistas à emancipação de todos os seres humanos. As sociedades humanas são tomadas pelo autor como que predestinadas a atingirem uma situação de *paz perpétua* ainda que no processo existam contradições e conflitos. Assim, ainda que de um modo de evolução não linear, pois experiências históricas particulares podem parecer contraditórias a essa dinâmica, para Kant existiria um rumo na evolução do gênero humano em direção à emancipação universal.

Nos dois principais textos onde trata do assunto da efetivação de um projeto de paz universal – *A Paz Perpétua* e *Para uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* – Kant defende a criação de entidades políticas regidas por regras autônomas, que ele chama de Repúblicas (ou democracias, no sentido atual) no âmbito doméstico, assim como a criação de uma nova lógica de base para o direito internacional. Da mesma forma, ainda que o autor aponte o papel pedagógico historicamente exercido pelas guerras, no sentido de permitir a interação de povos isolados, ele entende que o rumo da Paz é inevitável, pois sociedades progressivamente auto-geridas dar-se-iam conta da imoralidade, dos altos custos, e do efeito nefasto sobre o comércio provocado pelos conflitos internacionais. Há, contudo, uma ambiguidade no pensamento do autor no que se refere aos seus apontamentos com relação ao modelo institucional que, em escala universal, deveria permitir uma paz efetivamente perpétua. Enquanto que no livro *A Paz Perpétua*, Kant defende a formação de uma confederação universal de repúblicas livres como forma de evitar os conflitos internacionais, na obra *Para uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* a defesa se volta para a elaboração de uma constituição de valor universal.

Kant nos oferece ainda a primeira grande crítica ao direito internacional clássico (conhecido então como *das gentes*), conforme defendido por autores como Grotius, Pufendorf e Vattel. Para Kant, esses autores deveriam ser tomados como *consoladores* (e não como proponentes da paz), por serem proponentes de uma lógica tributária da noção, não de uma Paz, mas de uma Guerra Perpétua, uma vez que suas formulações se preocupavam, não em estabelecer os princípios norteadores da paz, mas, sim, da legitimidade da guerra, ou das obrigações legais dos Estados quanto envolvidos em situações de conflito internacional. Para Kant, deveriam existir três eixos do direito Público: Direito



do Estado, Direito Internacional e o Direito Cosmopolita – que considera que cada indivíduo não é membro somente de seu Estado, mas também é membro de uma sociedade cosmopolita universal, composta por todo o gênero humano, e reconhecida no último artigo do seu projeto de paz perpétua, que afirma que o direito Cosmopolita deverá ser regido pela Hospitalidade Universal. (Kant, 1995a: 137)

No mesmo texto, originalmente publicado em 1795 (ano em que França e Prússia celebraram a Paz da Basileia, permitindo que essa nação germânica abandonasse a coalização antirrevolucionária que ela tinha firmado com a Áustria e a Inglaterra, e que havia três anos se opunha aos revolucionários Franceses), numa irônica argumentação em defesa do estabelecimento de uma paz universal de caráter perpétuo, Kant propõe um novo projeto de paz perpétua, por meio de uma paródia aos tradicionais tratados de paz de seu tempo, que se dividiam em dois tipos: preliminar, contendo as condições para o término das hostilidades e as condições para a celebração de uma paz definitiva; e o tratado de paz definitivo propriamente dito. Kant acabaria por mesclar de uma maneira original os dois modelos de tratados internacionais em um único texto contendo artigos preliminares (que especificam as condições negativas para a paz) e artigos definitivos – onde as condições positivas para uma paz perpétua são postuladas.

Assim, na primeira parte de *A Paz Perpétua*, Kant expõe o que denomina de artigos preliminares (ou condições negativas) que deveriam balisar o estabelecimento de uma paz universalmente válida e permanente entre todos os Estados:

- 1) *Nenhum acordo de paz será considerado válido se for feito com uma reserva secreta com vistas a uma guerra futura.*
- 2) *Nenhum Estado independente, seja ele grande ou pequeno, pode ser adquirido por outro Estado por herança, troca, compra ou doação.*
- 3) *Exércitos permanentes serão gradualmente abolidos.*
- 4) *Nenhum débito nacional será contratado em conexão com os assuntos externos do Estado.*
- 5) *Nenhum Estado interferirá pela força na Constituição e no governo de outro Estado.*
- 6) *Nenhum Estado em guerra permitirá atos de hostilidade que tornem impossível a mútua confiança em uma época de paz futura.*

Na segunda parte do texto, Kant estabelece os seguintes artigos, de caráter definitivo, para uma paz perpétua entre os Estados:

*A Constituição Civil de todos os Estados deve ser Republicana.*

Na apresentação da justificativa que segue esse primeiro artigo, Kant estabelece também uma distinção fundamental entre as formas de Estado e formas de Governo. Por formas de Estado, deveríamos entender as diferentes maneiras pelas quais um Estado estabelece seu comando ou sua soberania sobre seus súditos (ou cidadãos). A forma de organização do Estado (Governo), por sua vez, definiria o modelo de constituição desse mesmo Estado – onde, para o autor, existiriam três formas possíveis de organização do poder político, no que tange ao número de pessoas que conduzam o processo político: autocracia (poder centrado nas mãos de uma pessoa), aristocracia (nas mãos de algumas pessoas), e democracia (nas mãos de todos). Da mesma forma, Kant propõe outra classificação, dessa vez quanto à maneira pela qual se estabelece a Constituição que irá dirigir os assuntos políticos de cada comunidade.

Para o autor, as constituições podem ser republicanas ou despóticas. O Republicanismo seria o princípio pelo qual há a separação do poder executivo (o governo propriamente dito) dos outros poderes; enquanto que no Despotismo o legislativo é também exercido pelo chefe do governo, que tende assumir sua própria vontade como vontade da coletividade. Kant afirma, ainda, que nos casos da vigência de constituições republicanas é inevitável o consentimento dos cidadãos na deliberação sobre declarações de guerra, e que, esses teriam grande hesitação em embarcar em tal curso de ação dado os riscos de tal projeto para suas próprias vidas. Para ele, somente em casos de entidades políticas não republicanas, entrar em guerra é uma decisão simples e corriqueira; e onde há o cumprimento dos princípios republicanos (democráticos) tal curso de ação tenderá a ser de pouca frequência. (idem: 127)

Em seguida, o autor apresenta o que chama de segundo artigo definitivo:

*O Direito das Nações deverá ser fundado numa Federação de Estados Livres.*

Conforme apontado anteriormente, nesse texto Kant não entende como viável a criação de um governo universal, mas somente o estabelecimento de uma liga (Confederação) de Estados Livres. Nesse sentido, na justificação desse último artigo, Kant faz uma interessante observação, que evidencia seu moderado otimismo, quando afirma que “A reverência que cada Estado faz ao conceito de direito prova que o homem possui uma grande capacidade moral, ainda que adormecida no presente”. (ibidem: 129)

No terceiro e último artigo, Kant afirma que:

*O direito Cosmopolita deve guiar-se pelas condições da hospitalidade universal.*

Nesse ponto, Kant é claro na sua postulação do valor absoluto da vida humana, assim como na sua postulação sobre a existência de uma comunida-

de política universal, composta por todo o gênero humano, uma vez que “a violação do direito em qualquer lugar da terra se sente em todos os outros”. (ibidem: 140).

Com suas propostas de reformulação das lógicas fundacionais do direito e da política internacional, com vistas à implementação de uma paz de caráter perpétuo, Kant apresenta uma crítica definitiva à noção de Balança de Poder como princípio ordenador das Relações Internacionais. Para ele, esse paradigma seria insuficiente para a construção e manutenção da paz, tanto na esfera doméstica como em escala mundial. Em substituição a esse mesmo paradigma – entendido pelo autor como um princípio limitado – Kant propõe uma nova lógica de interação entre os Estados e entre os indivíduos que deveria ser fundada na noção de uma cidadania universal, como teria sido primeiramente proposta pela Revolução Francesa – movimento que estava se consagrando como referência para os novos projetos políticos de natureza democrática exatamente no momento em que Kant apresenta suas propostas de redesenho político-jurídico e institucional global. Como grande entusiasta dessa revolução, Kant visava redefinir também a lógica do direito internacional que até então se centrava nas questões da interação entre os Estados (Direito Público Internacional), de modo especial sob os temas da guerra e da paz, para inserir nessa reflexão a noção da cidadania universal, e assim garantir que o direito *das gentes* (ou *dos povos*) se tornasse, de fato, um garantidor da liberdade e da segurança dos indivíduos.

Kant deve ser visto, pois, como o grande defensor de uma nova noção de direito, chamada de Direito Cosmopolita, e que se estruturaria em três linhas de reflexão: a do direito dos e entre indivíduos na esfera doméstica, a do direito entre os Estados (tradicional área do Direito Internacional Público, conhecido então como direito *das gentes* ou *dos povos*), e a do direito dos indivíduos assumidos como um valor universal em si mesmos, e constantemente colocados em um contexto de interações recíprocas de caráter global, ou seja, acima e abaixo das tradicionais fronteiras estatais. (Boucher, 1998: 282)

Apesar de ser um dos mais sofisticados formuladores de um modelo político-legal visando o estabelecimento de uma situação de paz permanente por meio da atuação de instituições internacionais, Kant apresenta um discurso contraditório com relação à guerra. De fato, apesar de considerá-la um grande mal à toda a humanidade, o autor também entende que historicamente a guerra teria servido como meio de promoção do progresso material (além do contato intercivilizacional) humano, por meio da articulação do que ele chama a *insociável sociabilidade* dos seres humanos. Para o autor, “[a] guerra tem posto povos em contato com regiões até então inabitadas ou desconhecidas. Também tem sido a

guerra que tem estabelecido novos contatos e relacionamentos entre Estados e povos.” (Kant, 1986: 47)

A guerra entre os Estados é assumida, pois, como tendo desempenhado um papel na promoção de melhores padrões de interação entre os mesmos, uma vez que a devastação das guerras despertaria nos indivíduos a noção da necessidade de interações mais duráveis e pacíficas. Isto não quer dizer, contudo, que Kant aceite a noção jurídica vigente em sua época e que consagrava o direito de guerra, desde que para fins defensivos e em respeito às leis internacionais. De fato, para Kant, uma paz definitiva, que somente pode derivar de novos arranjos institucionais (Sociedade/Federação de Nações) entre Estados Livres (Repúblicas) deve ser entendida com um dever moral por ser pré-condição para o estabelecimento do *Reino dos Fins*, onde todos os seres humanos se tratarão como um fim em si mesmo e não mais como instrumento para a realização da vontade de cada um. Assim, em seu otimismo moderado, que vê na evolução histórica o desenlace progressivo de um mundo composto por indivíduos livres, Kant entende (de modo similar ao que já havia sido argumentado por Grotius) que a proliferação de relações econômicas entre os Estados serviria como impulso adicional – em acréscimo à crescente percepção dos altos custos e da imoralidade da guerra – para o estabelecimento de uma paz de caráter perpétuo.

### 8.5. Kant na Tradição do Pensamento Político Internacional

Toda a reflexão política proposta por Kant tem sua realização teórica máxima, e culminação prática, em sua proposta de convivência pacífica permanente entre os Estados e entre os indivíduos. Nesse sentido, podemos afirmar que em Kant, a reflexão de Relações Internacionais seria a culminação final e mais elaborada da sua reflexão política. A doutrina da Paz Perpétua de Kant, contudo, não é importante dada sua originalidade (uma vez que autores como o Abée de Saint-Pierre e até mesmo Rousseau já haviam tratado do tema), mas sim por sua base institucional nova e que vincula o ambiente político doméstico ao contexto internacional. Desse modo, os ensinamentos políticos kantianos devem sempre ser entendidos na interação entre governos Republicanos (democráticos) e arranjos (estruturas políticas) internacionais. (Hassner, 1987)

Da mesma forma, o republicanismo kantiano se insere nessa mesma linha de reflexão, como meio de garantir que a manutenção da paz de modo efetivo seja realizada por meio do equilíbrio entre o direito de autodeterminação de cada estado (soberania) e a noção de direitos cosmopolitas (hoje conhecidos como direitos universais de cada indivíduo). Toda a reflexão política de Kant é de base moral e sua visão sobre as relações internacionais se funda na noção de

um indivíduo moral e no entendimento de direito internacional que tem como objetivo a efetivação de um padrão emancipatório (democrático) para as interações de todos os indivíduos em escala planetária.

Kant foi o primeiro a reconhecer o nexo existente entre a preservação da paz como resultado da deliberação política por parte dos indivíduos mais afetados pela dinâmica da guerra. Foi ele também quem claramente apontou, não para a inexistência de políticas externas violentas por parte de países formalmente democráticos, mas para o vínculo entre a efetiva deliberação por partes das populações atingidas pelas políticas externas e a desistência do recurso à violência nessas mesmas políticas. Kant é, pois, o mais sofisticado proponente da formulação, que viria a ser conhecida, mais tarde, como a *Teoria da Paz Democrática*, ou a noção – ainda em debate dentro da reflexão teórica em Relações Internacionais – de que democracias não entram em guerra contra outras democracias. (Czempiel, 1997)

Da mesma forma, para Kant, não haverá paz a menos que exista uma efetiva deliberação, sob moldes democráticos, das decisões de política externa. A existência de uma democracia efetiva (e não somente uma democracia do ponto de vista formal, onde as conquistas eleitorais não implicam na real possibilidade de se exercer uma efetiva influência na formulação da política externa) não seria garantia da paz, uma vez que essa dependeria também do estabelecimento de arranjos políticos que, em escala global, minimizem a realidade de anarquia e autodefesa da realidade internacional – sendo pois um projeto fundado em dois níveis ou realidades codependentes: o doméstico e o internacional. Assim, a rica reflexão política proposta por Kant estabelece a noção de que somente por meio de ações políticas que possam ser consideradas como efetivamente morais – ou seja, que sirvam como fundamento para a ação de todos os seres humanos – e que tanto no contexto doméstico quanto internacional garantam a autonomia de todos os membros, seria possível a efetivação de uma realidade política globalmente democrática, livre, e garantidora de uma paz verdadeiramente moral e perpétua.

## 8.6. Perguntas para Reflexão

- 1) **Como o pensamento de Kant se insere na tradição filosófica sobre as condições de construção de um conhecimento efetivo sobre a realidade?**
- 2) **Por que Kant critica a validade de padrões morais que dependem de elementos empíricos ou subjetivos?**

- 3) **Qual a argumentação proposta por Kant em sua defesa em favor de um projeto de efetivação de uma moralidade de valor universal?**
- 4) **Por que poderíamos afirmar que o pensamento político de Kant se estrutura com base em suas propostas morais?**
- 5) **Você acredita que a junção entre moral e política proposta por Kant é algo válido? Seria algo viável?**
- 6) **Por que Kant pode ser considerado como um pensador político liberal?**
- 7) **Qual a importância da noção de emancipação individual no pensamento político kantiano?**
- 8) **Como Kant se insere dentro da tradição de pensamento político Contratualista?**
- 9) **O que Kant entende como sendo o papel da democracia para a construção de uma situação universal de paz permanente?**
- 10) **Como você avalia o projeto kantiano de construção de uma Paz Perpétua? Seria algo realizável? Justifique.**

## **Bibliografia**

- BOUCHER, David. *Political Theories of International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BRENDA, Julien. *O Pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins Editora, 1961.
- CZEMPIEL, Ernst-Otto. "O Teorema de Kant e a Discussão Atual sobre a Relação entre Democracia e Paz" In: Valério Rohden (Org.). *Kant e a Instituição da Paz*. Porto Alegre: EdUFRGS/Goethe Institut, 1997.
- HASSNER, J. "Immanuel Kant" In: L. Strauss & J. CROUSEY. *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razon Práctica*. (Colección Austral) Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- \_\_\_\_\_. **A Crítica da Razão Pura**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Ed. Abril, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Ideia de uma Historia Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Textos Filosóficos). Lisboa: Edições 70, 1995.

- \_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. (Textos Filosóficos) Lisboa: Edições 70, 1995a.
- \_\_\_\_\_. “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo”. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*.
- \_\_\_\_\_. “Sobre a expressão corrente: Isto é correcto na teoria, mas nada vale na prática” In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*.
- NOUR, Soraya. *A Paz perpetua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- REISS, Hans (Org.). *Kant's Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- TAYLOR, Charles. “Kant's Theory of Freedom” In: Charles TAYLOR (Org.). *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.





# Capítulo

# 9

## Hamilton, Madison e Jay: os pressupostos teóricos do federalismo moderno

---

*Ricardo Ismael\**

### 9.1. O debate sobre a distribuição territorial do poder político

O federalismo contemporâneo pode ser caracterizado através de dois aspectos principais. Representa uma distribuição constitucional de poder entre o governo central e as unidades governamentais constituintes, de tal forma que todos podem compartilhar dos processos de produção e implementação de políticas públicas. Por outro lado, ele pode ser visto como uma aliança entre corpos políticos. O termo federal é derivado do latim *foedus*, o qual significa aliança.

---

\*Doutor e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Professor e pesquisador do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, respondendo pela Coordenação de Graduação e integrando o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Autor do livro *Nordeste: A força da diferença – Os impasses e desafios da cooperação regional* (2005). Nos últimos anos tem trabalhado com os seguintes temas: Federalismo e Desigualdades Regionais em Perspectiva Comparada, Instituições Políticas e Avaliação de Políticas Públicas, Estado, Mercado e Desigualdade Social. Contato: ricismael@hotmail.com

Dessa forma, é possível dizer que o arranjo federativo é estabelecido e regulado por uma aliança cujas conexões internas refletem um tipo particular de divisão que deve prevalecer entre os participantes, isto é, cada um reconhece a integridade de cada associado e busca promover um tipo especial de unidade entre eles.<sup>1</sup>

A distribuição territorial do poder político é o tema principal do debate em torno do federalismo. Daí deriva também sua atualidade, tendo em vista a emergência sistemática de conflitos políticos de natureza territorial no mundo contemporâneo, a tendência de fortalecimento dos processos de descentralização no âmbito dos Estados Nacionais e, não menos importante, a ampliação da competição econômica entre as unidades subnacionais estimuladas pela globalização. Além disso, o Estado Federal continua sendo uma forma muito atraente de organização do Estado, especialmente quando se trata de um país de grande dimensão territorial ou constituído por unidades territoriais associadas a diferentes etnias. Como sabemos, o modelo federalista pretende garantir a unidade nacional e territorial preservando a diversidade existente entre os estados-membros.

O livro *O federalista* constituiu-se no primeiro esforço teórico para compreender essa nova forma de organização do Estado Moderno. Não por acaso tornou-se um clássico para compreender as origens do federalismo norte-americano, contribuindo para esclarecer as raízes das diferentes federações espalhadas pelo mundo e, por conseguinte, suas diferenças e aproximações em relação ao modelo implantado nos Estados Unidos. Neste momento, cumpre recuperar o debate em torno dos artigos escritos pelos federalistas norte-americanos (Hamilton, Madison e Jay), tratando com especial atenção o período histórico que vai da independência da Grã-Bretanha, passando pela aprovação dos Estatutos da Confederação, e chegando à Convenção Federal de 1787.

## 9.2. Antecedentes históricos do federalismo norte-americano

A literatura especializada referente à evolução dos sistemas federais registra experiências federalistas na Grécia, durante a Antiguidade, bem como na Itália e na Alemanha, no transcorrer da Idade Média. Apesar disso, é possível dizer que o federalismo moderno desenvolveu-se a partir dos Estados Unidos da América, tendo como marco inicial a Constituição Federal elaborada entre maio e setembro de 1787, na Filadélfia. Trata-se, assim, de uma forma particular de organização do Estado oriunda do mundo extra-europeu, derivada dos

---

1. Esta é a perspectiva teórica do cientista político Daniel J. Elazar, uma referência obrigatória para entender o federalismo no mundo contemporâneo (Elazar, 1994).

acontecimentos políticos que marcaram a história norte-americana no final do século XVIII.

Dois arranjos tipicamente federais, com base territorial, estiveram presentes no período posterior à declaração de Independência dos Estados Unidos. O primeiro deles, aprovado no Congresso Continental de 1777, reunia treze estados norte-americanos em uma confederação. A estrutura adotada conferia ampla autonomia às unidades estaduais, e um limitado papel à confederação, a qual tinha poucos meios para impor suas decisões aos estados, e também não podia se dirigir diretamente aos cidadãos. Foram necessários apenas alguns anos para que aumentasse a oposição ao modelo então em vigor, principalmente nos lugares onde não predominavam as atividades rurais e o trabalho escravo, ou seja, a contestação vinha das economias estaduais mais modernas situadas ao norte do país. A federação foi o segundo sistema federal adotado após a conquista da Independência, tendo surgido durante a Convenção Federal de 1787. Naquela oportunidade, foi elaborada a primeira Constituição Nacional, com a participação de representantes dos estados: de New Hampshire, Massachusetts, Connecticut, Nova York, Nova Jersey, Pensilvânia, Delaware, Maryland, Virgínia, Carolina do Norte, Carolina do Sul e Geórgia.

Diferente da confederação, o novo modelo reduzia a autonomia dos estados e ampliava as atribuições do poder central, estabelecendo novas bases para as relações entre os membros do pacto territorial. Entretanto, o arranjo federativo também não se confundia com o unitarismo. O processo de centralização tinha limites bem definidos, representando assim uma forma inovadora de convivência entre a União e as unidades estaduais, e destas entre si, em que o nível federal assumia responsabilidades sem esvaziar os poderes das unidades estaduais. A nova estrutura proposta pela Convenção Federal de 1787 teve de ser ratificada por todos os estados norte-americanos, sendo Rhode Island o último a aprová-la, em 1790.

### 9.3. A defesa pública da nova Constituição federal

No processo de ratificação da primeira Constituição norte-americana destacam-se os ensaios publicados na imprensa de Nova York por Alexander Hamilton, James Madison e John Jay, entre outubro de 1787 e abril de 1788, sob o pseudônimo coletivo de *Publius*. Alexander Hamilton (1757-1804) havia nascido nas Antilhas, e chegou aos Estados Unidos ainda na adolescência. Participou ativamente da guerra pela independência, ocupando o posto de ajudante-de-campo de George Washington, comandante das forças nacionais que enfrentaram os ingleses. Estava presente também na Convenção Federal de 1787, e foi o

idealizador da iniciativa que redundou na publicação de artigos voltados para a defesa da nova Constituição norte-americana, tendo inclusive convidado os outros dois autores. Posteriormente, ocupou o cargo de Secretário do Tesouro no governo George Washington, primeiro presidente da República.

James Madison (1751-1836) nasceu no estado da Virgínia. É considerado o “pai” da Constituição dos Estados Unidos, por conta de sua atuação na reunião que elaborou o texto constitucional, marcada pela formulação de ideias inovadoras e por uma grande habilidade política. Criou com Thomas Jefferson o Partido Republicano, tendo ocupado em dois mandatos a presidência Estados Unidos.

John Jay (1745-1829) nasceu no estado de Nova York. Foi o negociador principal do tratado de paz firmado com a Grã-Bretanha em 1783, tendo atuado com destaque na elaboração Constituição de seu estado de origem, onde também terminou sendo conduzido ao cargo de governador.<sup>2</sup>

Os três federalistas estavam empenhados em argumentar a favor da substituição da confederação pela federação, estabelecendo uma nova orientação para a distribuição territorial do poder político. Entretanto, havia diferenças significativas entre eles. Hamilton preferia um arranjo político mais centralizado, ou seja, defendia por convicção um Estado Unitário como meio para o progresso econômico nacional. Entretanto, entre o modelo em vigor e o novo arranjo proposto, ficava com este último, de sorte que passou a defender o Estado Federal, pois enxergava na federação o caminho para a paz e a segurança do país. Por sua vez, o sistema federal defendido por Madison afastava-se das ideias descentralizantes pregadas por Thomas Jefferson, e do unitarismo defendido inicialmente por Hamilton. O federalismo norte-americano surgia, nesta perspectiva, associado ao movimento de centralização política, assegurando o fortalecimento do poder no âmbito federal. É certo, porém, que o federalismo emergente também deveria distanciar-se de uma centralização excessiva para repetir os contornos do Estado Unitário, no qual desapareceriam os valores relacionados ao autogoverno presentes na cultura política dos estados-membros. O modelo federalista proposto por Madison procurava, portanto, conciliar duas necessidades opostas: centralizar para consolidar a formação do Estado e limitar a ação deste, para assegurar a descentralização territorial do poder político.

#### 9.4. A federação como resultado de um complexo processo político

Os artigos de Hamilton, Madison e Jay foram reunidos no livro *O federalista*, no qual é apresentado o referencial clássico do federalismo norte-americano.

---

2. A trajetória na vida pública dos autores de *O Federalista* expressa bem suas qualidades, em particular a capacidade de conciliar a imaginação intelectual e a sensibilidade política (Kramnick, 1993).

O desenho institucional proposto na Constituição Nacional de 1787, segundo a descrição dos federalistas, apresentava as seguintes características principais: a) tem como inspiração as contribuições teóricas sobre os meios para a correção dos males dos governos republicanos. Entre elas, destaque para a democracia representativa de Locke e a teoria da separação dos poderes de Montesquieu, neste caso procurando garantir a estabilidade política através de um sistema de controles mútuos entre os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário; b) estabelece uma república federativa, em substituição à antiga confederação, na qual o governo central ganha poderes em relação aos estados, embora ainda seja bastante expressiva a autonomia dos mesmos; c) introduz a representação política nacional e mantém a representação política estadual, de modo que os estados devem conviver com dois grupos distintos de representantes; d) define que o Congresso Nacional deve ser bicameral, constituído de uma Câmara dos Deputados, em que o número de membros de cada estado é proporcional à sua população, e de um Senado, no qual cada unidade estadual possui o mesmo número de participantes; e) estabelece o presidencialismo como sistema de governo.

É importante chamar a atenção para alguns aspectos do processo político subjacente à formulação do modelo original do federalismo norte-americano. Não se pode esquecer que a estrutura federativa representou, sobretudo, uma saída para o impasse em torno do pacto territorial. A inovação alcançada no direito constitucional foi também resultado de uma dinâmica complexa, na qual forças políticas defensoras do unitarismo e da completa descentralização saíram derrotadas.

As ideias de Locke estiveram presentes durante todo o processo político norte-americano no final do século XVIII, influenciando a guerra contra a Grã-Bretanha, a declaração de Independência e os ordenamentos jurídicos estaduais na confederação. Entretanto, a Constituição Nacional, elaborada em 1787, terminou deixando de lado parte das reflexões de Locke sobre os direitos individuais na sociedade política. Não foi enfrentada a questão do trabalho escravo na economia norte-americana, o que significava uma clara violação daqueles direitos. É certo que essa decisão da Convenção Federal facilitou a adesão dos estados do Sul ao texto constitucional, pois terminou deixando a critério dos estados a manutenção ou não da escravatura.

Como se sabe, essa questão retornaria de forma dramática na segunda metade do século XIX, durante a Guerra de Secessão. A derrota dos sete estados do sul do país, denominados Estados Confederados da América, abriu espaço para a aprovação da décima terceira emenda constitucional em 1865, abolindo a escravidão em todo o território nacional. Abraham Lincoln, governante dos Estados

Unidos nesse período, conseguiu vencer um dos mais duros testes contra o arranjo federativo adotado no final do século XVIII. Talvez por isso mesmo seja considerado por muitos como o maior presidente da história norte-americana.

É difícil imaginar, por outro lado, a ratificação da Constituição nacional nos estados sem que houvesse a preservação de boa parte dos poderes que possuíam na confederação. É possível dizer, dessa forma, que a Convenção Federal de 1787 rejeitou a linha centralizadora como forma de viabilizar o *referendum* posterior nas unidades estaduais. A relação entre a União e os estados, no texto constitucional, revela uma dupla soberania,<sup>3</sup> ou seja, diferentemente do modelo unitário, a federação pode ser vista como uma associação de unidades soberanas, em que a soberania da União convive com a dos outros participantes do pacto federativo. A autoridade do governo federal, por exemplo, sobre os estados e seus cidadãos, tem seus limites definidos pela Constituição.

Um último aspecto do processo político merece ser registrado. Na Convenção Federal de 1787, os pequenos estados foram tomados pela preocupação de serem dominados pelos grandes, caso a representação no Legislativo federal fosse baseada apenas em critérios populacionais. A solução encontrada foi adotar um Congresso Nacional bicameral, no qual a representação na Câmara dos Deputados seria proporcional à população e por ela escolhida, enquanto no Senado cada estado teria igualmente dois representantes indicados pelas Assembleias estaduais. O Poder Legislativo, portanto, reuniria uma representação política do eleitorado como um todo, e outra, dos próprios estados. Em outras palavras, o federalismo surge combinando, no Congresso Nacional, representações de natureza distinta, uma delas típica das democracias modernas – a representação nacional – e uma outra, com base no pacto territorial – a representação federal.

O Senado, portanto, pode ser visto como uma Câmara Territorial, em que a tarefa principal é a manutenção da associação entre os estados que deu origem à federação. A instituição deve procurar resguardar os direitos dos estados menos populosos, igualando-os, em número de representantes, aos grandes, para garantir um equilíbrio federativo e impedir a opressão das unidades estaduais mais populosas. Essa característica do federalismo emergente no final do século XVIII, entretanto, pode trazer prejuízos para

---

3. A ideia de dupla soberania é mais usada na ciência política. O direito constitucional, por exemplo, não costuma aceitá-la. Não considera que os estados-membros possuam soberania. Entende que os mesmos gozam de autonomia, ou seja, são livres no campo deixado pela Constituição Nacional. Os estados-membros estão subordinados ao Estado Federal, o qual representa a soberania do país (Ferreira Filho, 1992, p. 45-46).

a democracia representativa. Os estados menores podem, por exemplo, impedir no Senado a aprovação de qualquer iniciativa contra seus interesses iniciada na Câmara dos Deputados. Nesse caso, poderíamos ter a menor parte da população fazendo valer sua vontade sobre a maioria, ou conseguindo vetar as propostas que viessem desta parte.<sup>4</sup>

## 9.5. As contribuições dos federalistas norte-americanos para o avanço da ciência política e do direito constitucional

Os artigos do livro *O federalista* não buscavam apenas descrever o novo sistema federal. A tarefa de convencer os estados a ratificarem o texto constitucional elaborado em 1787 exigiu um esforço teórico de seus autores, particularmente no campo da ciência política e do direito constitucional. Era preciso convencer a opinião pública das potencialidades da estrutura federativa perante a confederação, destacando, sobretudo, sua capacidade de apoiar o governo republicano e de contribuir para um projeto nacional.

### 9.5.1. As debilidades de um sistema federal excessivamente descentralizado

O Artigo nº 1, escrito por Hamilton, procurou descrever o projeto em vista pelos três federalistas, salientando os temas que seriam tratados na série de artigos que ali tinha seu ponto de partida.

Proponho-me a discutir, em uma série de artigos, os seguintes temas de grande interesse: A utilidade da União para vossa prosperidade política; A insuficiência da atual Confederação para preservar essa União; A necessidade de um governo pelo menos com vigor similar ao do proposto para atingir tal objetivo; A conformidade da Constituição proposta com os verdadeiros princípios do governo republicano; Sua analogia com a Constituição de vosso próprio estado-membro; e, finalmente, a segurança adicional que sua adoção propiciará à preservação desta forma de governo, à liberdade e à prosperidade. (*O federalista*, Artigo nº 1, p. 36)

Nos Artigos nºs 21 e 22, ainda expostos por Hamilton, foram enumeradas com clareza e objetividade as fragilidades da Confederação, sistema federal em vigor desde a independência da Grã-Bretanha. A crítica era, inicialmente, dirigida a inoperância de suas resoluções, pois não passavam de recomendações,

---

4. Alfred Stepan adverte que o Senado, na versão de uma Câmara Territorial adotada pelos federalistas norte-americanos, pode permitir, eventualmente, restrições ao exercício democrático, sobretudo quando possui poderes maiores do que aqueles atribuídos à Câmara dos Deputados (Stepan, 1999).

diante da ausência de poderes para aplicar penalidades aos estados-membros que não as seguissem.

O defeito mais evidente da subsistente Confederação é a total inexistência de sanções em suas leis. Os Estados Unidos, constituídos, da maneira como o foram, não têm poderes para exigir obediência ou punir qualquer reação às suas resoluções, quer através da aplicação de multas pecuniárias, pela suspensão ou anulação de privilégios, quer por qualquer outro meio constitucional. Não há uma delegação expressa de autoridade capaz de permitir o uso da força contra os membros delinquentes. (*O federalista*, Artigo nº 21, p. 141)

Outra limitação que a Confederação enfrentava era sua dependência dos recursos das unidades estaduais, pois não tinha autorização para arrecadar impostos.

O princípio de regulamentar as contribuições dos estados-membros para o Tesouro Nacional através de quotas é outro erro fundamental para a Confederação. (...) Não há um processo de se evitar tal inconveniente, a não ser autorizando o governo nacional a arrecadar suas próprias rendas com seus próprios meios. (*O federalista*, Artigo nº 21, p. 143-144)

Mais grave, porém, era a impotência da associação política vigente diante da possibilidade de firmar acordos comerciais com outros países. Como não podia representar os estados-membros nas relações internacionais, terminava inibindo as chances de uma participação maior da nação no comércio exterior. Dos estados do Norte vinha uma grande insatisfação, por conta de sua vocação comercial e de ambições na indústria nascente. Hamilton conhecia bem esses interesses, expressando assim seu inconformismo:

A inexistência de um poder para regular o comércio é reconhecida unanimemente como sendo um deles. (...) É na verdade evidente, mesmo ante um exame superficial, que não outro problema, dizendo respeito aos interesses do comércio ou das finanças, exija com mais vigor uma supervisão federal. Sua ausência já representou um obstáculo à lavratura de vantajosos tratados com potências estrangeiras e deu margem a insatisfações entre os estados-membros. Nenhuma nação familiarizada com natureza da nossa associação política seria bastante insensata para negociar acordos com os Estados Unidos, envolvendo privilégios de alguma importância que ela devesse conceder, enquanto estivesse ciente de que os compromissos de parte da União poderiam, a qualquer



momento, ser violados por seus membros(...). (*O federalista*, Artigo nº 22, p. 147)

Os Estatutos da Confederação também não previram a presença de um exército nacional. Dessa forma, a defesa do território contra alguma agressão estrangeira estava na dependência da disponibilidade de tropas estaduais, tornando operosa e incerta a ação do poder central nessas circunstâncias.

A competência para mobilizar exércitos é, segundo a mais óbvia interpretação das cláusulas da Confederação, apenas o poder de requisitar dos estados-membros as respectivas contribuições em homens. Tal prática, no decurso da última guerra, encontrou toda sorte de obstruções à montagem de um vigoroso e econômico sistema de defesa, dando nascimento a uma competição entre os estados-membros, que criaram uma espécie de leilão de homens. (*O federalista*, Artigo nº 22, p. 148)

A preocupação com a preservação da unidade territorial e com a integração política dos estados-membros apareceu na contribuição de John Jay, em particular no Artigo nº 2. O federalista procurou mostrar que sem a presença de um governo nacional é grande o risco de separatismos e de fragmentação territorial, pois existe a possibilidade de forças centrífugas serem estimuladas por interesses estrangeiros.

Todavia, qualquer que seja nossa situação – solidamente unidos sob um governo nacional ou repartidos em certo número de confederações – o certo é que todos os países estrangeiros estarão bem a par do que está acontecendo e agirão de acordo com suas conveniências.(...) Se, porém, nos encontrarem privados de um governo atuante (cada estado-membro agindo certo ou errado, conforme seus dirigentes julgarem conveniente) ou repartido em três ou quatro repúblicas ou confederações independentes e provavelmente discordantes, uma favorável à Grã-Bretanha, outra à França, uma terceira à Espanha, e talvez jogadas umas contra as outras por esses três países – que pobre e lamentável figura a América apresentará! (*O federalista*, Artigo nº 2, p. 48)

John Jay, ainda no Artigo nº 2, procurou vincular a prosperidade econômica à manutenção da unidade nacional, que para ele só estaria assegurada com a implantação da Constituição Federal. Aproveitou a oportunidade, portanto, para atacar os defensores da Confederação na passagem a seguir:

Até recentemente tem sido opinião geral e não contraditada que a prosperidade do povo da América depende de ele continuar firmemente unido: os desejos, as preces e os esforços de nossos melhores e mais prudentes cidadãos têm sido constantemente orientados nesse

sentido. Todavia, agora aparecem políticos que insistem em qualificar esta posição como errônea e que, em vez de buscar a segurança a felicidade na União, devemos procura-la em uma divisão dos estados-membros em distintas confederações e soberanias. Por mais extraordinária que esta doutrina possa parecer, ela tem seus adeptos: certas personalidades, que até há pouco a combatiam, estão agora entre estes. Quaisquer que possam ser os argumentos e convicções que revistam tal mudança, certamente não seria aconselhável que o povo em geral adotasse novas doutrinas políticas sem estar plenamente convencido de que elas são baseadas na verdade e em sadia orientação. (*O federalista*, Artigo nº 2, p. 37)

### 9.5.2. A República Federativa como uma associação de repúblicas unitárias

Os federalistas deveriam ser capazes de enfrentar o debate sobre a conveniência da instalação do governo republicano num país de grandes dimensões territoriais, como era o caso dos Estados Unidos. Significava, neste caso, dialogar com um conjunto de pensadores europeus, com destaque para Montesquieu. Hamilton, no Artigo nº 9, sugeriu que a República Federativa que se buscava implantar se aproximava de uma associação de Repúblicas, bem diferente da ideia de um único governo republicano administrando todo o território nacional. Foi mais longe, quando procurou mostrar que não se encontra no livro *O espírito das leis*, de Montesquieu, uma oposição à proposta de uma aliança política entre Repúblicas Unitárias.

Quando Montesquieu recomenda uma pequena extensão territorial para as repúblicas, os exemplos que ele tinha em vista apresentavam áreas bem menores que a de qualquer de nossos estados-membros, com poucas exceções. Virgínia, Massachusetts, Pensilvânia, New York, Carolina do Norte ou Geórgia – nenhum deles pode ser comparado com os modelos sobre os quais ele raciocinava e que traduziam os dados em que se apoiava. (...) Tão distantes estavam as sugestões de Montesquieu de refletirem uma oposição à União dos estados-membros, que ele explicitamente cita uma República Confederada como solução para ampliar a esfera do governo popular e reconciliar as vantagens da monarquia com as do republicanismo. (*O federalista*, Artigo nº 9, p. 72-73)

Alexis de Tocqueville também chamou atenção para os aspectos inovadores da República Federativa adotada nos Estados Unidos no final do século XVIII. Em sua maior obra, *A democracia na América*, o estudioso francês discutiu a Constituição Federal de 1787, entre outros temas abordados referentes à socieda-

de norte-americana. É importante mencionar, neste momento, sua interpretação do papel do sistema federal e a respeito das condições reunidas pelos Estados Unidos, o que permitiu a implantação do federalismo naquele país.

As paixões fatais às repúblicas crescem, segundo Tocqueville, com a extensão do território. Não se deve dizer que seja impraticável, como alguns afirmam, a existência de tal forma de governo em uma nação de grande dimensão territorial. No entanto, a República estará muito menos exposta na pequena do que na grande nação. O bem-estar e a liberdade dos homens é também maior nas nações de pequeno tamanho do que nas maiores. Na verdade, as vantagens das grandes nações aparecem em outros aspectos da realidade, como, por exemplo, nas contribuições para a cultura e para a civilização, na distância que consegue do egoísmo das localidades e, principalmente, no confronto com outras grandes nações. Os pequenos povos, muitas vezes, não resistem diante dos conflitos contra povos maiores, o que significa dizer que sua própria existência, diferentemente das grandes nações, está sempre ameaçada.

Tocqueville acreditava que o modelo federalista foi criado para unir as vantagens das pequenas e das grandes nações, bem como para fazer o governo republicano prosperar em um país de tamanho territorial como os Estados Unidos da América. Suas observações mostravam que a União não iria se sobrecarregar de tarefas, preservando os aspectos da cultura política dominante que deixava a cargo das unidades estaduais o papel principal no processo decisório, especialmente quando se tratava dos assuntos que estimulavam a cidadania. O federalismo, portanto, tinha as seguintes características:

Foi para unir as diversas vantagens que resultam da grandeza e da pequenez das nações que se criou o sistema federativo.

(...) A União é uma grande república quanto à extensão; mas, de certa forma, seria possível assimilá-la a uma pequena república, por causa do pouco número de objetos de que seu governo se ocupa. Seus atos são importantes, mas raros. Como a soberania da União é tolhida e incompleta, o uso dessa soberania não é perigoso para a liberdade.

(...) A União é livre e feliz como uma pequena nação, gloriosa e forte com uma grande. (Tocqueville, 2005, p. 182-184)

Por outro lado, a mudança proposta é alvo de algumas críticas do pesquisador francês. Em primeiro lugar, ressalta que o modelo federalista repousa sobre uma teoria complicada. O arranjo de dupla soberania impede que os governos se assentem sobre uma ideia fácil, acessível ao povo e que possa ser trabalhada no legislativo sem maiores problemas. Em segundo lugar, destaca que o fracionamento da soberania debilita o governo da União. A centralização gover-

namental é incompleta, o que pode trazer sérios problemas em caso de agressão estrangeira. É importante lembrar que, para Tocqueville, a centralização poderia ser governamental, ligada às leis gerais e à relação com os estrangeiros, e administrativa, associada aos negócios públicos. A descentralização administrativa, presente no federalismo, era positiva, pois estimulava a participação social e, por conseguinte, poderia garantir o melhor funcionamento da democracia representativa. A frágil centralização governamental no sistema federal, porém, debilitava as ações da União, particularmente nas circunstâncias de um conflito externo. Em terceiro lugar, a soberania dos estados é real, natural e nasceu junto com os indivíduos. Apresenta-se no cotidiano, sendo percebida sem maior esforço. A soberania da União é abstrata, artificial e não chega aos cidadãos. É, por assim dizer, uma obra por fazer, uma ausência a ser preenchida.

As críticas servem para que Tocqueville alerte sobre a necessidade de certas condições para a inserção do sistema federal em um determinado país. É preciso, por exemplo, que haja certa homogeneidade de hábitos e costumes entre as unidades estaduais participantes. Além disso, o país não deve estar localizado em zonas de conflito, onde a centralização governamental é fundamental para derrotar seus inimigos e garantir a própria sobrevivência. Estas duas condições estavam presentes, segundo Tocqueville, no contexto norte-americano posterior à Independência do país. Nessas circunstâncias, os Estados Unidos foram capazes de dar início à primeira experiência federativa e, diferentemente de outros povos, poderiam assegurar as virtudes do modelo federalista.

### 9.5.3. Novos mecanismos institucionais para um mundo movido por interesses

A evolução dos mecanismos institucionais para garantir maior estabilidade política aos governos republicanos foi o tema abordado por Hamilton, por ocasião do Artigo nº 9. O arranjo federativo apareceu, naquela oportunidade, como instrumento adicional, somando-se a outros meios introduzidos pela ciência política, para remediar os males dos governos republicanos. O modelo federalista deveria funcionar como uma barreira contra as facções e insurreições internas, assegurando maior estabilidade política aos governos populares.

A ciência da política, entretanto – como quase todas as demais ciências – progrediu enormemente. A eficácia de vários princípios é agora bem conhecida compreendida, em contraste com seu desconhecimento total ou interpretação errônea por parte de nossos antepassados. A distribuição correta do poder entre os diferentes departamentos, a adoção do sistema de controles legislativos, a instituição de tribunais integrados por juízes não sujeitos a demissões sem justa causa, a representação do

povo no Legislativo por deputados eleitos diretamente: tudo constitui novidades resultantes dos acentuados progressos dos tempos modernos em busca da perfeição. Criaram-se assim meios, e meios poderosos, permitindo assim que sejam assegurados os méritos do governo republicano e reduzidas ou evitadas suas imperfeições. A este elenco de particularidades, que tendem a melhorar os sistemas populares de governo civil, aventuro-me, ainda que possa parecer prematuro, a acrescentar mais uma, relativamente ao princípio que fundamentou uma objeção à nova Constituição; refiro-me à ampliação da órbita na qual tais sistemas têm de girar, em atenção às dimensões de determinado Estado ou às da consolidação de vários estados-membros pequenos em uma grande Confederação. (*O federalista*, Artigo nº 9, p. 72)

O Artigo nº 10, escrito por Madison, também tratou da questão da estabilidade política. Nesse momento, o federalista, natural do estado da Virgínia, revelaria toda sua capacidade para compreender uma ordem social movida por interesses legítimos ou não, os quais não poderiam ser suprimidos, nem tampouco podiam ser deixados à própria sorte.

O controle sobre os efeitos das facções foi um dos eixos principais da argumentação de Madison, servindo também de justificativa para sublinhar as vantagens do arranjo federativo, pois “entre as vantagens prometidas por uma União bem constituída, nenhuma merece ser mais detalhadamente acentuada do que sua tendência para conter e controlar a violência das facções” (*O federalista*, Artigo nº 10, p. 78).

O conceito de facção é apresentado no início da sua comunicação, sendo definido como “um grupo de cidadãos, representando quer a maioria, quer a minoria do conjunto, unido e agindo sob um impulso comum de sentimentos ou de interesses contrários aos direitos dos outros cidadãos ou aos interesses permanentes e coletivos da comunidade” (*O federalista*, Artigo nº 10, p. 78).

Apesar das consequências indesejáveis que as ações facciosas podem trazer, Madison advertiu que não é possível eliminá-las, pois isto significaria afastar-se dos princípios liberais que devem nortear a própria Constituição Federal. A remoção das causas das facções restringiria a liberdade de organização e a liberdade de pensamento, aspectos fundamentais da tradição liberal defendida por Locke. A conclusão, portanto, é “que as *causas* da facção não podem ser removidas, restando procurar remédio nos meios de controlar seus *efeitos*” (*O federalista*, Artigo nº 10, p. 80).

A alternativa que se apresentava era, por um lado, fortalecer a democracia representativa, menos vulnerável às facções do que a democracia direta. Adi-

cionalmente, seria útil a representação política nacional, aspecto intrínseco ao modelo federalista em discussão. A presença de um Congresso Nacional dificultaria a ação das facções, por conta de duas razões principais. Em primeiro lugar, porque permite ampliar o número de partidos políticos na discussão dos temas, ou seja, haveria mais diversidade partidária no âmbito nacional do que no estadual, tornando mais difícil a presença de ações facciosas no Legislativo. Em segundo lugar, porque afasta, por assim dizer, os deputados federais e os senadores dos seus estados de origem, reduzindo a pressão exercida pelos interesses locais, onde a presença das facções se manifesta com frequência. Nesse sentido, os representantes federais são estimulados a pensar em um projeto nacional de longo prazo, que harmonize os diversos interesses envolvidos, contribuindo para consolidação da unidade política do país.

A influência de líderes facciosos pode provocar incêndios nos respectivos estados-membros, mas não será capaz de alastrá-los entre os demais. Uma seita religiosa pode degenerar em facção política em parte da Confederação, mas a variedade de seitas dispersas por todo o seu território será de molde a preservar os conselhos nacionais contra quaisquer perigos oriundos dessa fonte. Uma necessidade violenta de papel-moeda, de abolir dívidas, de divisão igual da propriedade ou qualquer outro projeto impróprio ou pernicioso terá menos probabilidade de ser aceito por todo o corpo da União do que por um de seus membros, do mesmo modo que uma praga poderá infeccionar determinados distritos ou regiões, sem atacar o Estado. (*O federalista*, Artigo nº 10, p. 83)

A estabilidade política não seria alcançada suprimindo as facções ou qualquer grupo de interesse. A perspectiva apresentada por Madison indica que o federalismo poderá operar num mundo constituído por interesses, sendo capaz de neutralizar as facções e de resolver os conflitos sociais.

Entretanto, a fonte mais comum e duradoura das facções tem sido a distribuição variada e desigual da propriedade. Os que a possuem jamais constituíam, com os não proprietários, um grupo de interesses comuns na sociedade. Os que são devedores sofrem discriminação semelhante aos credores. Interesses decorrentes da posse das terras, de atividades industriais e comerciais, de disponibilidade de capital, acompanhados de uma série de outros menores, surgem das necessidades nos estados-membros civilizados e dividem-nos em classes diversas, motivadas por sentimentos e pontos de vista distintos. A coordenação destes diferentes interesses em choque constitui a tarefa principal da legislação mo-

derna e envolve o espírito do partido e da facção nas atividades necessárias e comuns do governo. (*O federalista*, Artigo nº 10, p. 72)

#### 9.5.4. Os poderes da União e dos estados-membros

O processo de substituição da Confederação pela União apontava para uma centralização política, mas nem de longe significaria o esvaziamento político das instâncias subnacionais e o acúmulo excessivo de poderes no plano federal. Essa sinalização foi feita por Madison em diferentes artigos publicados. No Artigo nº 14, por exemplo, ele destaca que “o governo federal não deve ser investido de todo o poder de elaborar e fazer executar as leis. Sua jurisdição é limitada a determinados assuntos, que digam respeito a todos os membros da república, mas que não sejam atingidos pelas provisões de qualquer das partes” (*O federalista*, Artigo nº 14, p. 103). Ainda neste momento, chamava atenção para o pacto federativo, observando que “(..). o objetivo imediato da Constituição Federal é assegurar a união dos 13 estados-membros iniciais, o que sabemos ser praticável, e somar a eles outros estados-membros que possam surgir do seio dos atuais ou de seus vizinhos, o que não podemos negar que é igualmente praticável” (*O federalista*, Artigo nº 14, p.103).

Madison voltou a tratar dos poderes da União frente aos estados-membros do Artigo nº 41 ao do Artigo nº 45, enfatizando especificamente o papel dos governos federal e estadual. O federalista ressaltou, logo no início, que “uma vez demonstrado que nenhum dos poderes transferidos para o governo federal é desnecessário ou inadequado, o problema seguinte a ser considerado é se o conjunto deles não ameaça a porção de autoridade mantida nos diversos estados-membros” (*O federalista*, Artigo nº 45, p. 289). Posteriormente, procurou mencionar a subordinação do novo desenho institucional ao bem-estar da população, destacando que;

“(...) o verdadeiro bem-estar da grande massa do povo constitui o objetivo supremo a ser atingido; e que nenhuma forma de governo terá qualquer outro mérito senão o de adequar-se para esse fim. Se o projeto da convenção ameaçasse o bem-estar público, meu voto seria no sentido de rejeitá-lo. Se a própria União se revelasse inconsistente com a felicidade do povo, eu votaria pela abolição da União”. (*O federalista*, Artigo nº 45, p. 289-290)

Em outro momento, talvez mais revelador, parece querer deixar claro que a vitalidade do federalismo nascente viria dos governos estaduais e não do governo federal, indicando que o processo decisório continuaria em boa medida sendo descentralizado.

Os poderes delegados ao governo federal pela Constituição proposta são poucos e definidos; os que permanecem com os governos estaduais são numerosos e imprecisos. Aqueles serão exercidos principalmente sobre tópicos externos, tais como guerra, paz, negociações e comércio exterior, com o qual o poder de tributação estará intimamente ligado. Os poderes reservados aos estados-membros estender-se-ão sobre todos os tópicos que, no curso normal da vida do país, dizem respeito às liberdades e bem do povo, à ordem interna e aos aperfeiçoamentos e progresso do Estado (...). A atuação do governo federal será mais abrangente e importante em tempo de guerra e de ameaças; a dos governos estaduais, em tempos de paz e tranquilidade. Uma vez que aqueles períodos serão provavelmente bem menores que estes, os governos estaduais desfrutarão de mais vantagem sobre o federal. (*O federalista*, Artigo nº 45, p. 292)

Não convinha silenciar ou adotar subterfúgios quando a discussão dizia respeito ao poder da União. Todos os estados-membros queriam saber o que perderiam para a União, a partir da nova configuração territorial do poder político. Hamilton, no Artigo nº 32, também procurava tranquilizar os signatários do pacto federativo.

(...) estou disposto a admitir, integralmente, a procedência do raciocínio segundo o qual os estados-membros, isoladamente, deveriam desfrutar uma autoridade independente, não sujeita a controles, para arrecadar seus impostos a fim de atender às próprias necessidades.

(...) Todavia o projeto da convenção visa apenas a uma união ou consolidação parcial, os governos estaduais conservariam sem dúvida todas as prerrogativas de soberania que possuíam antes e não expressamente delegadas, por aquele ato, aos Estados Unidos. Esta delegação expressa, ou melhor, esta alienação das soberanias estaduais somente aconteceria em três casos: quando a Constituição, em termos expressos, atribuir uma exclusiva autoridade à União; quando, atribuindo uma autoridade à União em determinado caso, em outro proíbe os estados de exercê-la; e quando, atribuindo uma autoridade à União, tornaria absoluta e totalmente “contraditório” e “incompatível” o exercício da mesma autoridade nos estados. Utilizo estes termos para distinguir o último caso de outro que parece assemelhar-se a ele, mas que é, de fato, essencialmente diferente; refiro-me ao exercício de uma jurisdição concorrente, quando podem ocorrer interferências ocasionais na “orientação” de alguns setores da administração, mas sem implicar qualquer contradição ou incompatibilidade relativamente à autoridade constitucional. (*O federalista*, Artigo nº 32, p. 202-203)



### 9.5.5. Um equilíbrio dinâmico entre os três poderes da República

Hamilton e Madison eram em linhas gerais seguidores da teoria da separação do poderes de Montesquieu. Entretanto, defenderam algumas inovações decisivas, quando teorizavam sobre o modelo federalista norte-americano. Madison, no Artigo nº 51, procurou mostrar a relevância da adoção de um sistema de controles mútuos entre os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Nesse momento, revelava seu pessimismo com relação à natureza humana, lembrando que devia ser seguido o princípio geral de não se conceder a nenhum homem, ou grupo de homens, poder ilimitado, pois acreditava que ações humanas são movidas por paixões ou por interesses imediatos e egoístas. O sistema de controles mútuos permitia a aplicação dessa premissa, tornando possível o equilíbrio entre os três poderes do Estado. Equilíbrio que não seria assegurado apenas com a definição das competências dos poderes constituídos na Constituição Federal, mas, sobretudo, com a ambição de cada um de defender suas prerrogativas constitucionais. Nesse sentido, pode-se falar que Madison pregava um equilíbrio dinâmico, derivado mais da interação entre os poderes da República no jogo político federativo.

Todavia, a grande segurança contra uma gradual concentração de vários poderes no mesmo ramo do governo consiste em dar aos que administram cada um deles os necessários meios constitucionais e motivações pessoais para que resistam às intromissões dos outros. As medidas para a defesa devem, neste como em todos os demais, ser compatíveis com as ameaças de ataque. A ambição será incentivada para enfrentar a ambição. Os interesses pessoais serão associados aos direitos constitucionais. Talvez seja um reflexo da natureza humana que tais expedientes tenham validade para o controle dos abusos do governo. Mas, afinal, o que é próprio governo senão o maior de todos os reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não seria necessário haver governos. Se os homens fossem governados por anjos, dispensar-se-iam os controles internos e externos. Ao constituir-se um governo, integrado por homens que terão autoridade sobre outros homens, a grande dificuldade está em que se deve, primeiro, habilitar o governante a controlar o governado e, depois, obrigá-lo a controlar-se a si mesmo. (*O federalista*, Artigo nº 51, p. 322)

Hamilton trouxe, no Artigo nº 51, uma preocupação com o fortalecimento institucional do Poder Judiciário, o qual, no seu entender, seria o mais fraco dos poderes da República. Dessa forma, propunha a estabilidade dos cargos

judiciais, assegurando a exigência de eleições periódicas apenas para o preenchimento das cadeiras do Congresso Nacional e para a escolha do presidente da República.

Quem analisa atentamente os diferentes ramos de poder percebe logo que, em um governo em que eles são separados uns dos outros, o Judiciário, pela própria natureza de suas funções, será sempre o menos perigoso para os direitos políticos previstos na Constituição, pois será o de menor capacidade para ofendê-los ou violá-los. O Executivo dispõe não apenas das honrarias, mas também da espada. O Legislativo, além de manter os cordões da bolsa, prescreve as normas pelas quais cada cidadão deve regular seus direitos e deveres. O Judiciário, porém, não tem a menor influência sobre a espada e a bolsa; não participa da força nem da riqueza da sociedade e não toma as resoluções de qualquer natureza. Na verdade, pode-se dizer que não tem força nem poderio, limitando-se simplesmente a julgar, dependendo até do auxílio do ramo executivo para eficácia de seus julgamentos.

(...) em consequência de sua natural fraqueza, o judiciário está continuamente ameaçado de ser dominado, intimidado ou influenciado pelos outros ramos; e que, como nada pode contribuir mais para sua firmeza e independência do que a estabilidade nos cargos, esta condição deve ser encarada como fator indispensável em sua constituição, e, em grande parte, como cidadela da justiça e da segurança pública. (*O federalista*, Artigo nº 78, p. 470)

A Câmara dos Deputados foi o tema escolhido na série que começa no Artigo nº 54 e termina no Artigo nº 58. É importante notar que o arranjo federativo estabelecia uma dupla representação política, ou seja, um eleitor seria em tese representado por um deputado federal e um deputado estadual. Ao refutar uma crítica contra a composição da Câmara dos Deputados, Hamilton ou Madison (existe uma dúvida sobre a autoria do Artigo nº 57) lembram que os eleitores dos deputados federais são os mesmos dos deputados estaduais.

A terceira objeção contra a Câmara dos Deputados é que seus membros serão recrutados naquela classe de cidadãos que gozam de menos simpatia na massa do povo e são os mais propensos a defender o sacrifício de muitos em proveito de uns poucos.

(...) Quais serão os eleitores dos deputados federais? Não os ricos mais do que os pobres, os letrados mais do que os ignorantes; não os orgulhosos herdeiros de nomes famosos mais do que os filhos de obscuras e desafortunadas famílias. O eleitorado será constituído pela grande massa do povo dos Estados Unidos, o mesmo que exercerá o direito,

em cada Estado, de eleger o órgão correspondente do Legislativo Estadual. (*O federalista*, Artigo nº 57, p. 353)

O fundamental para os federalistas era a realização de eleições legislativas frequentes, para que os deputados prestassem contas regularmente ao eleitorado.

Quem são os preferidos pelo voto popular? Aqueles cidadãos cujos méritos os recomendem à estima e à confiança de seu país. Nenhuma consideração à riqueza, à família, à crença religiosa ou à profissão poderá restringir o julgamento ou frustrar as tendências do povo.

(...) “Todas estas garantias, porém, seriam insuficientes sem o freio de eleições frequentes. (...) a Câmara dos Deputados é constituída de forma a manter em seus membros uma constante lembrança da dependência deles em relação ao povo. (*O federalista*, Artigo nº 57, p. 354)

O Senado foi debatido na série que começa no Artigo nº 62 e termina no Artigo nº 66. Madison, ou Hamilton (existe dúvida também sobre a autoria do Artigo nº 57), procurou mostrar que o Senado pode ser visto como uma Câmara Territorial, em que cada um dos Estados-membros possui o mesmo número de representantes. Diferentemente da Câmara dos Deputados, que possui como referência a democracia representativa, esta casa legislativa deve zelar pela manutenção da União, corrigindo e aperfeiçoando o processo decisório no Congresso Nacional, tendo em vista a coordenação dos interesses estaduais. Os federalistas pareciam saber dos riscos com a igualdade da representação do Senado, fortalecendo os estados-membros menos populosos. Entretanto, estavam convencidos de que as tensões federativas poderiam ser mais graves, caso as unidades maiores tivessem mais representantes no Senado, da mesma forma que acontecia na Câmara dos Deputados.

A igualdade de representação no Senado é outro ponto que, evidentemente traduzindo o resultado de concessões mútuas em pressões conflitantes dos estados-membros grandes e pequenos (...) Nenhuma lei ou resolução pode agora ser aprovada sem a anuência, primeiro, de uma maioria dos eleitores, depois, de uma maioria dos estados-membros. Deve admitir que este complicado controle sobre a legislação pode, em alguns casos, ser nefasto ou benéfico e que a defesa específica que ele implica em favor dos estados-membros menores seria mais racional se quaisquer interesses comuns a estes e distintos de outros estados-membros ficassem expostos a determinado perigo. Todavia, como os estados-membros maiores sempre estarão em condições, pelo poder que exercem sobre os suprimientos, de anular exageradas manifestações

desta prerrogativa por parte dos estados-membros menores, e como a facilidade em elaborar leis e multiplicar o número delas parece ser doença de que mais sofrem nossos governos, não será impossível que esta parte da Constituição seja, na prática, mais conveniente do que muitos julgam. (*O federalista*, Artigo nº 62, p. 382-383)

O Poder Executivo, por sua vez, foi abordado na série que começa no Artigo nº 67 e termina no Artigo nº 77. Hamilton, no Artigo nº 68, falou sobre como seria escolhido o presidente dos Estados Unidos. Um Colégio Eleitoral constituído por delegados dos Estados-membros, os quais seriam escolhidos pelo eleitorado, indicaria o principal nome do governo federal. O federalista adverte que “julgou-se conveniente que a sensibilidade do povo interviesse na escolha da pessoa que irá desempenhar tão importantes funções. Tal conveniência foi atendida cometendo o encargo de elegê-lo não a um colégio pré-constituído, mas a delegados escolhidos pelo povo para este fim específico e na devida oportunidade.” (*O federalista*, Artigo nº 68, p. 417). Sobre o número de representantes de cada unidade estadual na eleição indireta, Hamilton esclarece que “ (...) no projeto elaborado pela convenção, isto é, que o povo de cada Estado escolherá um número de cidadãos para o colégio eleitoral igual ao de senadores e deputados do mesmo Estado no governo nacional; que tais representantes se reunirão nos respectivos estados-membros e votarão em algum nome que julgado digno de ser presidente.” (*O federalista*, Artigo nº 68, p. 419).

No Artigo nº 85, o último daqueles que foram registrados no livro *O federalista*, Hamilton defendeu a proposta de Constituição Nacional aprovada na Convenção Federal entre maio e setembro de 1787, em oposição aos que desejavam fazer mudanças no texto original. Ressaltou que qualquer mudança, naquele momento, deveria ser aprovada por 13 estados-membros, enquanto uma emenda constitucional posterior precisaria do apoio de apenas dez estados, ou seja, três quartos do total de participantes do pacto federativo. Finaliza, porém, conclamando o povo do estado de Nova York a ratificar a nova Constituição dos Estados Unidos, mesmo porque “não há um único desses reclamantes que não reafirme sua opinião de que o sistema, embora possa ser imperfeito em alguns pontos, é, no conjunto, não apenas bom, mas o melhor que as ideias e as circunstâncias do momento permitiram produzir, prometendo todos os tipos de segurança que um povo pode razoavelmente desejar.” (*O federalista*, Artigo nº 85, p. 527).

## 9.6. Considerações finais

A leitura atenta dos artigos escritos por Hamilton, Madison e Jay permite apontar algumas indicações metodológicas para aqueles que desejam estudar os diferentes federalismos no mundo contemporâneo. A análise do texto constitucional é obrigatória para a compreensão das bases do pacto federativo, especialmente quando se trata de conhecer a definição das competências dos entes federados, a repartição do bolo tributário nacional, as condições excepcionais para a intervenção da União nos Estados-membros e os princípios gerais que orientam a cooperação e limitam a competição entre as unidades estaduais.

A Constituição Federal, entretanto, representa, por assim dizer, um aspecto estático do modelo federalista. A investigação não deve ficar restrita a essa dimensão, devendo ser complementada pela discussão do processo político, um indicador recorrente da dinâmica federativa. Neste caso, urge observar a relação entre a União e os estados-membros, e destes entre si. Aqui, pode-se dizer, ganham visibilidade demandas e interesses estaduais em torno de investimentos públicos e decisões no âmbito federal, elites políticas regionais e nacionais e alianças políticas entre a União e as unidades subnacionais, dentro e fora do Congresso Nacional.

Finalmente, os federalistas norte-americanos, e em especial Tocqueville, nos ensinam que uma investigação para esclarecer o tipo de federalismo praticado num país não deve deixar de fora a cultura política, em termos nacionais e estaduais. O conjunto de valores e de atitudes que caracterizam cada sociedade influencia o federalismo reinante, tornando-o, por exemplo, mais ou menos centralizado ou mais ou menos cooperativo.

Hamilton, Madison e Jay sabiam que a aceitação da proposta aprovada na Convenção Federal de 1787 dependia da consistência teórica da estrutura constitucional formulada, da superação de resistências de natureza política e da capacidade de conciliar os valores presentes por todo o território nacional. É daí que prospera o modelo federalista em qualquer lugar.

## 9.7. Perguntas para reflexão

- I. **É possível dizer que o arranjo federativo implantado nos Estados Unidos, no final do século XVIII, encontra-se situado numa posição intermediária entre o Estado Unitário, praticado no mundo europeu, e a Confederação, adotada logo após a independência do país? Explique.**

2. **Quais as limitações estabelecidas pelos Estatutos da Confederação, de acordo com a exposição feita por Alexander Hamilton nos Artigos de número 21 e 22?**
3. **Quais os princípios liberais defendidos por James Madison, no Artigo de número 10, quando trata dos processos para remediar os malefícios das facções?**
4. **Quais as vantagens do arranjo federativo para conter e controlar os efeitos das facções, segundo Madison no Artigo de número 10 ?**
5. **Que se pode dizer sobre o sistema de controles mútuos envolvendo os três Poderes da República, na perspectiva apresentada por James Madison no Artigo de número 51?**
6. **Como foi o envolvimento das unidades territoriais na passagem da Confederação para o modelo federalista ?**
7. **Existe uma tensão entre o federalismo e a democracia representativa quando se analisam os papéis do Senado e da Câmara dos Deputados no modelo federalista?**
8. **Como poderia ser descrita a relação entre a União e os Estados-membros no arranjo federativo norte-americano implantado no final do século XVIII?**
9. **Quais os aspectos inovadores no campo da organização do estado Moderno defendidos pelos federalistas norte-americanos? Explique.**
10. **É possível dizer que os estudos sobre o federalismo se orientam especialmente pela análise da evolução do texto constitucional, pelo debate sobre o processo político envolvendo a relação entre a União e os estados-membros, e destes entre si, e pela investigação da cultura política predominante em termos nacionais e estaduais? Explique.**

## **Bibliografia**

- DRIVER, Stephanie Schwartz. *A Declaração de Independência dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ELAZAR, Daniel J. *Federal systems of the world*. Nova York: Stockton Press, 1994.

- \_\_\_\_\_. "The Role of Federalism in Political Integration". In: ELAZAR, Daniel J. (org.). *Federalism and Political Integration*. Tel Aviv, Israel: Turtledove Publishing, 1979.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Curso de Direito Constitucional*. 19. ed., São Paulo: Saraiva, 1992.
- HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O federalista*. Campinas: Rusell Editores, 2003.
- JEFFERSON, Thomas. *Escritos políticos*. 3. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1985. Col. Os pensadores, v.XXIX.
- KRAMNICK, Isaac. Apresentação. HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *Os artigos federalistas 1787-1788*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- MCCULLOUGH, David G. 1776: *A história dos homens que lutaram pela independência dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MONTESQUIEU. *Do espírito da leis*. São Paulo: Difel, 1962. v. 1.
- SCHULTZE, Rainer-Olaf. Federalismo. O federalismo na Alemanha. São Paulo: Fundação Konrad-Adenauer-Stiftung, Série Traduções, nº 7, p. 15-32, 1995.
- SCHWARTZ, Bernard. *O federalismo norte-americano*. Rio de Janeiro: Forense, 1984.
- SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. *Uma reavaliação da história dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- STEPAN, Alfred. "Para uma Nova Análise Comparativa do Federalismo e da Democracia: Federações que Restringem ou Ampliam o Poder do Demos". *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 197-251, 1999.
- CONVENÇÃO FEDERAL. *Constituição dos Estados Unidos da América aprovada em 1787*. Disponível na internet: <http://www.embaixada-americana.org.br/index.php?action=materia&id=643&submenu=106&itemmenu=110>. (10 abril 2007).
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes*. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WRIGHT, Benjamin Fletcher. "Introdução do Editor". HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O federalista*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.





# Capítulo

# 10

## **Alexis de Tocqueville (1805-1859): o argumento liberal de defesa da liberdade**

---

*Lier Pires Ferreira\**

*“Creio que, em qualquer época, eu  
teria amado a liberdade; mas, na época  
em que vivemos, sinto-me propenso a  
idolatrá-la.”*

Alexis de Tocqueville

---

\* Doutor em Direito Internacional – UERJ. Mestre em Relações Internacionais – PUC/Rio. Bacharel em Direito – UFF. Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais – UFF. Advogado. Coordenador do Curso de Direito e Professor do PPGD/UGF. Coordenador Pedagógico e Professor do CP-II. Consultor *ad-hoc* do INEP/MEC. Pesquisador do PROEALC/UERJ. Palestrante em eventos no Brasil e no exterior. Autor, dentre outras obras, de *Direito Internacional Ambiental e do Petróleo* (2009); *Curso de Teoria Geral do Estado* (2009); *Direitos Humanos & Direito Internacional* (2006); *Curso de Direito Internacional Privado* (2. ed., 2008); *Direito Internacional & as Novas Disciplinarizações* (2006, 2ª tiragem); *O Estrangeiro no Brasil* (2005); *Estado, Globalização e Integração Regional* (2003). Contato: (021) 9617-0836. E-mail: [lier.rio@ig.com.br](mailto:lier.rio@ig.com.br).

## 10.1. Introdução

Quando Alexis de Tocqueville nasceu, em 29 de julho de 1805, na cidade de Paris, a Revolução Francesa já havia chegado ao fim.<sup>1</sup> Mas nem por isso se pode dizer que ele viveu em uma França politicamente estável e na plena vigência das liberdades democráticas. Ao contrário! Tendo vindo ao mundo apenas um ano após a elevação de Napoleão à condição de Imperador, cresceu sob os impactos desse governo. Ao longo de sua existência, de pouco mais de cinquenta anos, Tocqueville vivenciou como magistrado, político e intelectual o período mais conturbado da história francesa no século XIX, no qual se destacam eventos como a queda de Napoleão Bonaparte; a restauração da Monarquia, sob Luís XVIII; bem como a deposição de Carlos X e o fim do governo Luís Filipe; após o que a França abriu o caminho que a conduziu, mais uma vez, a prostrar-se perante de um Bonaparte, Luís Napoleão<sup>2</sup>.

Entre a deposição de Carlos X e o governo de Luís Filipe, Tocqueville assistiu aos grandes ciclos revolucionários que varreram a Europa e os EUA entre os anos de 1820 e 1848. Tais eventos são importantes para que se compreenda o pensamento do autor. Nascido no seio de uma ilustre família normanda, pertencente à *petite nobresse*, o conde de Tocqueville era descendente de um irmão de Joana D'Arc<sup>3</sup>; bisneto de Chrétien de Malesherbes<sup>4</sup>; e neto do marquês de

1 A presente afirmação tem como base a periodização tecida por Albert Soboul (**A Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964). Para o autor, a Revolução Francesa termina no dia 09 de novembro de 1799, 18 Brumário do ano VII da República Francesa, quando os Conselhos dos Anciãos e dos Quinhentos, então reunidos na localidade de Saint-Cloud, foram dissolvidos pelas tropas comandadas por Napoleão Bonaparte.

2 Charles-Louis-Napoléon Bonaparte, ou simplesmente Luís Napoleão, nasceu em Paris no ano de 1808, filho de Luís Bonaparte, Rei da Holanda. Em 1832, com a morte precoce do único filho do antigo Imperador, tornou-se herdeiro do movimento *bonapartista*. Sobre esse legado foi eleito deputado da Assembleia Constituinte de 1848 e presidente da França. Em 1851, lastreado em sua imensa popularidade, promoveu plebiscito que aprovou uma nova Constituição e, em nova consulta popular, instituiu o Império, aclamando-se *Napoleão III*. Seu governo garantiu à França duas décadas de prosperidade. Em 1870, após derrotas militares na Europa e no México, foi deposto pela Assembleia Nacional, que proclamou a Terceira República.

3 Joana d'Arc é uma das figuras mais emblemáticas da história francesa. Nascida na vila de Domrémy, na região do Barrois, em janeiro de 1412, filha de camponeses, desde pequena distinguiu-se por sua índole piedosa e devota. Aos 13 anos, declarou que podia ouvir a voz de Deus, que a exortava a ser boa e a cumprir os deveres cristãos, ao mesmo tempo em que lhe ordenava a libertação da cidade de Orléans, posta sob o jugo inglês. Quando os conflitos com os ingleses se aproximaram de sua região natal, Joana d'Arc iniciou sua vida pública, tendo sido vital na retomada de Paris. Em 1430 Joana foi aprisionada pelos borgonheses e condenada à fogueira por heresia. Seu sacrifício, em 1431, despertou o nacionalismo dos franceses que, enfim, lograram expulsar os ingleses de Calais. Joana d'Arc foi canonizada em 1920 pelo papa Bento V.

4 Antigo conselheiro de Luís XV e XVI.

Rosambo<sup>5</sup>; além de parente próximo de Chateaubriand<sup>6</sup>. Por tais laços, que lhe impunham vínculos quase indissolúveis com o *Ancien Régime*, foi obrigado, em mais de uma ocasião, a declinar de cargos e honrarias. Em cada um destes momentos, vencido o homem de Estado, triunfou o intelectual.

Em 1831, quando da derrubada dos Bourbons, Tocqueville empreendeu viagem aos EUA cujo fruto diletto, *Democracia na América*, o tornaria célebre. Em 1950, após decair do ministério de Odilon-Barrot, onde ocupava o cargo de Secretário (Ministro) de Assuntos Estrangeiros, começou a escrever *O Antigo Regime e a Revolução*, publicado simultaneamente em Paris e Londres, em 1856. Essas obras são o cerne do presente capítulo. No entanto, o mesmo não se limitará à análise destes clássicos do pensamento político. Duas outras obras, de rara menção nos estudos sobre Tocqueville, serão investigadas: *Da Colonização na Argélia*, em que procedeu a defesa da colonização francesa no norte da África; e *Lembranças de 1848*, texto póstumo onde repassou os acontecimentos que marcaram a vaga revolucionária desse ano na França. Para melhor ordenar a reflexão dos leitores, após breve consideração metodológica, os textos serão apresentados na ordem cronológica em que foram escritos.

## 10.2. O método em Tocqueville

Em uma obra clássica nas ciências sociais, *As Etapas do Pensamento Sociológico*, Raymond Aron situa Tocqueville entre os precursores da Sociologia<sup>7</sup>. Anos mais tarde, na introdução de uma das muitas edições em português de *O Antigo Regime...*, Zevedei Barbu ratifica essa proposição, assinalando, inobstante, “que sempre que o mencione (Tocqueville) juntamente com Max Weber, Émile Durkheim e Karl Marx, eu me veja cercado de olhares interrogativos.”<sup>8</sup> Diante dessa expressão de perplexidade, importa perguntar: que elemento permite situar Tocqueville entre os precursores da Sociologia, conquanto seja evidente de que se trata, sobretudo, de um autor preocupado com questões políticas e filosóficas? A resposta é, sem dúvida, o método.

Tal como Montesquieu, Tocqueville baseia seu pensamento na defesa da ordem e das instituições políticas. No entanto, como próprio Montesquieu, ele não recorre a uma abordagem estritamente historicista, à moda de Maquiavel; ou às múltiplas faces do jusnaturalismo, tal como procedido por Hobbes, Lo-

---

5 Nobre francês cujo guilhotinamento foi um dos marcos mais expressivos da Revolução Francesa.

6 François René Chateaubriand, político e literato francês, nascido em 1768 e falecido em 1848.

7 ARON, R. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. 3. ed. Brasília: UNB, 1990.

8 TOCQUEVILLE, A. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3. ed. Brasília: UNB; São Paulo: Hucitec, 1989.

cke e Rousseau. Em seus escritos Tocqueville estrutura quadros gerais onde o conhecimento brota de uma perspectiva relacional entre diferentes elementos, tais como causas remotas e atuais, elementos geográficos e culturais, bem como normas e instituições sociais. Estes quadros gerais derivam para a composição de tipos ideais, antecipando (quicá de forma não completamente madura), a metodologia de investigação que irá caracterizar as obras de Ferdinand Tönnies e, principalmente, Max Weber. Nas palavras de Célia Galvão Quirino

Procurando analisar o que ocorria em diversos países europeus e nos Estados Unidos, Tocqueville trabalha com a especificidade dessas realidades, considerando tanto a história política e social de cada um quanto as várias contradições do presente, tentando, por vezes, até realizar prognósticos para o futuro. (...) Como alguns de seus comentadores (...) tenderíamos também a concordar com a tese de que estaria antecipando a metodologia de Max Weber, ao tentar construir um 'tipo ideal' de democracia. A maneira pela qual retira da realidade pesquisada fatos que lhe parecem significativos para a compreensão do fenômeno democrático, o cuidado com que os relaciona, buscando aí encontrar a racionalidade que lhes é específica, permite que se veja no seu estudo mais do que a democracia, tal como ela ocorria no Estados Unidos, ou que pudesse vir a ocorrer na França. Como declara em carta a John Stuart Mill: 'Partindo de noções que me forneciam as sociedades americana e francesa, eu quis pintar os traços gerais das sociedades democráticas, das quais não existe ainda nenhum modelo completo.'<sup>9</sup>

No mesmo curso, Raymond Aron consigna que

Tocqueville é o sociólogo comparativista por excelência; procura identificar o que é importante confrontando espécies de sociedades pertencentes a um mesmo gênero ou a um mesmo tipo. (...). De modo geral, em *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville é sociólogo no estilo de Montesquieu e, diríamos mesmo, nos dois estilos que Montesquieu nos legou. A síntese dos diferentes aspectos de uma sociedade é feita em *L'Esprit de Lois* graças ao conceito de espírito de uma nação. Segundo Montesquieu, o primeiro objetivo da sociologia é apreender o conjunto de uma sociedade. Não há dúvida de que Tocqueville quer aprender na América o espírito de uma nação; para isso, emprega as diferentes categorias que Montesquieu distinguiu (...). Discrimina entre as causas históricas e as causas atuais, o meio geográfico e a tradição histórica, a ação das leis e dos costumes. O conjunto destes elementos se reagrupa

---

<sup>9</sup> QUIRINO, Célia Galvão. *Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade*. WEFORT, F.C. (org.). **Os Clássicos da Política**. 6. ed. vol. 2, São Paulo: Ática, 1996, p. 151-153.

para definir, na sua singularidade, uma sociedade única, a sociedade americana. (...). Tocqueville, porém, (...) visa um segundo objetivo da sociologia e pratica um outro método. Coloca um problema mais abstrato, num nível mais elevado de generalidade, o problema da democracia das sociedades modernas. Isto é: fixa o estudo de um tipo ideal, comparável ao tipo de regime político de Montesquieu (...). Partindo da noção abstrata de uma sociedade democrática, Toqueville pergunta qual a forma política de que esta sociedade democrática pode se revestir, por que ela se reveste aqui de uma forma e em outro lugar de outra. Em outras palavras, começa por definir um tipo ideal, o da sociedade democrática, e tenta, pelo método comparativo, identificar o efeito das várias causas, das mais gerais às mais particulares.<sup>10</sup>

Parece correto assinalar que do ponto de vista metodológico Tocqueville sedimenta duas perspectivas essenciais para a teoria social: o método comparativo e as construções tipológicas inscritas no campo do pensamento liberal. Essas perspectivas serão, juntamente com o positivismo de Augusto Comte; o funcionalismo de Émile Durkheim; e o materialismo histórico e dialético, de Karl Marx; as bases sobre as quais se erguerá a Sociologia e, em largos aspectos, o amplo conjunto das ciências humanas e sociais.

### 10.3. A democracia na América

Em 1827, com aproximadamente 22 anos, Tocqueville ingressa na magistratura francesa na qualidade de juiz-auditor, atuando no Tribunal de Versalhes. De família legitimista, entretanto, passa a ter problemas políticos após a Revolução de 1830, quando os orleanistas depõem os Bourbons. Visando a distanciar-se da França para evitar complicações indesejáveis, requer uma autorização para estudar *in loco* o sistema penitenciário dos Estados Unidos, no que é prontamente atendido pelo Ministério do Interior. As anotações e estudos dessa viagem são as bases sobre as quais constrói a *Democracia na América*, publicada em duas partes, em 1835 e 1840, respectivamente.

É inequívoco que ao desembarcar nos Estados Unidos, em maio de 1831, na companhia de Gustave de Beaumont, Tocqueville não busca apenas realizar um estudo sobre o sistema penitenciário. Seu real interesse é apreender o funcionamento da nascente democracia dos EUA. Inobstante, movido por genuína curiosidade intelectual, Tocqueville faz muito mais. Partindo da origem histórica dos *anglo-americanos*, ou seja, o povo dos Estados Unidos, tece amplo estudo sobre a própria democracia. Nesse estudo, as antigas colônias inglesas na Amé-

---

10 ARON, R. Op. Cit., p. 208-221.

rica do Norte e seus cidadãos são apenas o ponto de partida. O que investigou, de fato, foi a democracia em abstrato, independente de sua inserção histórica, se presente ou futura; independente de sua nacionalidade, se estadunidense ou francesa.

Essa visão fica clara já na introdução que faz à obra, onde afirma que:

Dentre as coisas novas que me atraíram a atenção durante a permanência nos Estados Unidos, nada me surpreendeu com mais força do que a igualdade geral de condição entre o povo. Prontamente percebi a influência prodigiosa que este fato fundamental exerce no curso inteiro da sociedade; dá uma direção à opinião pública e um teor particular às leis; leva a novas máximas as autoridades governantes e a hábitos peculiares os governados. Logo senti que a influência deste fato se estende muito além do caráter político e das leis do país, e que seu poder é tão grande sobre a sociedade civil quanto sobre o governo; cria opiniões, dá azo a novos sentimentos, funda costumes novos e modifica seja o que for que não produza. Quanto mais avancei no estudo da sociedade americana, mais percebi que esta igualdade de condição é o fato fundamental de que todos os outros parecem ser derivados, e o ponto central onde todas as minhas observações constantemente terminavam. Voltei então meu pensamento para nosso próprio hemisfério e pensei que lá discernia algo análogo ao espetáculo que o Novo Mundo me apresentava. Observei que a igualdade de condição, embora lá não tenha atingido o limite extremo que parece ter alcançado nos Estados Unidos, constantemente dele se aproxima; e que a democracia governadora das comunidades americanas parece estar subindo, rapidamente, ao poder na Europa. Por isso concebi a ideia do livro que agora está diante do leitor.<sup>11</sup>

Em outra passagem, cujo foco é o indivíduo, assim pronuncia-se Tocqueville:

Os homens que vivem nos tempos democráticos em que estamos entrando, têm naturalmente o gosto pela independência; são por natureza impacientes diante de regras, e sentem enfado pela permanência até mesmo da condição que eles próprios preferem. Têm apego ao poder, mas inclinam-se a desprezar e mesmo odiar os que o exercitam, e facilmente escapam ao seu alcance por sua própria mobilidade e insignificância. Estas propensões sempre se manifestarão, porque têm origem no alicerce da sociedade, que nenhuma mudança sofrerá: durante muito tempo elas evitarão o estabelecimento de qualquer despotismo,

---

11 TOCQUEVILLE, A. **Democracia na América**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1969, p. 33.

e fornecerão armas novas a cada geração que chegue, a qual lutará em prol da liberdade da espécie humana.<sup>12</sup>

Democracia! Essa palavra de tão larga utilização no pensamento de Tocqueville carece, no entanto, de autêntica precisão conceitual. Não há uma única passagem em *Democracia na América* onde o autor a defina claramente, embora seja certo que forneça ao leitor inúmeras passagens das quais resta evidente que democracia refere-se à igualização crescente das condições políticas e sociais entre os homens. É o que ocorre, por exemplo, no Capítulo III da Primeira Parte, publicada em 1835. Nesse Capítulo, Tocqueville afirma que

A característica notável da condição social dos anglo-americanos é a sua essencial democracia. (...). A condição social dos americanos é eminentemente democrática; era esse o seu caráter na fundação das colônias, e está mais fortemente acentuado hoje em dia (...). Na América, o elemento aristocrático sempre foi fraco desde a nascença; e se nos nossos dias não está realmente destruído, está, seja como for, tão incapacitado que mal lhe podemos atribuir qualquer grau de influência no curso dos negócios. O princípio democrático, pelo contrário, ganhou tanta força com o tempo, os eventos e a legislação, que se tornou não só predominante, mas todo-poderoso. Não há autoridade familiar ou corporativa, e é raro ver até a influência de caráter individual gozar de qualquer durabilidade. A América exhibe, portanto, em seu estado social, um fenômeno extraordinário. Lá se vêem os homens com a maior igualdade em ponto de fortuna e intelecto, ou, por outras palavras, mais iguais em sua força, do que em qualquer outro país do mundo, ou em qualquer idade da qual a história tenha preservado a lembrança.<sup>13</sup>

Conquanto para Tocqueville a democracia tenha tido nos EUA as condições mais férteis para o seu desenvolvimento, a forma pela qual a igualização das condições políticas e sociais se dá na América lhe é exclusiva e peculiar, de modo que cada povo ou nação deverá ter, em função das características que lhe são singulares, seu próprio processo democrático. Isso porque para Tocqueville a democracia é um fenômeno universal e irreversível, para o qual esse legítimo herdeiro de Montesquieu atribui caráter Providencial, divino. Como consignado pelo próprio autor,

O desenvolvimento gradual do princípio da igualdade é, portanto, um fato da Providência. Tem todas as características principais de tal fato; é universal, durável, escapa constantemente à interferência humana e

---

12 *Ibidem*, p. 360-361.

13 *Ibidem*, p. 60-66.

todos os eventos bem como todos os homens contribuem para o seu progresso. Seria, então, sensato imaginar que um movimento social cujas causas são tão remotas poderia ser detido pelos esforços de uma geração? Pode acreditar-se que a democracia, que derrubou o sistema feudal e baniu os reis, retrocederá diante dos negociantes e capitalistas? Parará agora, que se tornou tão forte, e seus adversários tão fracos? Para onde, então, estamos tendendo? Ninguém pode dizer, porque nos falham já os termos de comparação. As condições do homem são mais iguais, presentemente, nos países cristãos, do que o foram em qualquer época passada, ou em qualquer parte do mundo; por isso, a grandeza do que já foi feito não nos deixa prever o que falta conseguir. Na sua totalidade, o livro que aqui se oferece ao público foi escrito sob a impressão de uma espécie de terror religioso produzido no espírito do autor pela visão dessa revolução irresistível que avançou durante séculos, a despeito de todos os obstáculos, e que continua avançando no meio das ruínas que causou. Não é necessário que o próprio Deus fale para podermos descobrir os sinais indiscutíveis de sua vontade. É suficiente constatar o curso habitual da natureza e a tendência constante dos eventos. (...) Se o homem de nossos dias se convencesse, por observação atenta e reflexão sincera, de que o desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade social é ao mesmo tempo o passado e o futuro de sua história, esta descoberta, por si só, conferiria o caráter de decreto divino à mudança. Tentar deter a democracia seria, nesse caso, resistir à vontade de Deus (...).<sup>14</sup>

Como decorrência desse caráter universal e divino Tocqueville admite que a França – e todo o mundo cristão – está vivendo seu próprio processo democrático, motivo pelo qual é mais do que necessário conhecê-lo. Inevitável, o movimento democrático não pode ser obstacularizado e nem tampouco revertido. No entanto, os povos cristãos, metáfora das modernas sociedades ocidentais europeias, ainda possuem as rédeas de seu próprio destino, por isso:

o primeiro dever que se impõe aos que dirigem nossos negócios é educar a democracia; renovar, se possível, sua convicção religiosa; purificar sua moral; regular seus movimentos; substituir, gradativamente, sua inexperiência pelo conhecimento dos negócios, e seus instintos cegos pela familiaridade com seus verdadeiros interesses e fazê-la conformar-se com as ocorrências e com o homem da época. É necessária uma nova ciência política para um novo mundo.<sup>15</sup>

---

14 *Ibidem*, p. 36-37.

15 *Ibidem*, p. 37.



A apreensão do fenômeno democrático possui, portanto, um nítido caráter instrumental. Tocqueville tem claro que, tal como os americanos, mais cedo ou mais tarde a França chegará a uma condição democrática equânime. Deve, portanto, preparar-se para usufruir dessa condição da melhor forma possível. Ratificando essa assertiva, afirma que

Não foi, portanto, para satisfazer minha mera curiosidade que examinei e estudei a América; meu desejo foi encontrar ali instrução com a qual possamos lucrar. (...). Reconheci essa revolução como um fato já consumado, ou em vésperas de consumação, e selecionei a nação, entre as que já a sofreram, na qual seu desenvolvimento tem sido mais pacífico e mais completo, a fim de discernir suas consequências naturais e apurar, se possível, quais os meios de a tornar mais proveitosa à humanidade.<sup>16</sup>

Embora a democracia seja um fenômeno universal e, de certa forma, um devenir necessário para todos os povos, Tocqueville não lhe atribui um caráter valorativo; ético ou moral. Magistrado; recusa-se a julgar. Como ele mesmo afirma,

quem quer que imagine que pretendi escrever um panegírico estará estranhamente enganado e, ao ler este livro, perceberá que não foi esse o meu desígnio; tampouco é meu objetivo advogar qualquer forma de governo em particular, pois sou de opinião que a excelência absoluta raras vezes se encontra em qualquer sistema de leis. Nem mesmo pretendi julgar se a revolução social, que acredito seja irreversível, é vantajosa ou prejudicial à humanidade.<sup>17</sup>

A igualização crescente das condições sociais e políticas entre os homens não tem, portanto, um conteúdo ou uma forma preestabelecida, devendo ocorrer de maneira diferenciada em função das diversas características sociais, bem como das ações políticas envidadas pelo povo. Serão essas características e essas ações políticas, cidadãos, que irão determinar se a democracia será liberal, como nos Estados Unidos, ou tirânica, como vista na segunda fase da Revolução Francesa.<sup>18</sup>

Tendo por base sua história pessoal e a própria história da França a partir de 1789, Tocqueville está verdadeiramente preocupado com o fato de que a democracia possa descambar para a tirania. Essa preocupação essencial é o eixo de *Democracia...*, onde de modo nítido se coloca a seguinte questão: como evitar

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 44-45.

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> Para maiores explicações ver Sobuol, A. op. cit.

que o avanço irreversível da igualdade entre os homens não sacrifique a liberdade? Entretanto, antes de se ver como Tocqueville busca resolver a tensão entre liberdade e igualdade, importa demarcar os grandes riscos que, ao seu juízo, o processo democrático encerra. Tal como se depreende de *Democracia na América*, esses riscos são a tirania da maioria e o despotismo de Estado.

As reflexões do autor sobre a tirania da maioria concentram-se no Capítulo XV da Primeira Parte. Nele, Tocqueville afirma que “a própria essência do governo democrático consiste na soberania absoluta da maioria; pois nada há, nos Estados democráticos, que seja capaz de lhe resistir” (Tocqueville, 1969, p. 130). Sobre esse ponto, vale uma ressalva importante. É comum pensar que ao opor-se à tirania das massas Tocqueville recai na ode ao individualismo. Nada mais falso. Tocqueville critica o individualismo, caracterizando-o como um comportamento que “dispõe cada membro da comunidade a se separar da massa de seus semelhantes e a isolar-se com sua família e amigos, e assim, depois de ter formado seu pequeno círculo fechado, gostosamente abandona a sociedade geral, deixando que ela siga sua própria sorte” (Tocqueville, 1969, p. 223). Reconhecendo sua raiz democrática, afirma que

à medida que as condições sociais se tornam mais iguais, aumenta o número de pessoas (...) que não devem nada a homem algum e nada esperam de ninguém; habituam-se a pensar que estão sozinhas, que dependem de si próprias, e imaginam que têm o destino em suas próprias mãos. (...) Assim, a democracia (...) projeta-as de volta, para sempre, a si próprias e finalmente ameaça confiná-las à solidão de seu próprio ser (Tocqueville, 1969, p. 224-225).

Ao afastar o homem dos seus e monopolizá-lo em função de seus próprios interesses, o individualismo, filho dileto da democracia e da liberdade, é um dos vãos pelos quais o indivíduo perde o interesse pela coisa pública e franqueia espaços para a atuação tirânica das massas. Democrático em sua origem, o individualismo pode converter-se num atalho para a tirania.

Não menos contundentes são as preocupações de Tocqueville quanto ao despotismo de Estado, conquanto seja certo que esse termo não conste de sua obra.<sup>19</sup> No Capítulo VI do Livro IV da Segunda Parte, aquela publicada em 1840, Tocqueville pondera sobre o tema nos seguintes termos:

---

19. A razão mais plausível para que Tocqueville não tenha cunhado uma expressão própria para tamanho risco do processo democrático é, de alguma forma, fornecida pelo próprio autor na seguinte passagem: “Penso, portanto, que a espécie de opressão que ameaça as nações democráticas é diferente de tudo que jamais tenha existido no mundo: nossos contemporâneos não encontrarão em suas memórias nenhum protótipo a que possam compará-la. Procuro, em vão, uma expressão capaz de traduzir com exatidão a

Acredito que seja mais fácil estabelecer um governo absoluto e despótico no seio de um povo cujas condições da sociedade sejam iguais, do que em quaisquer outros; e penso que, se tal governo viesse alguma vez a ser estabelecido entre esse povo, ele não só oprimiria os homens, como eventualmente destituiria cada um de várias das mais altas qualidades do ser humano. O despotismo, portanto, parece-me ser especialmente para se temer nos tempos democráticos. (Tocqueville, 1969, p. 352).

Pontuados tais riscos, deve-se retornar ao tema proposto: como Tocqueville busca resolver a tensão entre igualdade e liberdade? Sua resposta tem como início uma ponderação. Diz o autor:

sustento ser máxima ímpia e detestável a que, politicamente falando, dê ao povo o direito de fazer seja o que for; e, no entanto, asseverei que toda autoridade tem origem na vontade da maioria. Estarei, então, entrando em contradição comigo mesmo? (Tocqueville, 1969, p. 133)

Não é o que o se crê. Para Tocqueville, pelo princípio majoritário a maioria ganha o direito de governar a sociedade, mas não de tiranizá-la. À moda dos juristas que antecedem à vaga positivista, que atingirá seu auge com o pensamento de Hans Kelsen, Tocqueville recusa-se a fundamentar o direito justo nas expressões ordinárias da legislação. Para ele,

Uma lei geral, que tem o nome de justiça, foi feita e sancionada, não apenas pela maioria deste ou daquele povo, mas pela maioria da espécie humana. Os direitos de todos os povos estão, portanto, confinados dentro dos limites do que é justo. A nação pode ser considerada o júri dotado de poderes para representar a sociedade, em geral, e para aplicar a justiça, que é a sua lei. Seria concebível pudesse tal júri, que representa a sociedade, ter mais poder que a própria sociedade? Quando me recuso a obedecer a uma lei injusta, não contesto o direito da maioria comandar, mas simplesmente apelo da soberania do povo à soberania da espécie humana. (...). Sou portanto de opinião que o poder social superior a todos os outros deve ser sempre colocado em algum lugar; mas julgo que a liberdade está em perigo quando esse poder não encontra obstáculos que possam retardar seu curso e lhe dar tempo para

---

ideia, em sua integridade, que formei da mesma; as velhas palavras despotismo e tirania não são apropriadas; a coisa é em si mesma nova, e já que não posso lhe dar um nome, vou tentar defini-la. Procurarei traçar as novas feições sob as quais o despotismo pode aparecer no mundo. A primeira coisa que impressiona a observação é a multidão inumerável de homens, todos iguais e semelhantes, esforçando-se incessantemente por conquistar prazeres desprezíveis e insignificantes. (...). Acima dessa corrida de homens ergue-se um imenso poder tutelar, que, sozinho, toma para si o encargo de garantir a satisfação de seus desejos e de prestar vigilância seu destino. Esse poder é absoluto, minucioso, regular, providente e brando” (Tocqueville, 1969, p. 348-349). A esse poder se ousa denominar *despotismo de Estado*.

moderar sua própria veemência. O poder ilimitado é, em si próprio, uma coisa má e perigosa. (...) Não existe na terra poder algum tão digno de honra em si próprio ou revestido de direitos tão sagrados que eu lhe pudesse reconhecer autoridade não controlada e toda-poderosa.<sup>20</sup>

É evidente que para Tocqueville o poder soberano da maioria – que com total justiça governa a vida social e comanda o Estado – não possui legitimidade para esmagar a liberdade, quer dos indivíduos quer dos grupos minoritários, ainda que o faça pelos canais convencionais do Direito e dos poderes públicos. Por isso, ao refletir sobre como evitar que nos desníveis da igualdade se alije a liberdade, Tocqueville vê claramente a solução: a ação política e a força das instituições.

Para Tocqueville, os Estados Unidos são o país que mais proveito retirou da ação política dos cidadãos, ação essa que encontra nas associações políticas seu canal privilegiado, conquanto não exclusivo, de atuação. Para o autor “o cidadão dos Estados Unidos aprende desde a infância a confiar em seus próprios esforços a fim de resistir aos males e dificuldades da vida; olha para a autoridade social com um olhar de desconfiança e ansiedade, e só reclama a sua assistência quando não conseguir passar sem ela”<sup>21</sup> E continua relatando que “se ocorrer um embaraço numa via pública e a circulação de veículos for sustada, os vizinhos formam-se imediatamente num corpo deliberativo; e essa assembleia extemporânea dá origem a um poder executivo, que remedeia o inconveniente antes de alguém ter pensado em recorrer a uma autoridade preexistente superior à das pessoas imediatamente interessadas.”<sup>22</sup> A passagem abaixo retrata com fidedignidade a visão de Tocqueville sobre a intensa ação política do povo americano:

Não é impossível conceber-se a surpreendente liberdade de que os americanos gozam, como também pode-se fazer uma ideia de sua extrema igualdade; mas a atividade política que permeia os Estados Unidos, precisa ser vista para ser compreendida. Mal se põe o pé no solo americano, já se fica abismado por uma espécie de tumulto; ouve-se por todos os lados um clamor confuso; e mil vozes exigem, simultaneamente, a satisfação de suas necessidades sociais. Tudo está em movimento à nossa volta; aqui, a quarta parte da população de uma cidade está reunida para decidir a construção de uma igreja; ali, está em curso a eleição de um representante; um pouco adiante, os delegados de um distrito estão pregando cartazes consultando a população sobre certos

---

20 *Ibidem*, p. 133-134.

21 *Ibidem*, p. 112.

22 *Idem*.

melhoramentos locais; noutro lugar os trabalhadores de uma aldeia abandonam seus arados para deliberar sobre o projeto de uma estrada ou de uma escola pública. Fazem-se reuniões com o propósito exclusivo de se declarar a desaprovação pela conduta do governo; enquanto noutras assembleias cidadãos saúdam as autoridades do dia como os pais de seu país. Formam-se sociedades que consideram a embriaguez a causa principal dos males do Estado, e solenemente se comprometem a dar exemplos de temperança. A grande agitação política dos corpos legislativos americanos, a única que atrai atenção de estrangeiros, é um mero episódio, ou uma espécie de continuação do movimento universal que tem origem nas classes mais baixas do povo, e se estende, sucessivamente, a todas as categorias da sociedade. É impossível despendar mais esforço na procura da felicidade. Os cuidados da política ocupam um lugar preeminente nas ocupações dos cidadãos dos Estados Unidos, e quase que o único prazer que os americanos conhecem é o de tomar parte no governo e discutir suas medidas.<sup>23</sup>

Essa ação política, verdadeiro bastião de resistência contra a tirania e o despotismo, se alimenta, dentre outros elementos, de elevado espírito público e da honesta veneração pelo ordenamento jurídico.

Sobre o espírito público, tradução completa daquilo que Montesquieu denominou “virtude cívica”, Tocqueville afirma que ele

resulta do conhecimento; é alimentado pelas leis; cresce pelo exercício dos direitos civis; e, no final, confunde-se com os interesses pessoais dos cidadãos. O homem compreende a influência que o bem-estar de seu país tem no seu próprio; tem consciência de que as leis lhe permitem contribuir para essa prosperidade e trabalha para promovê-la; primeiro porque ela o beneficia e, depois, porque ela é em parte trabalho seu.<sup>24</sup>

Esse sentimento, que atinge o homem na sua dimensão individual, também o caracteriza enquanto parte de uma coletividade, qualquer que seja sua inserção social. Assim, Tocqueville afirma que não só os ricos e privilegiados contribuem para a elevação desse espírito público, mas as próprias

camadas inferiores da população dos Estados Unidos compreendem a influência exercida pela prosperidade geral em seu próprio progresso social (...). Além disso, estão habituadas a considerar essa prosperidade como fruto de seus próprios esforços. O cidadão olha para a fortuna do bem público como sua própria fortuna, e trabalha para o bem do Esta-

---

23 *Ibidem*, p. 126-127.

24 *Ibidem*, p. 121.

do não meramente por um sentimento de orgulho ou dever, mas por aquilo a que me atrevo chamar cupidez.<sup>25</sup>

Quanto ao ordenamento jurídico, há uma frase que parece resumir toda admiração e importância acerca do papel do direito na sociedade americana: “depois da ideia geral de virtude, não conheço princípio mais elevado do que o do direito; ou antes, estas duas ideias unidas numa. A ideia do direito é, simplesmente, a da virtude introduzida no mundo político.”<sup>26</sup> Para Tocqueville “foi a ideia de direito que permitiu aos homens definirem a anarquia e a tirania; e que os ensinou a ser independentes sem arrogância, e a obedecer sem servilismo.”<sup>27</sup>

Durante os nove meses em que permaneceu nos Estados Unidos Tocqueville pôde identificar alguns dos principais elementos que fazem da América uma terra onde a condição democrática não elimina a liberdade. Conquanto seja questionável que sua observação lhe tenha facultado apreender em detalhes todos os múltiplos elementos sócio-históricos, geográficos, políticos e econômicos que articula – e essa é uma crítica frequente que sua obra recebe –, de modo sintético se podem destacar os seguintes elementos como aqueles que formam a situação accidental e particular em que se encontra a sociedade americana: uma terra virgem, sem países que lhe ameacem a integridade territorial e com fartos recursos naturais; hábitos e costumes uniformes, onde o papel da religião puritana antecipa, talvez de modo débil, a relação estudada por Weber entre a ética protestante e o espírito do capitalismo; e finalmente a força das instituições sociais, da qual participa a noção de virtude cívica. Uma parte expressiva do Livro I de *Democracia na América* investiga precisamente esse arquétipo sócio-histórico e institucional da sociedade americana. Neste construto se destacam temas como a condição democrática do povo americano e a feição popular da soberania nacional; o governo local e os efeitos da descentralização política; o poder judicial e suas influências na sociedade; as associações políticas, civis ou públicas; a liberdade de imprensa, dentre outros. Mas nenhum tema parece ter tanta relevância quanto a força das normas constitucionais, que edificam todo o sistema jurídico dos Estados Unidos. Com muita propriedade, Tocqueville consigna que

Ao examinar a divisão de poderes, estabelecida pela Constituição Federal, observando por um lado o quinhão de soberania reservado aos diversos Estados e, por outro, o quinhão de poder dado à União, faz-se evidente que os legisladores federais tinham noções muito claras e

---

25 *Ibidem*, p. 122.

26 *Ibidem*, p. 123.

27 *Idem*.

exatas a respeito da centralização do governo. (...) O sistema federal foi criado com a intenção de combinar as diferentes vantagens que resultam da magnitude e da pequenez das nações; e um relance nos Estados Unidos revela as vantagens que a nação derivou de sua adoção. (...) Objetivos e ideias tangíveis circulam por toda a União tão livremente como num país habitado por um só povo. Nada detém o espírito de empreendimento. O governo solicita a ajuda de todos que tenham talento ou conhecimento para o servir. Dentro das fronteiras da União, como dentro do coração de um grande império, prevalece uma paz profunda; no exterior situa-se entre as nações mais poderosas de terra; duas mil milhas de costas estão abertas ao comércio do mundo; e como tem a chave do Novo Mundo, sua bandeira é respeitada nos mares mais remotos. A União é feliz como um povo livre e pequeno; e gloriosa e forte como uma grande nação.<sup>28</sup>

A breve análise que se empreende sobre *Democracia na América* não pode ser concluída sem a menção a dois aspectos essenciais: sua força preditiva e o reconhecimento de que Tocqueville, tal como consignado por Aron, “não é nenhum admirador ingênuo da sociedade americana” (Aron, 1990, p. 221). Sobre estes dois temas incidirão os esforços a seguir.

*Democracia na América* e a *nova ciência política* proposta por Tocqueville costumam ser frequentemente incensadas pelos seus êxitos preditivos. Esta admiração é absolutamente legítima; todavia, não se pode esquecer que seu poder preditivo tem caráter estritamente metodológico, não premonitório. Como se disse, o método em Tocqueville conjuga duas práticas já enunciadas por Montesquieu: o comparativismo e a construção tipológica. Tendo como eixo o binômio liberdade – igualdade, Tocqueville contrasta práticas, usos e instituições sociais e políticas presentes privilegiadamente nos EUA e na França. Conjugando elementos históricos, geográficos, políticos, econômicos e sociais tenta desvendar as contradições do presente e, por vezes, realizar prognósticos para o futuro. Dois dos mais famosos prognósticos presentes em *Democracia na América* referem-se ao avanço dos EUA sobre o território mexicano e ao papel que seria desempenhado pelos EUA e pela Rússia nas décadas vindouras.

A respeito do avanço dos anglo-saxões sobre as antigas possessões espanholas, Tocqueville afirma que

O território ocupado ou possuído agora pelos Estados Unidos da América forma aproximadamente a vigésima parte da terra habitável. Mas por muito extensos que sejam estes limites não se deve supor que a

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 95-101.

raça anglo-americana ficará sempre dentro dos limites dos mesmos; na verdade, já foi muito além deles. (...) As terras do Novo Mundo pertencem ao primeiro ocupante; são a recompensa natural do pioneiro mais veloz. Até os países já povoados terão certas dificuldades para se garantirem contra estas invasões. Já aludi ao que está tendo lugar na província do Texas. Os habitantes dos Estados Unidos estão perpetuamente emigrando para o Texas, onde compram terras; e embora se conformem com as leis do país, estão gradualmente fundando o império de sua própria língua e de suas próprias maneiras. A província do Texas faz ainda parte dos domínios mexicanos, mas logo não conterà mexicanos; (...). (Tocqueville, 1969, p. 160-161).

Já sobre o papel que os EUA e Rússia irão desempenhar no decurso da história, não há dúvidas de que a força analítica de Tocqueville encontrou, nos fatos, uma base inquestionável de legitimação. Diz o autor:

Em nossa época há duas grandes nações no mundo que começaram em pontos diferentes mas parecem tender para o mesmo fim. Faço alusão aos russos e americanos. Ambas cresceram despercebidas; e enquanto a atenção da espécie humana se dirigia para outras partes, elas subitamente se colocavam na primeira fila entre as nações, e o mundo descobriu sua existência e sua grandeza quase ao mesmo tempo. Todas as outras nações parecem ter quase atingido seus limites naturais, e apenas têm de manter seu poder; mas estas estão, ainda no ato de crescimento. Todas as outras pararam ou continuam avançando com extrema dificuldade; só estas prosseguem com facilidade e celeridade ao longo de um caminho ao qual não se pode perceber nenhum limite. Os americanos lutam contra os obstáculos que a natureza lhes opõe; os adversários e dos russos são homens. Os primeiros combatem a imensidão e a vida selvagem; os últimos, a civilização com todas as suas armas. As conquistas dos americanos são, portanto, feitas com o arado; as dos russos, com a espada. O anglo-americano confia no interesse pessoal para conseguir seus fins, e dá livre expansão à força e ao senso comum espontâneos do povo; os russos centralizam toda a autoridade da sociedade num só braço. O instrumento principal dos primeiros é a liberdade; dos últimos, a servidão. Seus pontos de partida são diferentes, e seus cursos não são os mesmos; no entanto, cada um deles parece marcado pela vontade dos Céus para controlar os destinos da metade do globo (Tocqueville, 1969, p. 164-165).

No que se refere à admiração de Tocqueville pela democracia, e em especial pela democracia americana, há ponderações importantes que não podem



ser negligenciadas. Tocqueville considera que a democracia é um fato histórico universal e irreversível. Dado posto, seu primeiro propósito é investigá-la, a fim de conhecê-la tão profundamente quanto possível. Esse propósito, essencial aos homens dedicados à vida intelectual, encontra-se expresso com clareza solar já na introdução que faz à obra. Diz o autor: “confesso que na América vi mais do que a América; ali busquei a imagem da própria democracia, com suas inclinações, seu caráter, seus preconceitos e suas paixões, a fim de saber o que devemos reear ou esperar de seu progresso” (Tocqueville, 1969, p. 45). Ao estudar a América, Tocqueville não busca a infância da Europa, mas, antes, o seu futuro.

#### 10.4. Da colonização na Argélia

Antes de adentrar especificamente na análise do texto importa firmar que *Da colonização na Argélia* não é um livro, mas, antes, uma coletânea que reúne três escritos produzidos entre 1837 e 1847,<sup>29</sup> fase intermediária às grandes obras do autor: *Democracia na América*, já analisada, e *O Antigo Regime e a Revolução*, que será vista adiante. Nessa coletânea se encontra aquele que talvez seja o elemento mais controvertido de seu pensamento: a defesa da colonização francesa na Argélia. Mas a controvérsia não é o único e talvez não seja mesmo o elemento mais importante da obra ora em destaque. Uma visão, ainda que breve, sobre os textos argelianos de Tocqueville parece importante na medida em que permite a confrontação entre os elementos gerais da sua teoria sobre a inevitabilidade da igualização das condições sociais em face da liberdade e a análise de um caso concreto, que lhe sirva como teste.

Parece inequívoco que, a despeito de sua origem aristocrática, Tocqueville se identifica com os princípios fundamentais da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. Em *O Antigo Regime e a Revolução*, ao reconhecer que a igualização das condições sociais e políticas entre os homens é um fenômeno irreversível, de nítido caráter Providencial, e admitir que a decomposição da velha ordem nobiliar não poderia resultar em outra realidade que não a Revolução, Tocqueville irá perfilar-se ao lado daqueles que, com maior ou menor entusiasmo, nutrem sincera admiração pelo grande feito dos franceses. Inobstante, há de se reconhecer que a conquista colonial, na Argélia ou alhures, é absolutamente contrária a esses princípios, sendo, pois, ao mesmo tempo, antítese da Revolução e da liberdade. Como então justificar as possessões francesas no norte da África? Que princípios ou valores podem legitimar a dominação colonial? O amor pela liberdade propugnado por Tocqueville tombaria tão facilmente dian-

---

29. As três obras citadas são: *Lettre sur l'Algérie* (1837); *Travail sur l'Algérie* (1841) e *Rapport sur l'Algérie* (1847).

te das vantagens advindas da colonização? Não seria, portanto, autêntica a idolatria do autor pela liberdade?

Antes de responder a essas interrogações, há que se assinalar que Tocqueville rejeita frontalmente a escravidão sobre a qual a dominação colonial se baseia. Esta rejeição pode ser verificada em diferentes momentos, dentre os quais a passagem em que afirma que “em todo Oriente esta odiosa instituição perdeu uma parte de seus rigores. Mais por ter se tornado mais doce, nem assim tornou-se menos contrária a todos os direitos naturais da humanidade.”<sup>30</sup> Embora argumente, em consonância com o período histórico no qual vive, que a abolição da escravatura pressuponha a necessidade de indenizar os antigos proprietários de escravos nas colônias africanas, é certo que Tocqueville rejeita a escravidão e a humilhante condição que impõe aos escravos.

Mas é certo que essa reflexão, conquanto “louvável” para a biografia do autor, ainda não explica como Tocqueville justifica a colonização francesa na Argélia. O primeiro auxílio nessa direção diz respeito à sua convicção de que a dominação colonial cumpre uma função civilizadora, função esta que hoje é negativamente avaliada como etnocêntrica e discriminatória na medida em que nega ao outro a humanidade inscrita em você mesmo. No entanto, Tocqueville crê, ou ao menos postula, que o domínio colonial na Argélia pode concorrer para o aprimoramento político e sociocultural dos povos autóctones, contribuindo, por vias transversas, para a afirmação próxima futura de melhores condições de existência.

É um primeiro argumento. Mas as razões mais substanciais que levam Tocqueville a apoiar o domínio colonial na Argélia obedecem a uma lógica de Estado; sendo certo que o período no qual ele produz *A Colonização...* coincide com aquele em que exerce suas mais elevadas funções públicas, salvo o cargo ministro de Estado. Talvez por isso seu apoio à colonização da Argélia possua caráter essencialmente político e social. Tocqueville deixa claro que o primeiro motivo a justificar seu apoio ao domínio da Argélia é a grandeza da França, do seu povo e, quiçá, de sua Revolução. Diz Tocqueville: “não creio que a França pudesse sequer sonhar em libertar a Argélia. O abandono da região seria visto, aos olhos do mundo, como sinal de sua decadência.”<sup>31</sup> E continua, argumentando que “se a França recuar de uma empreitada ou tal empreitada não for levada à cabo em função das dificuldades naturais da região ou em face da oposição das

---

30 TOCQUEVILLE, A. *De la Colonie em Algérie*. Bruxelas: Editons Complexe, 1988, p. 179. *Livre Tradução*.

31 TOCQUEVILLE, A. *De la Colonie em Algérie*. Bruxelas: Editons Complexe, 1988, p. 57. *Livre Tradução*.

pequenas tribos bárbaras que a habitam, ela parecerá, aos olhos do mundo, dobrar-se à própria impotência e sucumbir ao defeito de seu coração. Todos crêem que um país que se retira passivamente de seus próprios antigos domínios proclama que os bons tempos de sua história são passados. E abre-se visivelmente o período de seu declínio.”<sup>32</sup> E, adiante, conclui, ponderando que a libertação da região, além de contrariar os mais altos interesses do Estado e da sociedade francesa, seria absolutamente inútil para a própria Argélia: “Isso é incontestável. (...) Se essas possessões territoriais fugirem de nossas mãos, elas passarão a ser de algum outro povo na Europa.”<sup>33</sup>

Central em sua argumentação, essa lógica de Estado não é, todavia, exclusiva. A ela se juntam outros elementos, dos quais o mais importante é o econômico. Tocqueville faz esse destaque em duas partes. Na primeira, releva a centralidade do porto de Mers-el-Kébir para o comércio marítimo e, na segunda, a posição geoestratégica da própria Argélia, tanto em nível comercial quanto em nível militar. A conexão entre os planos político-social e econômico, uma constante na perspectiva metodológica do autor, permite identificar um liame entre o texto em tela e o conjunto dos seus escritos. No entanto, mesmo com essas considerações, é fato que a defesa da colonização da Argélia destoa do conjunto da obra de Tocqueville.

É bem verdade que premido por seu amor pela liberdade Tocqueville rejeita frontalmente a escravidão sobre a qual a dominação colonial se baseia. Essa rejeição pode ser verificada em diferentes momentos de *Da colonização na Argélia*, dentre os quais a passagem em que afirma que “em todo Oriente esta odiosa instituição perdeu uma parte de seus rigores. Mas por ter se tornado mais doce, nem assim tornou-se menos contrária a todos os direitos naturais da humanidade” (Tocqueville, 1988, p. 179, livre tradução). Mas mesmo sob tais escusas é fato que o eixo de *Da colonização na Argélia* afasta-se da postura social e política que Tocqueville protagonizou em *Democracia na América* e voltará a fazê-lo em *O Antigo Regime e a Revolução*. Igualmente, alguns argumentos, como a necessidade de indenizar os antigos proprietários no caso da abolição da escravatura nas colônias africanas, podem ser plenamente coerentes com a época do autor, mas soam dissonantes com a herança que seu pensamento deixa para a posteridade. De todo modo, além da afirmação metodológica e da percepção de que elementos como território e afirmação econômica e militar são importantes para a grandeza de uma nação (itens claramente percebidos por Tocqueville em *Democracia na América*, mormente quando trata da expansão americana para

32 *Ibidem*, p. 60-61. *Livre Tradução*.

33 *Ibidem*, p. 60-61. *Livre Tradução*.

o Oeste), há pelo menos uma outra grande identidade que, se não importante para a compreensão do seu pensamento, é pelo menos curiosa para aqueles que se aproximam pela primeira vez de sua obra: seu alto poder preditivo. Tal como procede em *Democracia na América*, Tocqueville produz aqui pelo menos uma grande previsão cuja realização histórica reproduz fielmente suas palavras:

A comissão está convencida de que de nossa maneira de tratar os indígenas (africanos) depende o futuro de nossa dominação na África. (...) Ela crê que um bom governo pode concorrer para a pacificação do país e diminuir notavelmente nosso contingente militar. Que, em caso contrário (a colonização) há de se tornar uma questão de vida ou morte entre duas raças. A Argélia deveria, cedo ou tarde, creiam, tornar-se um campo fechado, uma arena murada, ou os dois povos deverão combater sem tréguas, e onde um deles deverá morrer. Deus afaste de nós, senhores, um tal destino. (Tocqueville, 1988, p. 178-179, livre tradução)

Pode-se afirmar, em síntese, que *Da colonização na Argélia* é uma obra onde o homem de Estado suplanta o intelectual. Conquanto haja elementos de coerência com seus grandes escritos, em especial *Democracia na América*, a única já concluída até então, parece claro que a defesa da liberdade e dos direitos individuais é incompatível com a razão de Estado que motiva sua defesa do domínio colonial sobre a Argélia; que em muitos casos parece ser tomada como um ente abstrato e não como uma região concreta, historicamente contextualizada e habitada por povos culturalmente relevantes para a própria trajetória civilizacional do Ocidente. Por outro lado, enquanto campo de testes para as linhas gerais de seu pensamento, *Da colonização na Argélia* talvez seja um empreendimento de êxito relativo, quando não questionável, na medida em que a relação democracia – liberdade é negligenciada em favor de uma reflexão contextual, onde os interesses do Estado francês são o eixo fundamental. Assim, *Da colonização na Argélia* é antes de tudo uma obra com propósitos políticos, não uma obra sobre política...

Mas há um aspecto a destacar, que talvez permita uma melhor compreensão da obra em tela. Em sua essência, tal como Montesquieu, Tocqueville é um pensador liberal. E o liberalismo visa a garantir o livre desenvolvimento das capacidades individuais. A visão colonialista de Tocqueville parece, pois, um prolongamento de seu liberalismo, na medida em que busca legitimar a ação colonizadora da França. Nesse sentido, a única crítica que o autor receia, em face da defesa que procede, é a comprovação de que a colonização seria contrária aos interesses da França. Pode-se ver, portanto, que se não é plenamente coerente com seu pensamento, em *Da colonização na Argélia* Tocqueville é ao menos coerente consigo mesmo.

### 10.5. O Antigo Regime e a Revolução

A vaga revolucionária que varre a Europa entre os anos de 1830 e 1850 tem sua máxima expressão na França em 1848, por ocasião das Jornadas de Junho.<sup>34</sup> Dentre as muitas vítimas desse movimento radical encontra-se Tocqueville, demitido do ministério dos Assuntos Estrangeiros, em outubro de 1849, apenas nove meses após assumir sua mais relevante e breve função pública. Sua vida de homem de Estado, chegada ao fim, não lhe custara mais do que duas décadas. Mas o revés do homem público serve, uma vez mais, ao intelectual. Liberto das atribulações da administração e da política, Tocqueville submerge em um mar de livros e documentos. Ao voltar à tona, traz consigo o segundo grande trabalho de sua vida, aquele que, ao lado de *Democracia na América*, é responsável por seu lugar cativo no *pantheon* dos grandes pensadores políticos: *O Antigo Regime e a Revolução*. Essa obra, meticulosamente concebida ao longo de cinco anos, surge para o mundo em 1856; exatos 20 anos após a publicação de *Estado social e político da França antes e depois de 1789*, onde, pela primeira vez, de modo sistemático, Tocqueville reflete sobre a Revolução Francesa.

Voltar ao tema da Grande Revolução em meados do século XIX pode parecer que *O Antigo Regime e a Revolução* é uma obra de caráter histórico. Pobre conclusão! O próprio Tocqueville no prefácio à primeira edição deixa isso bem

---

34. As *Jornadas de Junho* representaram o ápice da vaga revolucionária que, tendo varrido a Europa, teve na França seu momento maior. Após a vitória do grupo político ao qual Tocqueville pertencia (ao qual), em *O 18 Brumário...* Marx denomina “partido da ordem”, ou seja, orleanistas e legitimistas, apoiados por diversos segmentos de burguesia nacional; e das eleições para a Assembleia Constituinte, nascia oficialmente a II República francesa. Essa República, no entanto, que nas palavras de Maurice Agulhon “mostrava-se crescentemente hostil ao socialismo e mais tarde se tornaria abertamente conservadora e até reacionária.” (1848, *o aprendizado da República*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 17), não fará cessar os vícios que originaram os levantes de fevereiro. A partir de 15 de maio, data da invasão da Constituinte, liderada por Blanqui, a opinião pública começa a trilhar outros caminhos, alterando profundamente, no início de junho, o caráter conciliador que a caracterizara desde fevereiro. A situação tornou-se insustentável quando a Comissão Executiva que exercia o governo promulgou um decreto extinguindo as oficinas nacionais. Já no dia seguinte teve início a grande agitação operária que culminou, na madrugada do dia 23, numa grande concentração na praça da Bastilha. Começara a revolta operária que entrou para a história com o nome de *Jornadas de Junho*. Em seus três dias o derramamento de sangue foi intenso. O triunfo do governo burguês, capitaneado por Luís Filipe, acarretou a morte de 800 civis nos combates de rua. Para reafirmar seu poder, após a restauração da ordem 11 mil cidadãos foram condenados à morte por fuzilamento e, dos 25 mil insurretos detidos, 3.500 foram desterrados. As Jornadas de Junho não foram vistas como uma revolução de caráter socialista, como será, em 1871, a *Comuna de Paris*, ou mera desobediência à ordem constituída. Para a burguesia e para os partidários da ordem, entre eles Tocqueville, representou os riscos que o governo democrático trazia em seu interior. Daí a palavra de ordem que, ecoando nos salões e no Parlamento, diziam: “Que se calem os pobres!”. O sonho de um Estado democrático e libertário, que acolhesse os interesses da classe trabalhadora, chegara, ao fim, naquele momento.

claro ao afirmar que “o livro que publico agora não é uma história da Revolução, história que foi feita com demasiado brilho para que eu chegue a sonhar em refazê-la; trata-se de um estudo sobre a revolução” (Tocqueville, 1989, p. 42) Qual seria, pois, o caráter desse estudo? Seria um trabalho de cunho jurídico ou uma obra essencialmente filosófica? Não. Trata-se antes de tudo de um estudo sociológico, de caráter e método análogos aos que foram desenvolvidos em *Democracia na América*. Tal como consignado por Tocqueville,

a finalidade da obra (...) é fazer compreender por que esta grande revolução que se preparava ao mesmo tempo em quase todo o continente explodiu em nosso país mais cedo que alhures, por que saiu como de si própria da sociedade que ia destruir e como a monarquia pôde cair de uma maneira tão completa e tão repentina. (Tocqueville, 1989, p. 45).

O que *O Antigo Regime e a Revolução* possui de história, e é inequívoco que possui, nada tem a ver com as predileções de Tocqueville pelo passado aristocrático e nobiliar da França, e muito menos por um eventual apreço pela obra dos grandes historiadores da Revolução Francesa, como Michelet,<sup>35</sup> Thiers<sup>36</sup> ou mesmo Guizot.<sup>37</sup> O que Tocqueville busca em seu estudo sobre a Revolução de 1789 é apreender o sentido da França de seus dias. Ocupa-se, pois, com o presente, não com o passado.

Em nível estrutural *O Antigo Regime e a Revolução* é dividido em três partes. A primeira delas, o tomo I, delimita o significado histórico da Revolução. Esse significado se apresenta por inteiro nas palavras de Tocqueville quando afirma que

a Revolução Francesa é uma revolução política que operou à maneira de uma revolução religiosa e tomou alguns de seus aspectos. Vejam quais os traços particulares e característicos que completam a semelhança: não somente expande-se para longe, mas, também lá, penetra através da pregação e da propaganda. Uma revolução política inspirando o proselitismo! Uma revolução política que se prega com o mesmo ardor e a mesma paixão aos estrangeiros quanto em casa!. (Tocqueville, 1989, p. 59)

E continua, afirmando que

a Revolução Francesa agiu em relação a este mundo exatamente como as revoluções religiosas operam em relação ao outro. Tem considerado o cidadão de uma maneira abstrata, fora de qualquer sociedade particular, da mesma maneira como as religiões consideram o homem em geral, independente do país e da época. Não pesquisou tão somente qual era

35. Michelet, Jules. *Historia da Revolução Francesa: da queda da Bastilha à festa de Federação*. São Paulo: Cia. das Letras; Circulo do Livro, 1989.

36. Thiers, Adolphe. *Histoire de la Revolution francaise*. <http://www.dominiopublico.gov.br>.

37. Guizot, François. *Historia de la Civilización em Europa*. Madri: Alianza Editorial, 1990.

o direito particular do cidadão francês mas também quais os deveres e direitos gerais do homem em matéria política. (Tocqueville, 1989, p. 60)

A apreensão do significado histórico da Revolução, todavia, não esclarece por que ela ocorre na França antes que em qualquer outra nação do Velho Mundo, ou por que só na França apresenta características que em outros lugares só foram observadas em caráter parcial e/ou com menor intensidade. Decifrar esse enigma é a tarefa que Tocqueville se propõe nas duas partes que se seguem. Para tal, no tomo II, investiga as causas ancestrais da Revolução. Já no tomo III, o derradeiro, analisa o que denomina causas recentes ou imediatas da Revolução.

A segunda parte de *O Antigo Regime e a Revolução* principia com um raciocínio surpreendente. Tocqueville afirma

que a Revolução, cujo objetivo real era abolir, por toda parte, as instituições da Idade Média, não explodiu nos países onde estas instituições, mais bem conservadas, faziam sentir ao povo com mais força seu rigor e sua opressão, mas, ao contrário, naqueles onde menos se fazia sentir foi que seu jugo pareceu mais insuportável; lá, onde era na realidade o menos pesado. (Tocqueville, 1989, p. 71)

Para corroborar tão surpreendente assertiva Tocqueville fornece dados que ainda hoje intrigam aqueles que se iniciam no estudo das condições sociais e políticas da França pré-revolucionária. Segundo o autor, ao passo que nos Estados Germânicos a servidão encontrava-se com plena força e o povo continuava legalmente preso à terra como na Idade Média; enquanto nesses Estados a corveia senhorial representava até três dias semanais do trabalho rural; enquanto o camponês tinha seu trabalho diretamente controlado pelo senhor, não sendo capaz, portanto, de alienar ou hipotecar seu campo; enquanto na maioria desses Estados nem mesmo o direito sucessório era garantido

havia muito tempo que nada semelhante existia na França: o camponês ia e vinha onde queria, comprava, vendia, negociava como o queria. Os últimos vestígios da servidão só se notavam numa ou duas províncias do Leste que eram províncias conquistadas; (...) Na França (...) o camponês não tinha tão somente deixado de ser servo, tornara-se proprietário rural. (Tocqueville, 1989, p. 71)

Por isso, dirá Tocqueville, é precisamente nesse cenário em que a desigualdade das condições políticas e sociais era menor do que na maioria dos países europeus; onde o camponês, em larga medida proprietário, escapara por completo ao domínio político da nobreza, é precisamente aí que os resquícios da velha ordem são mais insuportáveis. E o eram na França de modo tanto ou quanto mais intenso quando se recorda que em sua maioria os direitos feudais restantes tinham natureza essencialmente pecuniária. Tal como consignado por Tocqueville,

Quando a nobreza possui não somente privilégios, mas também poderes, quando governa e administra, seus direitos particulares podem ser ao mesmo tempo maiores e menos visíveis. Nos tempos feudais considerava-se a nobreza mais ou menos como consideramos hoje o governo: aguentavam os encargos que impunha tendo em vista as garantias que dava. Os nobres tinham privilégios constrangedores, possuíam direitos onerosos, mas garantiam a ordem pública, faziam a justiça, mandavam executar as leis, socorriam o fraco, dirigiam os negócios comuns. À medida que a nobreza deixa de fazer essas coisas, o peso de seus privilégios torna-se maior e sua existência acaba incompreensível. (...) Peço-lhes imaginarem o camponês francês do século dezoito ou, melhor, aquele que conhecem, pois sempre permanece o mesmo: mudou sua condição mas não seu estado de espírito. Vejam-no tal como os documentos que citei o descrevem, tão apaixonado pela terra que gasta todas as suas economias para comprá-la e a compra a qualquer preço. Para adquiri-la, precisa primeiro pagar um direito não ao governo mas a outros proprietários da vizinhança que lhe são tão estrangeiros quanto a administração dos negócios públicos e são quase tão impotentes quanto ele. Finalmente a possui: nela sepulta “seu coração ao mesmo tempo que suas sementes”. Este pedacinho do solo que lhe pertence neste vasto universo enche-o de orgulho e de independência. Surgem entretanto os mesmos vizinhos que o arrancam ao seu campo obrigando-o a ir trabalhar alhures sem salário. Se quiser defender suas sementes contra a caça, fica impedido de fazê-lo pelos mesmos homens e os mesmos esperam-no na travessia do rio para exigir um direito de pedágio. Encontra-os novamente no mercado onde vendem-lhe o direito de vender seus próprios gêneros alimentícios e quando, de volta a casa, quer empregar para seu uso a sobra de seu trigo – este trigo que cresceu sob os seus olhos e pelas suas mãos – só pode fazê-lo após ter mandado moê-lo no moinho e cozê-lo no forno destes mesmos homens. Uma parte da renda de sua pequena posse é destinada a dar rendas para eles e estas rendas são imprescindíveis e irrogáveis. Qualquer coisa que faça sempre encontra no seu caminho estes vizinhos inômodos que perturbam sua alegria, dificultam seu trabalho, comem seus produtos; e quando termina com eles, outros, vestidos de preto, apresentam-se e tiram-lhe a maior parte de sua colheita. Imaginem a condição, as necessidades, o caráter, as paixões deste homem e calculem, se o conseguirem, o amontoado de ódio e inveja que se juntou em seu coração. O feudalismo continuou sendo a maior de todas as nossas instituições civis quando deixou de ser uma instituição política. Assim reduzida, provocava ainda muito mais ódio e esta verdade permite-nos dizer que



ao destruir uma parte das instituições da Idade Média tornara-se cem vezes mais odioso o que delas sobrava. (Tocqueville, 1989, p. 75-76)

Mas o enfraquecimento dos laços feudais, ou ao menos seu esfacelamento social e político, não é o único motivo pelo qual a França restava transformada e que fizera com que a Revolução tivesse sido não apenas inevitável, mas, fundamentalmente, ardorosa e avassaladora. Para além das transformações na estrutura fundiária, Tocqueville põe ênfase na centralização burocrática e administrativa, ou seja, num conjunto de transformações operadas em nível do Estado. Diz o autor que

outroza (...) ouvi um orador falar na centralização administrativa, “esta bela conquista da Revolução que a Europa nos inveja”. Admito que a centralização é uma bela coisa, consinto que a Europa nos inveje, mas sustento que não é uma conquista da Revolução. É, ao contrário, uma conquista do antigo regime, aliás, a única parte da constituição política do antigo regime que sobreviveu à Revolução porque era a única que podia encaixar-se no novo estado social criado por esta revolução. (Tocqueville, 1989, p. 77)

Mais adiante, Tocqueville sedimenta seu raciocínio:

Recapitulemos agora o que dissemos nos três capítulos anteriores: um corpo único colocado no centro do reino que regulamenta a administração no país todo; um mesmo ministro dirigindo a quase totalidade dos negócios interiores; em cada província, um só agente que cuida de toda a rotina; nenhum corpo administrativo secundário ou corpos podendo agir sem autorização prévia; tribunais de exceção julgando os negócios ao interesse da administração e dando cobertura a todos os seus agentes. O que significa tudo isto a não ser a centralização que conhecemos? Suas formas são menos nítidas que hoje, suas diligências são menos reguladas, sua existência é mais perturbada, mas é o mesmo ser. Não foi necessário acrescentar-lhe ou tirar-lhe nada essencial, bastou derrubar tudo que a envolvia para que surgisse tal qual a vemos. (...) Como foi possível criar estas instituições tão novas na França, no meio dos destroços da sociedade feudal? Não foi tanto obra de força e de plenos poderes quanto uma obra de paciência, habilidade e tempo. Quando a Revolução surgiu ainda não tinham destruído quase nada do velho edifício administrativo da França; tinham, por assim dizer, construído outro sobre seus alicerces. Nada indica que para realizar este trabalho difícil o governo do antigo regime tenha seguido um plano profundamente estudado de antemão: contentou-se em seguir o instinto que leva qualquer governo a querer dirigir sozinho seus negócios e que sempre

permanece o mesmo qualquer que seja a diversidade de seus agentes. Deixara aos antigos poderes (aos nobres e aos aristocratas) seus nomes antigos e as honrarias que os acompanhavam, mas solapou pouco a pouco sua autoridade. Não os expulsou, mas tirou-lhes lentamente suas atribuições. Tirava proveito de seus vícios que jamais tentou corrigir, pois só estava interessado em substituí-los quase todos por um agente único, o intendente, cujo próprio nome era desconhecido quando nasceram. (...) A centralização administrativa (...). Os primeiros esforços da Revolução tinham destruído esta grande instituição da monarquia: foi restaurada em 1800. Não foram, como disseram tantas vezes, os princípios administrativos de 1789 que triunfaram nessa época e depois, mas, ao contrário, os princípios do antigo regime que voltaram todos a imperar e lá ficaram. Se me perguntarem como esta porção do antigo regime assim pôde ser transferida inteiriça na nova sociedade e nela se incorporar, responderei que a centralização não pereceu com a Revolução porque era o próprio começo e o próprio sinal desta Revolução, e acrescentarei que quando um povo destrói em seu seio a aristocracia corre em direção à centralização como atrás de si mesmo. Então é mais fácil jogá-lo neste declive que freá-lo. Em seu seio, todos os poderes tendem naturalmente à unidade e é preciso muita arte para separá-los. A revolução democrática que destruiu tantas instituições do antigo regime tinha, portanto, que consolidar esta unidade, e a centralização encontrava com tanta naturalidade seu lugar na sociedade formada pela Revolução que é fácil entender por que a consideram obra sua. (Tocqueville, 1989, p. 93-94)

O trecho acima torna evidente a explicação Tocquevilleana sobre a revolução. A sociedade francesa do século XVIII tornara-se demasiadamente democrática e igualitária para o que conservava de aristocrática e nobiliar; ao mesmo tempo que permanecia excessivamente aristocrática e nobiliar para o que já se tornara democrática e igualitária. Essa tensão, essencialmente dialética, evidencia o quanto a Grande Revolução é fruto de uma dicotomia intensa que não permite equação. Não sendo possível desfazer o longo trajeto já percorrido, restou à sociedade completar sua obra. Esse raciocínio é importante para que se perceba a originalidade da interpretação Tocquevilleana sobre a Revolução Francesa. Ao passo em que todas as grandes interpretações da época, com exceção talvez de Guizot, afirmam que a Revolução mudou a França, Tocqueville percebe que ela só foi possível porque a França já havia mudado. Ou seja, enquanto se buscava compreender as novas realidades pelos câmbios ocorridos pela vaga revolucionária, Tocqueville procurava identificar as mudanças que, ocorridas no passado,

tornaram possível a Revolução. É, portanto, para os elementos de continuidade e não para os de ruptura que Tocqueville se volta.

No entanto, as condições pelas quais a Revolução era iminente, presentes no tomo II, não são suficientes para explicar que eventos a precipitaram ou, de outra forma, determinaram sua eclosão. Essas respostas são precisamente o que se denominou, anteriormente, as causas recentes da Revolução. A terceira parte de *O Antigo Regime e a Revolução* é onde essas causas são abordadas. Tocqueville divide-as em três: as causas intelectuais, as religiosas e as econômicas.

Ao abordar as causas intelectuais, Tocqueville afirma que

A França era, de há muito, entre todas as nações da Europa a mais literária. Contudo, seus homens de letras nunca tinham demonstrado o espírito que revelaram em meados do século XVIII, nem ocupado o lugar que então galgaram. (...) Todavia, não permaneciam como a maioria de seus iguais na Alemanha completamente alheios à política e entrincheirados no domínio da filosofia pura e das belas-letas. Cuidavam sem cessar de assuntos relativos ao governo e esta era, na verdade, sua ocupação própria. Eram ouvidos discorrendo todos os dias sobre a origem das sociedades e suas formas primitivas, sobre os direitos primordiais dos cidadãos e das autoridades, sobre as relações naturais e artificiais dos homens, sobre os erros e a legitimidade dos costumes e sobre os próprios princípios das leis. Penetrando deste modo até as bases da constituição de seu tempo, examinavam com curiosidade sua estrutura e criticavam o plano geral. (...) Esta espécie de política abstrata e literária espalhava-se em doses desiguais em todas as obras da época, sem exceção, desde o tratado sisudo até a canção. Quanto aos sistemas políticos destes escritores, tanto variavam que não seria possível tentar conciliá-los e transformá-los numa teoria única de governo. (Tocqueville, 1989, p. 143)

Esta ressalva é antes uma constatação do que uma crítica. Visa a identificar suas consequências e não julgar o seu caráter. Nesse propósito, Tocqueville afirma que

Não foi por acaso que os filósofos do século XVIII conceberam noções tão opostas àquelas que ainda serviam de base à sociedade de seu tempo: essas ideias foram-lhes naturalmente sugeridas pela própria contemplação dessa sociedade que tinham sob os olhos. O espetáculo de tantos privilégios abusivos e ridículos, dos quais sentiam sempre mais o peso e percebiam sempre menos as causas, empurrava ou, melhor, precipitava simultaneamente o espírito de cada um para a ideia da igualdade natural das condições. (...) A própria condição destes escrito-

res preparava-os para apreciar teorias gerais e abstratas em matéria de governo e nelas confiar cegamente. No afastamento quase infinito da prática em que viviam, nenhuma experiência moderava suas paixões instintivas; nada lhes anunciava os obstáculos que só os fatos concretos podiam erguer contra as reformas mais desejáveis. Não tinham a menor ideia dos perigos que sempre acompanham as revoluções mais necessárias. Nem chegavam a prever esses obstáculos, pois a total ausência de liberdade política faz com que ignorassem o mundo dos negócios, mais de que isto lhes era invisível. Nele nada realizavam nem mesmo chegando a enxergar o que os outros realizavam. Faltava-lhes, portanto, este conhecimento superficial que a visão de uma sociedade livre e o eco de tudo que nela se comenta dão até àqueles que menos se preocupam com as coisas do governo. Tornaram-se mais ousados em suas novidades, mais apaixonados por ideias gerais e sistemas, mais contendedores da sabedoria antiga e mais confiantes ainda em sua razão individual que os autores de livros sobre a política. (Tocqueville, 1989, p. 144)

Adiante, completando seu raciocínio, Tocqueville afirma que

A própria língua da política tomou algo emprestado à língua dos autores e encheu-se de expressões gerais, termos abstratos, palavras ambíguas, um jeitinho literário. Ajudado pelas paixões políticas, este estilo penetrou em todas as classes e desceu com uma singular facilidade até as camadas mais baixas da população. (...) Essas qualidades incorporaram-se tão bem no velho fundo do caráter francês, que atribuíram muitas vezes à nossa natureza o que só provinha dessa educação singular. Ouvi afirmar que o gosto ou até a paixão que demonstramos há sessenta anos em matéria política para as ideias gerais, os sistemas e as grandes palavras vinham – de não sei que atributo peculiar à nossa raça que chamavam um pouco enfaticamente o espírito francês: como se este pretenso atributo pudesse ter surgido repentinamente em fins do século passado após ter-se escondido durante todo o resto da nossa história!. (Tocqueville, 1989, p. 148)

A segunda das causas recentes destacadas por Tocqueville refere-se aos efeitos da irreligiosidade que, a seu juízo, tornara-se uma paixão dominante na França antes da Revolução.

Desde a grande revolução do século XVI, quando o espírito de pesquisa resolveu separar as falsas e as verdadeiras tradições cristãs, sempre surgiram espíritos mais curiosos ou mais atrevidos que contestaram ou rejeitaram todas elas de vez. (...) Pode-se dizer de uma maneira geral

que, no século XVIII, o cristianismo tinha perdido em todo o continente da Europa uma grande parte de sua força. Todavia, na maioria dos países, era antes abandonado que combatido com violência e até aqueles que o deixavam pareciam fazê-lo a contragosto. (Tocqueville, 1989, p. 149)

Mais à frente, conclui.

Em nenhum lugar a irreligiosidade tornara-se uma paixão geral, intollerante ou opressiva, a não ser na França. Lá acontecia algo que ainda não se encontrara antes. (...) Na França, atacam com uma espécie de furor a religião cristã sem mesmo tentar colocar outra em seu lugar. Trabalharam com ardor e continuidade para tirar às almas a fé que as enchia e deixaram-nas vazias. Esse empreendimento ingrato inflamou uma multidão de homens. A absoluta incredulidade em matéria de religião, que é tão contrária aos instintos naturais do homem e coloca sua alma numa situação tão dolorosa, pareceu atraente à multidão. O que só engendrara até então uma espécie de langor doentio promovera desta vez o fanatismo e o espírito de propaganda. (Tocqueville, 1989, p. 149-150)

Não há dúvida de que para Tocqueville essa irreligiosidade está relacionada à ascendência dos escritores e dos intelectuais sobre a sociedade, mormente pelo fato de que, na França, a Igreja não possuía nada de mais odioso do que era possível verificar em outros países europeus. Ao contrário. Para Tocqueville a Igreja na França era mais tolerante e aberta do que o era alhures. Inobstante, o poder espiritual da Igreja baseava-se nos costumes e nas tradições, e a ideologia literária das luzes, Voltaire adiante, desprezava tudo e todos que fundamentassem sua identidade, seu prestígio e seu poder no passado; um passado incompatível com as luzes da razão e com o individualismo burguês.

Outro aspecto da irreligiosidade investigado por Tocqueville refere-se ao fato de que a Igreja talvez fosse o lado mais vulnerável da ordem social sob ataque. Segundo Tocqueville,

seu poder enfraqueceu-se à medida em que o poder dos príncipes se firmou. Tinha sido seu superior, depois tornou-se seu igual e acabou virando simplesmente seu cliente, pois se estabeleceu entre eles uma espécie de intercâmbio: os príncipes emprestavam à Igreja sua força material e a Igreja emprestava aos príncipes sua autoridade moral; eles faziam cumprir os preceitos dela e ela fazia respeitar a vontades deles. (Tocqueville, 1989, p. 151)

E conclui seu raciocínio da seguinte forma:

Na maioria das grandes revoluções políticas que apareceram até então no mundo, aqueles que atacavam as leis estabelecidas tinham res-

peitado as crenças e nas revoluções religiosas aqueles que atacavam a religião não tinham empreendido ao mesmo tempo mudar a natureza e a ordem de todos os poderes e abolir de alto a baixo a antiga constituição do governo. Portanto sempre houve, nos maiores abalos das sociedades, um ponto que permanecia sólido. Mas na Revolução Francesa, tendo leis religiosas sido abolidas ao mesmo tempo que derrubavam as leis civis, o espírito humano perdeu completamente seu equilíbrio, não soube mais onde agarrar-se nem onde parar, e surgiram revolucionários de uma espécie desconhecida, que levaram a audácia até a loucura, que nenhuma novidade poderia surpreender e nenhum escrúpulo moderar, e que nunca hesitaram na hora de executar um intento. E não se deve pensar que estes novos seres foram a criação isolada e efêmera de um momento, destinada a sumir com ele; formaram desde então uma raça que se perpetuou e se expandiu em todas as partes civilizadas da terra e que por toda parte preservou a mesma fisionomia, as mesmas paixões, o mesmo caráter. Encontramos esta raça no mundo quando nascemos e ainda está sob nossos olhos. (Tocqueville, 1989, p. 153)

O terceiro eixo do tomo III refere-se à dimensão econômica. Ao contrário do que afirmado pela historiografia dominante, Tocqueville empreende esforços para mostrar que o reinado de Luís XVI foi a época mais próspera da velha monarquia. Entretanto essa prosperidade em vez de concorrer para a estabilidade do regime, forneceu a munição que faltava para alimentar as cargas que contra ele se voltaram. Para Tocqueville, “não há dúvida que o esgotamento do reino sob Luís XIV começou na época em que este príncipe ainda triunfava sobre toda a Europa. Os primeiros índices apareceram nos anos mais gloriosos do reino. A França estava arruinada muito antes de parar de vencer” (Tocqueville, 1989, p. 163). Segundo o autor,

à medida que se desenvolve na França a prosperidade que acabo de descrever, os espíritos parecem entretanto mais inseguros e inquietos; o descontentamento público aumenta; o ódio contra todas as antigas instituições cresce. A nação marcha visivelmente para uma revolução. Há mais: as partes da França de onde a Revolução ia partir são justamente aquelas onde o progresso era mais visível. (Tocqueville, 1989, p. 166)

Tocqueville tem claro que a administração estatal à época de Luís XVI não era desprovida de abusos e desmandos. Resta evidente, no entanto, que as práticas da realeza, personificação do Estado e da sociedade, produziam crescentemente nessa mesma sociedade arroubos de repugnância. Se os vícios da administração e do Estado não eram novos, a ojeriza que causavam era então infinitamente su-

perior à causada no passado. Como afirma Tocqueville, “nesta época em que a indústria tinha desenvolvido num maior número de homens o amor à propriedade, o gosto e a necessidade do bem-estar, quem entregara uma parte de sua fortuna ao Estado era quem mais sofria com a violação da lei (...)” (Tocqueville, 1989, p. 167).

Na visão de Tocqueville em meados do século XVIII produziu-se na França uma aceleração e um adensamento dos fenômenos que, há décadas, cristalizavam-se na sociedade. À dinâmica de desagregação sociopolítica e à centralização administrativa somavam-se os efeitos da filosofia das luzes, da negação da religiosidade e da prosperidade econômica, que, enredando o Estado e os diversos segmentos da burguesia e do campesinato, tornavam os vícios da administração tanto mais intoleráveis quanto maiores eram os seus impactos sobre a vida particular, quer em nível estritamente material, quer em nível eminentemente simbólico. Dessa forma se deu a passagem da política para a Revolução.

### 10.6. Lembranças de 1848

*Lembranças de 1848* é uma obra póstuma e inacabada, escrita em julho de 1859, pouco antes da morte de Tocqueville. Seu propósito é resgatar suas memórias sobre esse ano-chave na história política da França no século XIX, quando o povo ousou enfrentar a nova ordem estabelecida e propor, de maneira ardente e furiosa, uma revolução para além da Revolução. Nestas *Lembranças* Tocqueville abarca um período não superior a dois anos, entre a eclosão do processo, em fevereiro de 1848, e sua saída do ministério, no último quartel de 1849. Obra de caráter pessoal, voltada para o próprio autor e para um pequeno círculo de amigos, *Lembranças de 1848* parecem revelar, de forma contraditória, sua *ratio essendi* no encontro com o grande público. Afinal, se o fim de sua carreira pública abrisse os espaços necessários para o advento de *O Antigo Regime e a Revolução*, obra essencial para que se possa compreender a *Revolução de 1789*, este último suspiro é decisivo para entender o derradeiro levante revolucionário francês na primeira metade do século XIX: a *Revolução de 1848*.

*Lembranças de 1848* é uma obra sem par, salvo por aquela que, do ponto de vista político e social, talvez lhe seja a mais distante: *O 18 Brumário*, de Karl Marx. Nunca na história da Teoria Política dois autores haviam escrito relatos tão magníficos e ideologicamente tão díspares quanto os que aqui são citados. Apesar disso, vale reproduzir as palavras de Renato Janine Ribeiro, na introdução da edição de *Lembranças de 1848* utilizada para a confecção desse breve capítulo: em suas diferenças “os dois autores convergem num ponto fundamental: a denúncia da política como teatro” (Ribeiro, 1991).

A face teatral da política, cerne das *Lembranças de 1848* que encerram esta análise sumária do pensamento de Tocqueville, tem como uma de suas expressões mais contundentes um trecho retirado do programa-manifesto de 1847, que, visando orientar a conduta do grupo parlamentar ao qual Tocqueville pertencia, foi posteriormente abandonado por aqueles que o haviam encomendado.

Chegará o tempo em que o país se encontrará novamente dividido em dois grandes partidos. A Revolução Francesa; que aboliu todos os privilégios e destruiu todos os direitos exclusivos, deixou contudo subsistir um: o da propriedade. É necessário que os proprietários não se iludam sobre a força de sua situação e que não imaginem que o direito de propriedade seja uma muralha intransponível, pelo fato de que, até agora, em nenhum lugar tenha sido transposta, pois nosso tempo não se assemelha a qualquer outro. Quando o direito de propriedade não era mais que a origem e o fundamento de muitos outros direitos, era defendido sem esforço, ou melhor, não era atacado; constituía então um muro de proteção da sociedade, cujas defesas avançadas eram todos os outros direitos; os golpes a ele não chegavam; nem sequer se procurava seriamente atingi-lo. Hoje, porém, quando o direito de propriedade torna-se o último remanescente de um mundo aristocrático destruído, o único a se manter de pé, privilégio isolado em meio a uma sociedade nivelada, sem a cobertura dos muitos outros direitos mais contestados e mais odiados, corre um perigo maior, pois só a ele cabe sustentar a cada dia o choque direto e incessante das opiniões democráticas. (...) Logo, a luta política travar-se-á entre os que possuem e os que não possuem; o grande campo de batalha será a propriedade, e as principais questões políticas girarão em torno das modificações mais ou menos profundas que serão introduzidas no direito dos proprietários. Então, voltaremos às grandes agitações públicas e aos grandes partidos. Como é possível que os sinais precursores desse futuro não cheguem a todos os olhares? Vamos acreditar que seja por acaso, por efeito de um capricho passageiro do espírito humano, que vemos aparecer de todos os lados essas doutrinas singulares, que levam nomes diversos, mas que têm todas por principal característica a negação do direito de propriedade e que tendem pelo menos a limitar, a reduzir, a enfraquecer seu exercício? Quem não reconhece aí o último sintoma desta velha enfermidade democrática da época, cuja crise talvez se aproxime? (Tocqueville, 1991, p. 41-42)

O tema da nova revolução que se avizinha, não mais campesina ou burguesa, mas (pré) socialista e operária, é retomado em um discurso proferido na



Câmara dos Deputados, em janeiro de 1848, poucos meses antes da eclosão dos conflitos de fevereiro. Falando aos seus pares, Tocqueville consigna que

Diz-se que não há perigo, porque não há agitação; diz-se que, como não há desordem material na superfície da sociedade, as revoluções estão longe de nós. Senhores, permiti-me dizer-vos que creio que vos enganais. Sem dúvida a desordem não está nos fatos, mas entrou bem profundamente nos espíritos. Olhai o que se passa no seio dessas classes operárias, que hoje, eu o reconheço, estão tranquilas. É verdade que não são atormentadas pelas paixões políticas propriamente ditas, no mesmo grau em que foram por elas atormentadas outrora; mas não vedes que suas paixões, de políticas, tornam-se sociais? Não vedes que pouco a pouco propagam-se em seu seio opiniões, ideias que de modo nenhum irão somente derrubar tal lei, tal ministério, mesmo tal governo, mas a sociedade, abalando as bases nas quais ela hoje repousa? Não escutais o que se diz todos os dias em seu seio? Não ouvis que entre elas [as classes operárias] repete-se constantemente que tudo o que se acha acima é incapaz e indigno de governá-las? Que a divisão dos bens ocorrida no mundo, até o presente, é injusta? Que a propriedade repousa em bases que não são igualitárias? E não credes que, quando tais opiniões adquirem raízes, quando se propagam de maneira quase geral, quando penetram, profundamente nas massas, devem acarretar, cedo ou tarde – não sei quando, não sei como –, as mais terríveis revoluções? Tal é, senhores, minha convicção profunda: no momento em que estamos, creio que dormimos sobre um vulcão; disso estou profundamente convencido. Dizia-vos ainda há pouco que esse mal deverá, cedo ou tarde, não sei como nem de onde eles virão, mas levará cedo ou tarde a gravíssimas revoluções neste país: podeis ficar disso convencidos. (Tocqueville, 1991, p. 42-43)

A impressão de Tocqueville sobre o cenário que se avizinha é brutal. E vem sendo sistematicamente evocada ao longo desse discurso. Seu conteúdo dramático tem conotação crescente e busca legitimar-se nos fatos do passado. Nesta linha, Tocqueville relata que

Quando passo a procurar em diferentes tempos, em diferentes épocas, entre diferentes povos qual foi a causa eficaz que provocou a ruína das classes que governavam, vejo claramente tal acontecimento, tal homem, tal causa acidental ou superficial; acreditai, porém, que a causa real e eficaz que faz com que os homens percam o poder é que se tornaram indignos de o manter. Pensai, senhores, na antiga Monarquia; ela era mais forte que vós, por sua origem; apoiava-se melhor que vós em an-

tigos costumes, usos, crenças; era mais forte que vós e, no entanto, caiu no pó. E por quê? Acreditais que tenha sido por tal acidente particular? Julgais que fora obra de tal homem, do déficit do Jeu de Paume, de La Fayette, de Mirabeau? Não, senhores; há outra causa: é que a classe que então governava tornara-se; por indiferença, egoísmo, vícios, incapaz e indigna de governar. Eis a verdadeira causa. (Tocqueville, 1991, p. 43)

Em sua dimensão analítica do período que antecede a Revolução de 1848 Tocqueville não volta sua atenção para as modificações estruturais da economia, como fará Marx em *O Dezoito Brumário*, mas, à moda de Montesquieu, para os câmbios institucionais e para a imensa dimensão social, patriótica e nacionalista, que a ladeia. É com foco nessa dimensão que Tocqueville faz seu apelo final ao parlamento francês e, por que não dizer, à própria sociedade francesa.

Pois, senhores, se é justo ter essa preocupação patriótica em todos os tempos, até que ponto não é mais justo ainda tê-la em nosso? (...) Não ouvís então... como direi?... um vento de revolução que paira no ar? Não se sabe onde ele nasce, de onde vem, nem, acreditai, o que carrega: e é em tempos como esse que ficais calmos na presença da degradação dos costumes públicos, porque a palavra não é suficientemente forte. Falo aqui sem amargura; falo-vos, creio eu, até sem espírito de partido; ataco homens contra os quais não tenho cólera, mas, enfim, sou obrigado a dizer a meu país qual é minha convicção profunda e meditada. Pois bem: minha convicção profunda e meditada é que os costumes públicos estão se degradando; é que a degradação dos costumes públicos vos levará, em curto espaço de tempo, brevemente talvez, a novas revoluções. Estaria por acaso a vida dos reis presa por fios mais firmes e mais difíceis de partir do que a dos outros homens? Tereis, à hora em que nos encontramos, a certeza de um amanhã? Sabeis o que pode ocorrer na França daqui a um ano, um mês, um dia talvez? Vós o ignorais; mas sabeis que a tempestade está no horizonte e que ela marcha sobre vós; deixar-vos-eis antecipar por ela? Senhores, suplico-vos que não o façais, não vos peço, suplico-vos; de bom grado cairia de joelhos diante de vós, tão sério e real creio ser o perigo, tanto creio que o assinalar não é recorrer a uma vã forma de retórica. Sim, o perigo é grande! Conjurai-o enquanto ainda é tempo; corrigi o mal por meios eficazes, não atacando seus sintomas, mas o próprio mal. (...) Conservai as leis, se quereis; (...); conservai mesmo os homens, se isso vos agrada: não oponho a isso obstáculo algum; mas, por Deus, mudai o espírito do governo, pois – repito-vos – esse espírito está conduzindo-vos ao abismo. (Ibidem, p. 43-44)

É desnecessário notar que essas predições sombrias não foram acolhidas com a devida atenção. Ao contrário! Tocqueville relata a ocorrência de risos insultantes pelo lado da maioria; enquanto a oposição, mais por interesse parti-

dário do que por convicção, aplaudia vivamente. Mas o fato é que a França e seus mandatários não eram capazes de enxergar os sinais nítidos da crise que se avizinhava. Essa incredulidade não passa despercebida pelo autor.

A verdade é que ninguém acreditava ainda seriamente no perigo que eu anunciava, embora estivéssemos tão perto da queda. (...) Há vários anos a maioria dizia todos os dias que a oposição punha a sociedade em perigo, e a oposição repetia sem cessar que os ministros arruinavam a Monarquia. Tantas vezes já o haviam dito, sem muita convicção, quer por um lado quer pelo outro, que acabaram por não acreditar em absoluto no que diziam, no momento em que os fatos viriam dar razão a ambos os lados. Mesmo meus amigos particulares acreditavam que havia um pouco de retórica em minha exposição. (...). E agora, quando me vejo diante de mim mesmo, vasculhando curiosamente as lembranças para ver se, de fato, estava tão assustado quanto aparentava, descubro que não, percebo, sem dificuldade, que o acontecimento justificou minhas opiniões mais rápido e de forma mais completa do que eu previra. Não, eu não esperava por uma revolução tal qual iríamos ver – e quem podia esperá-la? Creio que eu percebia mais claramente do que qualquer outro as causas gerais que faziam a Monarquia de Julho pender à ruína. Não via os acidentes que iriam precipitá-la. No entanto, os dias que ainda nos separavam da catástrofe escoavam-se rapidamente. (Ibidem, p. 44-45)

A teatralidade que subjaz à análise Tocquevilleana dos eventos de 1848 poderia ser definitivamente assinalada pela caracterização dos principais personagens dessa trama medonha. Sua montagem é emblemática e, conquanto contestável, como todas as caracterizações, permite revelar, mais de um século depois, o perfil contraditório e humano de cada um destes grandes senhores da França. Em nível meramente exemplificativo, destacar-se-á a feição de Luís Bonaparte, aquele que, num futuro tão próximo, será o restaurador da ordem e da estabilização pela qual Tocqueville tanto almeja.

Embora esse príncipe descendesse da raça mais nobre da Europa e ocultasse no fundo de sua alma todo o orgulho advindo dessa herança, não se considerando indubitavelmente semelhante a qualquer outro homem, possuía a maior parte das qualidades e dos defeitos que pertenciam mais particularmente às camadas subalternas da sociedade. Tinha costumes regulares e gostava de vê-los transpostos a sua volta. Era ordeiro na conduta, simples nos hábitos, comedido nos gostos, naturalmente amigo da lei e inimigo de todos os excessos, moderado em todas as atitudes mas não em seus desejos, humano mas não sensível, cúvido e doce; não tinha paixões ardentes, nem fraquezas ruinosas ou vícios extraordinários. De rei

só possuía uma virtude: a coragem. Tinha uma cortesia extrema, que mais se assemelhava à de um comerciante do que à de um príncipe. Não gostava das letras ou das belas artes, mas amava a indústria com paixão. Sua memória era prodigiosa, capaz de reter obstinadamente os menores detalhes. A conversação original, prolixa, difusa, trivial, anedótica, repleta de pequenos fatos, saborosa e sensata – proporcionava toda a satisfação que se pode encontrar nos prazeres da inteligência, quando delicadeza e elevação estão ausentes. Sua presença era notável, mas restrita e afetada pela pouca amplitude de sua alma. Esclarecido, fino, flexível e tenaz, voltava-se somente para o útil e era dominado por um desprezo tão profundo pela verdade, bem como por uma incredulidade tão grande na virtude, que suas luzes estavam obscurecidas, e ele não apenas não via a beleza sempre presente na verdade e na honestidade, mas também já não compreendia que elas frequentemente são úteis; conhecia profundamente os homens, mas apenas por seus vícios; incrédulo em matéria de religião, como o século XVIII, e cético em política, como o XIX; sem credo, não tinha fé alguma na crença alheia; seu amor pelo poder e pelos cortesãos pouco honestos era tão natural que parecia ter-se originado no trono; sua ambição era limitada somente pela prudência, que nunca se fartava nem se enfurecia e sempre se mantinha perto da terra. Muitos príncipes pareceram-se com esse retrato, mas o que havia de peculiar no caso de Luís Filipe era uma analogia, ou seja, uma espécie de parentesco e de consanguinidade presente entre seus defeitos e os de sua época, o que o tornava para os contemporâneos, e em particular para a classe que possuía o poder, um príncipe atraente e singularmente perigoso e sedutor. Se colocado à frente de uma aristocracia, talvez tivesse exercido sobre ela uma feliz influência. Chefe da burguesia, solidificou o que não passava de uma propensão natural dessa classe; seus vícios casaram-se em família e essa união, que a princípio constituía a força de uma das partes, resultou na desmoralização da outra e acabou por arruinar as duas. (Ibidem, p. 35-37)

Todavia, montado o cenário restam os atos. E eles ocorreram com uma intensidade que só a paixão que move a vida política francesa pode explicar. Em uma composição que só o intelecto livre é capaz de realizar, Tocqueville parece convergir com Marx na percepção do proletariado como um novo ator social; ator este que após 1848 não poderá mais ser ignorado. Mas é na noção de espírito público (virtude cívica), que remonta a Montesquieu, que Tocqueville parece revelar-se por completo, quicá finalmente unindo o intelectual, o homem de Estado e o cidadão. É ela que permite compreender o desprendimento do nobre que, na defesa da verdade que sabe existir em seu chamamento, ousa dizer que se ajoelharia perante seus pares na Assembleia, fossem nobres, burgueses ou mesmo

socialistas... É no espírito público, amparo das instituições políticas e sociais republicanas, que Tocqueville visualiza a última fronteira das noções de honra e valor que emolduraram a velha ordem nobiliar e feudal. É ela que permite ao autor retirar-se de cena e bradar, ao longe, uma verdade que ninguém deseja escutar. É ela que o permite manter-se de pé, mesmo quando seus propósitos estão vencidos.

### 10.7. Considerações finais

Compreender as relações entre democracia e liberdade é o norte pelo qual se pode apreender, em sua completude, o pensamento de Tocqueville. Entretanto, como é praxe entre os grandes mestres do pensamento social e político, desde Maquiavel, o conhecimento em Tocqueville não tem propósitos meramente epistemológicos. Desde o advento da modernidade, e particularmente desde Descartes, a ciência tem um propósito prático, instrumental. Em outras palavras, o conhecimento é mais do que uma forma de conhecer o mundo, mas um mecanismo para nele intervir. Por isso, em *Democracia na América* Tocqueville afirma não ignorar

Que muitos de meus contemporâneos pensaram que os povos não são jamais aqui na terra senhores deles próprios e obedecem, necessariamente, não sei qual força insuperável e ininteligente que nasce dos acontecimentos anteriores da raça, do solo ou do clima. Trata-se de doutrinas falsas e covardes, que não produziram jamais senão homens fracos e nações pusilânimes. A Providência não criou o gênero humano nem inteiramente independente, nem completamente escravo. Ela traça, é verdade, em torno de cada homem um círculo fatal de onde não pode sair; mas, nos seus vastos limites, o homem é poderoso e livre, e, assim, os povos. As nações de agora não podem evitar que as condições dos homens se tornem iguais, mas depende delas que a igualdade os conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou à miséria. (Tocqueville, 1969, p. 364)

É a esse propósito fundamental que Tocqueville se dedica. Conhecer o inevitável e, a partir desse conhecimento, buscar interferir para que o curso dos acontecimentos não seja forte o suficiente para solapar, radical e violentamente, valores fundamentais que se pretenda preservar. Em palavras mais simples, o conhecimento do fenômeno democrático pode contribuir para que o crescimento inevitável da igualdade de condições entre os homens não suprima a liberdade. Por isso, em *Democracia na América*, o foco do autor se volta para os *Estados Unidos*. Tocqueville tem como certo que

Mais cedo ou mais tarde chegaremos, como os americanos, a uma igualdade de condição quase completa. Mas não concluo que, por isso, que alguma vez sejamos necessariamente levados a extrair as mesmas

consequências políticas que os americanos obtiveram a partir de uma organização social semelhante. Estou longe de supor que eles tenham escolhido a única forma de governo que a democracia possa adotar; mas, em virtude da causa geradora das leis e maneiras, nos dois países, ser a mesma, é de imenso interesse para nós saber o que isso produziu em cada um deles. (Tocqueville, 1969, p. 44)

Tocqueville, portanto, não considera que a organização social e política dos *Estados Unidos* seja superior à da França.<sup>38</sup> Mas identifica que, pelas condições peculiares de sua história, de sua geografia e do seu desenvolvimento social, a trajetória democrática dos *Estados Unidos* possui lições que podem ser úteis para a França e para as outras sociedades do Velho Mundo. São essas lições que, em primeiro lugar, Tocqueville deseja apreender.

Outra questão que não se pode olvidar é que Tocqueville é um nobre de estirpe. Com a nobreza e com a antiga ordem aristocrática estão seu coração e seu espírito. Isso é patente em todas as suas obras, em particular *O Antigo Regime e a Revolução* e *Lembranças de 1848*. Entretanto, sua condição aristocrática não é suficiente para obstacularizar-lhe a visão das novas realidades que se afirmam ao seu redor. Tal como consignado por Aron, para Tocqueville

democracia se justifica pelo fato de que favorece o bem-estar do maior número, mas este bem-estar não tem brilho ou grandeza, e não deixa de apresentar perigos políticos e morais. Com efeito, toda democracia tende à centralização e, em consequência, tende a uma espécie de despotismo (...). (Aron, 1990, p. 221)

Assim, reconhecendo ser inútil lutar pela preservação das antigas distinções e privilégios aristocráticos, é precisamente o sacrifício da liberdade que Tocqueville deseja evitar.

Em palavras finais, há uma última questão a pontuar. Em que pesem os êxitos preditivos do pensamento de Tocqueville, que tanta admiração desperta naqueles que iniciam seus estudos sobre o autor, não se pode avaliar uma obra política e filosófica pelo êxito de suas previsões para o futuro, mas sim pela propriedade de sua leitura sobre o presente. Por isso, uma obra só se torna clássica quando seu conteúdo transborda sua contemporaneidade e avança sobre o futuro.

Esse é, precisamente, o caso de Tocqueville. Sua análise de *Democracia na América*, bem como a coerência e originalidade de sua interpretação sobre as causas e processos que provocaram a eclosão da Revolução Francesa, expostos em *O Antigo Regime e a Revolução* (que de alguma maneira concorrem para formar

---

38. Na verdade, o autor é ácido em diversos planos de sua análise, particularmente quando se refere à situação dos indígenas e dos negros.

uma teoria geral das revoluções), não seriam tão apreciáveis e vitais se não mostrassem mais do que a mera análise dos fatos. As reconstituições e os resgates de Tocqueville talvez não sejam perfeitos, e podem ser mesmo criticáveis, como de fato o são. Seus elementos descritivos, principalmente em *Democracia na América*, parecem por vezes forçados e artificiais. Por outro lado, em *Da Colonização na Argélia*, em que pesem passagens como o ataque que faz às políticas escravocratas – como quando afirma que “o homem não possui, jamais, o direito de possuir outro homem; e o fato de que tal possessão seja praticada hoje em dia não a torna legítima” (Tocqueville, 1962, p. 54) –, muitas das posturas assumidas sugerem uma franca contradição com o espírito de liberdade que aflora constantemente de seus escritos, e que, mais do que o método ou a busca pela ordem e pelo equilíbrio social, são a marca registrada do autor.

Mas não existe vida ou obra intelectualmente válida e humanamente honesta sem contradições. Quanto se fala que Tocqueville é um clássico, e, portanto, uma referência obrigatória para todos aqueles que buscam na reflexão e no conhecimento instrumentos ótimos para uma participação social profícua e consequente, é porque se reconhece que apesar dos equívocos e insuficiências sua obra transcende ao tempo e ao seu país, causando impacto significativo no mundo contemporâneo. Neste sentido, mais do que aos franceses e aos europeus do século XIX, Tocqueville tem muito a dizer, hoje, para todos os povos que buscam concretizar, pela democracia, a liberdade e o bem-estar. É, pois, um autor indispensável, para a França, para a América (*Estados Unidos*) ou mesmo para o Brasil...

### 10.8. Perguntas para reflexão

1. **Situe o pensamento de Tocqueville no contexto histórico do autor.**
2. **Do ponto de vista ideológico, qual a causa subjacente que conduz e orienta seu pensamento?**
3. **Explique como Tocqueville constrói sua abordagem metodológica.**
4. **Qual o sentido de democracia e o sentido de liberdade imanentes à sua obra?**
5. **Quais as medidas necessárias para que a igualização crescente das condições políticas e sociais entre os homens não seja um óbice a liberdade?**  
**Em sua resposta, articule as seguintes categorias:**
  - a) **Tirania da Maioria;**
  - b) **Despotismo de Estado; e**
  - c) **Individualismo.**

6. **Por que os Estados Unidos serviam como modelo e/ou paradigma de análise do fenômeno democrático?**
7. **Como Tocqueville justifica a presença colonial francesa na Argélia? Essa justificativa é efetivamente contraditória com o conjunto de sua obra? Fundamente sua resposta.**
8. **Em *O Antigo Regime e a Revolução* Tocqueville dá uma interpretação singular sobre a eclosão da Revolução Francesa. Explique como o autor constrói essa interpretação, destacando os elementos que a tornam original.**
9. **O Tocqueville que se revela como homem público e intelectual, nas *Lembranças de 1848*, é mais parecido com o autor de *Da Colonização...* ou aproxima-se mais fortemente daquele que, imerso em sua dimensão intelectual, logrou escrever *Democracia na América* e *O Antigo Regime e a Revolução*? Justifique sua resposta.**
10. **Em sua visão qual a herança intelectual de Tocqueville e como esse legado pode auxiliar uma reflexão crítica do Brasil contemporâneo?**

## Bibliografia

- AGULHON, Maurice. *1848, o aprendizado da República*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 3. ed. Brasília: UNB, 1990.
- BARBU, Zevedei. Introdução. TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3. ed. Brasília: UNB; São Paulo: Hucitec, 1989.
- CHEVALIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1995.
- QUIRINO, Célia Galvão. "Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade." WEFFORT, F. C. (org.). *Os Clássicos da Política*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1996. v. 2.
- RIBEIRO, Renato Janine. "Introdução." TOCQUEVILLE, A. *Lembranças de 1848*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962. T III, v. 1. \_\_\_\_\_. *Democracia na América*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1969.
- \_\_\_\_\_. *De la Colonie en Algérie*. Bruxelas: Editons Complexe, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3. ed. Brasília: UNB; São Paulo: Hucitec, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Lembranças de 1848*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.



# Capítulo

# 11

## John Stuart Mill: a luta contra a opressão

---

*Aparecida Maria Abranches\**

### 11.1. Introdução

Nas duas obras de Stuart Mill que serão analisadas, *Da liberdade* e *Considerações sobre o Governo Representativo*, chama atenção o fato de elas terem sido inspiradas por um profundo amor e crença na humanidade. Este é um aspecto que me parece frequentemente ofuscado quando nos detemos exclusivamente em compreender o pensamento do autor pelo ângulo da antinomia liberalismo *versus* socialismo. As simpatias e antipatias que uma ou outra dessas ideologias provoca logo se projetam mais sobre o autor do que propriamente sobre as obras, de maneira que ao lê-las costumamos ter mais a preocupação em encontrar ora o liberal em pureza cristalina, ora um inimigo belicoso do socialismo. De fato encontramos, neste autor, algumas das premissas mais importantes do

---

\* Mestre em sociologia pelo IUPERJ e Doutora em Ciência Política pelo IUPERJ. Professora Adjunta de Ciência e Política da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Contato: pareabranches@yahoo.com.br.

liberalismo econômico, tal como a limitação à interferência do Estado na vida econômica e a defesa do mercado auto-regulável. Em *Da liberdade*, ele diz que “Restrições ao comércio e à produção são de fato limitações: e qualquer limitação é um mal.” (Mill, 1963, p. 107-8). Porém ele mesmo diz abster-se de discutir as questões de liberdade próprias à doutrina do livre-comércio, preocupando-se mais com os fundamentos da “liberdade individual”, os quais seriam distintos dos fundamentos daquela doutrina.

As duas obras que serão tratadas devem ser compreendidas no contexto da própria vida do autor e das transformações culturais, sociais e políticas da Europa e especificamente da Inglaterra a partir da década de 1830, período politicamente conturbado quando se assiste à ascensão da classe média ao poder político, com a reforma do Parlamento, e a reivindicação do sufrágio universal pelo movimento cartista.

Mill nasceu em 8 de maio de 1806, vindo a falecer em maio de 1873. Filho de James Mill, alto funcionário da Companhia das Índias Orientais e um dos criadores do utilitarismo, Mill desde cedo foi submetido pelo pai a um regime austero de educação, que, segundo a vontade de James Mill, visava depurar a mente do filho de todo sentimentalismo vulgar e prepará-la para uma conduta racional diante da vida. Por isso, aos cinco anos Mill já sabia grego e aos oito, latim e álgebra. Uma de suas tarefas, que fazia parte do método educativo do pai, era ensinar latim a seus irmãos, que também eram os seus únicos companheiros. Em 1820, quando viaja à França, de onde retorna um ano depois, tem início uma crise existencial que iria culminar num questionamento dos ensinamentos do pai e da maneira como até então sua vida fora conduzida. Fato importante na reviravolta em sua vida foi a leitura das memórias de Marmontel, em que o autor relata a morte do pai. A cena provocou grande comoção em Mill, levando-o às lágrimas, o que o fez perceber que era capaz de ter sentimentos. Além desse fato que lhe fez descobrir as emoções, Mill aproximou-se da poesia de Wordsworth e Coleridge, que o introduzem na até então desconhecida “cultura dos sentimentos.”<sup>1</sup>

Esses fatos foram importantes para o questionamento do rigoroso racionalismo do pai e do utilitarismo. Tendo como seu principal expoente Jeremy Bentham (1748-1832), o utilitarismo defendia um racionalismo radical contra toda sorte de dogmatismo e obscurantismo. Defendia o método empírico, restando asserções indemonstráveis, como a teoria do direito natural e a teoria contratualista. De acordo com o utilitarismo, a principal finalidade dos homens é a felicidade, resultando esta de um cálculo dos prazeres e das dores. Mill mantém

---

1. Ver Leppenes (1996)

o empirismo e a certeza quanto a ser a felicidade a finalidade da vida, mas acredita que ela possa ser alcançada também por outros meios que não o do cálculo racional, visando exclusivamente a felicidade.

Os fatos mencionados supra lhe revelam a existência de uma vida subjetiva, interior, escapável a fórmulas rígidas de aferição das satisfações humanas. Em *Da liberdade*, ele dá um exemplo de como a sua descoberta dos aspectos subjetivos da experiência humana contribuiu para a sua defesa da liberdade de pensamento e de expressão. Em uma época, diz ele, em que as pessoas “se perdiam em admiração pelo que chama de civilização (...)” (Mill, 1963, p. 53), Rousseau, trouxe à tona “O valor superior da simplicidade da vida, o efeito enervante e desmoralizador das peias e das hipocrisias da sociedade artificial (...)” (Mill, 1963, p. 53). É somente com a mais ampla aceitação da diversidade e de garantias que elas se pronunciem que o objetivo final dos homens pode ser alcançado. À medida que os homens tenham o direito de se pronunciar e defender suas ideias mais caras, por meio de debates, é que esses mesmos homens podem ter acesso seguro à verdade, resultando disso o melhoramento e a felicidade da humanidade. Ao empirismo, então, ele acrescenta a diversidade e a liberdade de expressão como método eficaz contra o dogmatismo e o obscurantismo.

É pela via dos dilemas pessoais, embora não exclusivamente, que Mill chega a um dos principais fundamentos do seu liberalismo político, a liberdade de expressão e a proteção dos indivíduos contra a interferência ilegítima do Estado e da Sociedade. Além dessa via, há de considerar-se que Mill vive em uma época que colhe os frutos bons e maus da Revolução Industrial. Bons no que diz respeito à afluência material e à destruição das barreiras tradicionais e legais que aprisionavam os homens à posição social de nascimento e a porções determinadas do território; maus, porque os frutos materiais da Revolução Industrial não eram colhidos por todos, com o que se tem grande miséria e, mais que isso, a sua visibilidade. Visibilidade que irá provocar tanto os temores das elites tradicionais e das novatas quanto irá atrair a atenção dos legisladores e do Estado com propósitos reformadores e intervencionistas. Nesse contexto, figura também a classe trabalhadora, que, por meio do movimento cartista, irá exigir o sufrágio universal. Neste cenário, a democracia popular entra na ordem do dia, dividindo opiniões. Há aqueles que se posicionam terminantemente contrários a ela. Outros a defendem. Entre estes está Stuart Mill, que vê na extensão da cidadania política não só um direito, mas também um meio de aperfeiçoamento da humanidade. Ao analisarmos *Da liberdade* e *Considerações sobre o Governo Representativo*, tenhamos em mente a perspectiva de um reformador humanitário que vê na democracia um instrumento de melhoria do caráter humano.

## 11.2. Da Liberdade

Um libelo contra a interferência ilegítima da sociedade e do Estado na liberdade individual. Assim pode ser definida a obra de Stuart Mill, sobre a *liberdade*.

Publicada em 1859, cerca de 20 anos depois de *A Democracia na América* de Alexis de Tocqueville, pode-se dizer que o autor contribui para dar uma maior nitidez àquela que seria uma das maiores ameaças dos séculos democráticos à liberdade individual, a tirania da maioria.

Em termos similares aos do escritor francês, que denuncia o controle moral que uma maioria despótica poderia ter, a ponto de minar no indivíduo até o desejo de pensar, escravizando-lhe a alma, escreve Mill, alertando sobre um poder ainda mais devastador do que aquele exercido pela autoridade pública constituída:

A par de outras tiranias, a da maioria encarava-se com receio, a princípio, e ainda hoje vulgarmente se encara, quando exercida através de atos das autoridades públicas. Contudo, as pessoas que refletem, perceberam que quando a própria sociedade faz o papel de tirano – a sociedade coletivamente sobre os indivíduos separados que a compõem – os meios de exercer a tirania não se limitam aos atos que pode levar a efeito pelas mãos dos funcionários políticos. A sociedade pode executar e executa seus próprios mandatos; e se expede mandatos errados ou mandatos quaisquer em assuntos nos quais não se deve intrometer, pratica tirania social mais temível do que muitos tipos de opressão política, porquanto, muito embora não venha apoiada por penalidades extremas, não permite que se lhe escape facilmente, penetrando muito mais profundamente nos detalhes da vida, escravizando a própria alma. Não é suficiente, portanto, a proteção contra a tirania do magistrado; necessária também a proteção contra a tirania da opinião e do sentimento predominantes, contra a tendência da sociedade para impor, por meios outros que não penalidades civis, as próprias ideias e práticas, como regras de conduta para aqueles que discordem delas. (Mill, 1963, p. 7)

Diferentemente da análise sociológica, especificamente a de Émile Durkheim, segundo a qual sob o impacto da divisão do trabalho o controle moral da sociedade sobre o indivíduo se abrandaria, Stuart Mill identifica uma maior rigidez desse controle como associado ao “progresso dos negócios humanos”. Ao contrário de um sentimento de fraqueza diante de ameaças externas o que, em outros tempos, teria justificado a submissão dos súditos à autoridade de

um governante, agora a sociedade via-se robustecida, encarando-se a si própria como fonte da autoridade política. O fato de emanar dela a autorização dos atos dos magistrados, sob o imperativo da vontade da maioria, reforçar-lhe-ia a autoridade moral sobre os indivíduos. Dessa forma, mais perigoso, para Stuart Mill, não seria tanto o controle moral da sociedade, mas o fato de não haver garantias legais contra a sua interferência na liberdade dos indivíduos.

Invertida a relação de poder em que, outrora, procurava-se limitar o poder do governante contra a liberdade dos súditos – seja por reconhecimento de imunidades destes, seja por controles constitucionais sobre o poder daquele – agora a tarefa da filosofia política seria buscar um fundamento justo para a limitação do poder do povo sobre si mesmo. Tal fundamento será o da “auto-proteção” definido de forma positiva, isto é, não contraditório com o princípio da soberania popular:

Este ensaio tem por objetivo sustentar um princípio muito simples, capaz de governar em absoluto as relações da sociedade com o indivíduo no sentido da compulsão e controle, seja que se lance mão da força física sob a forma de penalidades legais, seja que se aplique a coerção moral da opinião pública. Tal princípio é o de que a autoproteção é único objetivo pelo qual se pode garantir aos homens, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer deles. (Mill, 1963, p. 12)

Com esse princípio, Stuart Mill compatibiliza duas ordens de direito, o coletivo ou social e o individual. Por meio da ação coercitiva da própria sociedade, nenhum indivíduo poderia causar dano a outro indivíduo. A proposição acima se completa da seguinte forma:

O único objetivo a favor do qual se possa exercer legitimamente pressão sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a vontade dele, consiste em prevenir danos a terceiros. Não basta que se leve em conta o próprio bem, físico ou moral da pessoa. Não se tem o direito de obrigá-lo a fazer ou deixar de fazer por ser melhor para ele, ou porque lhe promova a felicidade, ou ainda porque, na opinião de terceiros, fazê-lo seria mais prudente ou mais acertado. (Mill, 1963, p. 12)

Nesta relação, indivíduo e sociedade, a esta caberia o poder moral, o que Stuart Mill não parece negar-lhe, enquanto ao primeiro, fica-lhe assegurada a independência relativamente a todos os atos em que não houver prejuízos a terceiros. Quando um ato for nocivo a terceiro, o causador do dano estará sujeito a castigo legal ou desaprovação social. Excetos os atos maléficos a outros, em

todos os demais, o indivíduo é livre para agir como bem lhe aprouver, responsabilizando-se por suas consequências quando estas forem danosas tão somente a ele próprio. Escreve Mill “A parte única da conduta de cada um, pela qual é responsável perante a sociedade, é a que entende com terceiros. Na parte que diz respeito tão só a ele próprio, a independência é, por direito, absoluta... (Mill, 1963, p. 13).

Haveria, porém, atos obrigatórios para com outros passíveis de constrangimento legal e social. São atos positivos, cuja omissão pode acarretar danos a terceiros. Prestar testemunhos em tribunais de justiça, interferência em favor de indefesos contra maus-tratos e salvar vidas constituem situações em que os indivíduos poderiam ser obrigados a agir independentemente da sua vontade. Mas esses casos constituem exceção em relação à regra geral que responsabiliza os indivíduos por danos causados a terceiros. Por isso, situações como essas deveriam ser examinadas conforme as especificidades do caso.

O direito a não interferências externas restringir-se-ia àqueles em condições de orientarem livremente suas vontades e condutas no sentido do melhoramento próprio. Crianças, menores e pessoas necessitadas de cuidados de terceiros deveriam ser protegidas contra seus atos, justificando-se a interferência. Da mesma forma, Stuart Mill considera legítima a tutela das vontades sobre povos que ainda não teriam alcançado o estágio civilizatório, do qual a Inglaterra seria paradigmática, de desfrute da liberdade e da igualdade. Tais povos poderiam ser considerados em menoridade, sobre os quais o despotismo seria legítimo conquanto que a meta fosse aperfeiçoá-los.

A formulação do princípio da autoproteção, cujo objetivo é a limitação da interferência legítima da sociedade ou do Estado na liberdade individual, teria, na Inglaterra, função preventiva. O despotismo da maioria seria um fato nos Estados Unidos, assim como passara incólume pela Revolução Francesa. Na Inglaterra, em virtude de “circunstâncias peculiares da sua história política”, o poder moral da maioria ainda não havia se dilatado ao ponto de orientar os atos dos governantes. Como consequência benéfica, os ingleses podiam gozar de uma “considerável prevenção contra a interferência direta do poder legislativo ou executivo na conduta privada (...)” (Mill, 1963, p. 11). Contudo, a tendência histórica apontava para “(...) o fortalecimento da sociedade, com a diminuição do poder do indivíduo” (Mill, 1963, p. 17). Essa tendência encontraria seu estímulo natural na disposição dos homens para impor suas regras de conduta a outros, daí a necessidade de buscar adesão moral ao princípio da autoproteção junto à própria sociedade:

A disposição dos homens, seja como governantes, seja como concidadãos, no sentido de impor suas próprias opiniões e inclinações como regras de conduta para os demais, encontra apoio tão enérgico por parte de alguns dos piores como dos melhores sentimentos inerentes à natureza humana, que dificilmente é possível restringi-la senão pelo uso da força; e como o poder não está em declínio, mas sim aumentando, a menos que possa erguer forte *barreira de convicção moral* contra esse mal teremos de esperar, nas condições atuais do mundo, vê-lo crescer. (Mill, 1963, p. 17) (o grifo é meu)

Embora as mais severas ameaças à liberdade individual nas democracias modernas advenham de uma maioria despótica, Stuart Mill parece tomar cuidado, ao formular o princípio da autoproteção, para não colocar em risco as imunidades de que a sociedade em conjunto deveria gozar perante o Estado. O caminho para obtenção de um bem como o aperfeiçoamento da relação entre sociedade e indivíduo não poderia colocar em perigo um bem já conquistado. Ou seja, o resultado da luta histórica entre a liberdade e a autoridade que de acordo com o credo liberal estaria manifesto na antinomia sociedade *versus* Estado. Daí a interpelação à própria sociedade no sentido de criação de uma “forte barreira de convicção moral” contra as interferências ilegítimas na liberdade individual.

Afora os atos que poderiam causar danos a outros, no mais os indivíduos teriam direito a inteira independência. Conforme observa David Held, o princípio da autoproteção “gerou a defesa de muitas das liberdades-chave associadas como governo democrático liberal” (Held, 1987, p. 79). Essas liberdades estariam associadas àqueles atos em que a sociedade não teria interesse, senão indireto. Stuart Mill situa tais atos na “região apropriada da liberdade humana”, o “domínio interior da consciência humana”. Trata-se das liberdades de pensamento e de sentimento e a estas associadas, a liberdade de expressão e publicação das opiniões em quaisquer assuntos. Além dessas, arrolam-se as liberdades de associação, gostos, ocupações e o direito do indivíduo de formular um plano de vida próprio em conformidade com seu caráter.

A defesa contra a interferência ilegítima da sociedade na conduta individual não exclui os atos que se limitem a prevenir determinada pessoa de seguir um curso que lhe causará danos próprios. Vícios privados, como consumo desmesurado de bebidas alcoólicas, falta de decoro na vida sexual, ociosidade etc., poderiam ocasionar prejuízo moral, perda de credibilidade e isolamento social para o indivíduo, consequências “naturais” da própria falta. A fim de prevenir que o indivíduo cause tais danos a si mesmo, seria legítima a interferência, especialmente por parte de pessoas mais próximas, como os amigos. Essa inter-

ferência, no entanto, deve se limitar à admoestação, conselhos, persuasão e até afastamento, abstendo-se de atitude mais enérgica no sentido de punição contra o indivíduo. A abstenção em relação ao faltoso consigo mesmo constitui, além de exercício da própria liberdade por parte daquele que reprova determinada conduta, instrumento de pedagogia moral que, sem uso de penalidades, advertiria tanto ao faltoso como a outros dos danos que poderiam causar a si próprios.

### 11.2.1. Em defesa das minorias

A defesa da liberdade individual está intimamente associada ao que se pode denominar uma verdadeira profissão de fé com relação aos direitos das minorias. Mill introduz esse tema em *Da liberdade* ao abordar as razões pelas quais a sociedade deve abster-se de interferir na ação de terceiros quando estas não lhe dizem respeito diretamente. Em primeiro lugar, a sociedade não deve interferir porque ela já possui instrumentos suficientes de educação e aprimoramento dos indivíduos. Além de seus membros poderem abster-se da companhia daqueles cujas atitudes reprovam, ela também é senhora daquela época da vida em que as pessoas ainda não são consideradas adultas. Nessa época, escreve:

A sociedade teve absoluto poder sobre eles durante toda a primeira porção da existência; teve todo o período da existência da menoridade em que lhe foi possível experimentar se lhe era facultado torná-los capazes de conduta racional na vida. (Mill, 1963, p. 93)

Se, em consequência dessa autoridade, “a sociedade deixar qualquer número considerável de seus membros desenvolver-se como simples crianças, incapazes de reagirem à consideração racional de motivos distantes, terá de culpar-se a si mesma pelas consequências” (Mill, 1963, p. 94).

Outro argumento empregado para justificar por que a sociedade não deve interferir com terceiros é que “quando interfere, é mais provável que o faça erradamente e em lugar impróprio” (Mill, 1963, p. 95). Tanto o erro como o acerto da interferência advêm da mesma origem, ou seja, daquilo que a opinião pública considera acertado. Porém, a opinião pública nada mais é do que a opinião de uma maioria sobre o que considera certo ou errado, imposto aos demais como lei. Orientada pelo seu próprio padrão de julgamento, a opinião pública, que, nos Estados Unidos era formada pelos brancos e na Inglaterra pela classe média, impõe seus preceitos como dogmas religiosos, tornando seus sentimentos pessoais de bem e de mal obrigatórios para os demais.

A Inglaterra no tempo de Mill oferecia inúmeros exemplos de imposição da opinião pública sobre as minorias. Costumes remanescentes de antigas perse-



guições religiosas, como a obrigação de confissão religiosa em tribunais, denunciariam a interferência na liberdade dos indivíduos de não professarem fé alguma; leis proibitivas de consumo e de venda de bebidas alcoólicas, sob o pretexto de defesa dos “direitos sociais” eram elaboradas; perseguições aos mórmons em virtude de sua doutrina admitir a poligamia eram exemplos de interferência na liberdade mesmo em uma nação ciosa do grau a que teria alcançado em termos de tolerância para com a diferença.

É na defesa dos direitos das mulheres que talvez Mill mais se destaque na memória dos estudiosos contemporâneos no que diz respeito às minorias. Em *Da liberdade*, há duas menções. Uma, no contexto em que o autor defende a liberdade mesmo quando esta conduz a escolhas que são contrárias às suas próprias opiniões. Ao defender o direito dos seguidores da religião mórmon de exercitá-la livremente, diz reprovar o fato de que nesta religião, as mulheres constituíam a metade subjugada daquela comunidade enquanto a outra, os homens, era emancipada. Essa situação seria um flagrante de infração do princípio da liberdade. Em outra referência, critica o “poder quase despótico dos maridos sobre as mulheres”, pedindo a “remoção desse mal” por meio da concessão às mulheres dos mesmos direitos que aos homens e proteção da lei. Os argumentos em favor dos direitos das mulheres são mais detidamente desenvolvidos em *The Subjection of Women*.<sup>2</sup> Neste livro, Stuart Mill argumenta que a subordinação das mulheres constituía um entrave à melhoria da humanidade. Devido ao subdesenvolvimento do caráter feminino, das faculdades mentais e morais, decorrentes da subordinação, os homens se tornaram “egoístas, agressivos, vaidosos e adoradores de sua própria vontade” (Held, 1987, p. 89).

É nesta linha de argumentação, a respeito dos efeitos nocivos da subordinação das mulheres para o caráter masculino, que Mill defende a mais ampla liberdade de opinião associada a sua defesa dos direitos das minorias. Quando a sociedade por meio da abstenção da coação moral, naquilo em que os indivíduos não causem danos a outrem, permite que as capacidades morais e intelectuais se desenvolvam, ocorre que: “Na proporção do desenvolvimento da própria individualidade, cada pessoa se torna de maior valia para si mesma, sendo, portanto, capaz de tornar-se mais valiosa para outrem” (Mill, 1963, p. 72). Os progressos que a humanidade lograra até então haviam sido frutos da originalidade e da força de caráter daqueles que souberam combinar “desejos e impulsos” com as “crenças e restrições” que, enfim, pelo exercício das faculdades de “percepção, julgamento, sentimento discriminatório e atividade mental” puderam elevar-se acima dos comuns. Para que tais faculdades se desenvolvessem seria preciso que os

---

2. Sobre este livro, ver Held, 1987.

homens pudessem exercer a capacidade de escolha. E para o exercício da escolha, duas condições se fariam necessárias: liberdade e variedade de situações. Essas duas condições, que segundo Mill poucos ingleses estariam aptos a compreender e aceitar, foram postuladas por Wilhelm Humboldt, que defendera que a meta para a qual todo homem deveria se voltar, com vistas à influência benéfica sobre os seus semelhantes, era a da “individualidade do poder e do desenvolvimento”.

Essa defesa da individualidade se faz em meio ao que o autor considera o império do costume e da uniformidade, enrijecidos sob o influxo da massa, da opinião pública, representada na figura dos reformadores sociais puritanos e socialistas (Berlin, 1981). Neste contexto, em que o “costume e a tradição” estariam prevalecendo sobre o caráter, Mill adverte sobre a perigosa indiferença quanto à liberdade individual:

Ao sustentar esse princípio [o de que em questões que não se relacionem com terceiros, a individualidade deve afirmar-se] a maior dificuldade com que se depara não consiste na apreciação dos meios para certos fins reconhecidos, mas a indiferença das pessoas em geral para com o próprio fim. Se todos sentissem constituir o livre desenvolvimento da individualidade um dos elementos essenciais do bem-estar; que não é só elemento coordenado com tudo quanto se designa pelos termos civilização, instrução, educação, cultura, mas forma por si parte e condição necessária de tudo quanto há, não haveria perigo que se subestimasse a liberdade, e deixaria de apresentar dificuldade o ajustamento entre ela e o controle social. (Mill, 1963, p. 64)

A desatenção para com a liberdade poderia acarretar prejuízos tanto para o “autodesenvolvimento” quanto para a humanidade. Eliminadas as condições que permitem aos indivíduos desenvolver suas faculdades natas, resultariam seres amesquinçados, incapazes de traçar um plano de existência próprio. Para ele, “As faculdades humanas de percepção, julgamento, sentimento discriminatório, atividade mental e até preferência moral exercitam-se somente quando se procede a uma escolha. Quem faz qualquer coisa por ser costume, não está escolhendo.” (Mill, 1963, p. 66). Aleijados das qualidades que lhes tornam humanos, homens e mulheres de nada serviriam para o progresso moral e intelectual da humanidade.

Outro argumento em defesa das minorias relaciona-se com a sua discussão a respeito da disputa em torno da questão da verdade. No segundo capítulo, Mill introduz o tema, hasteando a bandeira em favor da liberdade de opinião e de expressão. O princípio que norteia toda a sua reflexão e defesa é o da “discussão livre”. Colocando em perspectiva o bem-estar da humanidade, observa:

Mas o mal peculiar inerente ao silenciamento da expressão de uma opinião consiste em que está roubando a raça humana, tanto a posteridade quanto a geração existente – os que discordam da opinião, ainda mais do que quantos a sustentam. Se a opinião for acertada, ficam privados da oportunidade de substituir a verdade ao erro; se for errada perdem, o que importa em benefício quase tão grande, a percepção mais clara e a impressão mais viva da verdade produzida pela colisão com o erro. (Mill, 1963, p. 20)

Desta proposição o autor deriva duas hipóteses que são consideradas separadamente: uma em que a opinião seja considerada falsa; outra em que ela seja considerada verdadeira para fins de permiti-lhe o confronto com a opinião aceita. Na primeira hipótese, o erro fundamental é a presunção de infalibilidade:

Recusar ouvir uma opinião porque estão certos de que ela é falsa importa em supor que a certeza (deles) é o mesmo que certeza *absoluta*. Todo silenciamento de discussão implica em hipótese de infalibilidade. Pode conceder-se baseie-se a condenação neste argumento comum; nem por isso é pior por ser comum. (Mill, 1963, p. 21)

O problema não é que os homens se considerem infalíveis, pois não se consideram, mas que não tomem precauções contra a falibilidade, admitindo que a opinião que professam possa estar errada. A certeza pode vir da concordância coletiva, baseada no que seria a “infalibilidade do ‘mundo’ em geral”. Nesse caso, o que não se percebe é que geralmente “(...) o mundo, para cada indivíduo, significa a parte do mundo com a qual entra em contato: o partido, a seita, a Igreja, a classe da sociedade a que pertence (...)” (Mill, 1963, p. 22). Tal indivíduo confiante na autoridade coletiva, observa Mill, não se abala nem quando percebe que outras “épocas, países, seitas, igrejas, classes e partidos pensaram e pensam, mesmo agora, exatamente o contrário” (Mill, 1963, p. 22). Essa presunção de certeza não considera que “as épocas não são mais infalíveis do que os indivíduos” e fundada no seu próprio mundo, ignora os “os mundos discordantes das outras pessoas”.

A melhor maneira de se precaver contra falibilidade é a mais completa liberdade de opinião e de expressão. Para que a verdade de uma opinião possa ser atestada é preciso considerar que “Existe a maior diferença entre supor verdadeira uma opinião porque, com todas as oportunidades para contestá-la, não foi refutada, e supô-la verdadeira para o fim de não permitir que a refutem” (Mill, 1963, p. 23). Desse modo, pontifica: “A completa liberdade de contradição e desaprovação da nossa opinião é a condição única que nos justifica supô-la verdadeira para fins de ação; e em nenhuma outra condição pode um ser com fa-

culdades humanas ter qualquer segurança racional de estar com a razão” (Mill, 1963, p. 23). Em outro trecho, ele escreve:

O hábito firme de corrigir e completar a própria opinião, cotejando-a com a de outras pessoas, longe de causar dúvida e hesitação ao pô-la em prática, é o único fundamento estável para que se tenha confiança nela; eis que, tomando conhecimento de tudo quanto, pelo menos obviamente, pode-se dizer contra ele, tendo assumido posição contra todos os contraditores – sabendo ter ido em busca de objeções e dificuldades ao invés de evitá-las, certo de não ter posto de lado qualquer esclarecimento de qualquer origem que fosse – tem o direito de pensar que seu julgamento é melhor o do que o de outra pessoa, ou de qualquer multidão, que não tenha passado por semelhante processo. (Mill, 1963, p. 25)

Na segunda hipótese, Mill analisa as vantagens que resultam para uma opinião estabelecida do confronto com outra que se lhe apresente como rival, sendo necessário para isso, supô-la verdadeira. De acordo com essa hipótese, mesmo que se tenha certeza de que uma opinião seja falsa, “abafá-la ainda seria um mal”. Eis como ele apresenta a proposição:

Passemos agora para a segunda divisão do argumento, e, afastando a hipótese de que possa ser falsa qualquer das opiniões recebidas, vamos supô-las verdadeiras, examinando o valor da maneira pela qual é provável venha a considerar-se quando não se encara livre e abertamente a verdade que encerram. Seja qual for a relutância com a qual alguém que possui forte opinião admita a possibilidade de ser ela falsa, deve sentir-se abalado ao considerar que, por mais verdadeira que seja, se não for discutida inteira, frequente e destemerosamente, poder-se-á reputá-la como dogma morto e não verdade viva. (Mill, 1963, p. 40)

Quando uma opinião estabelecida não é submetida ao debate, seja por se presumi-la verdadeira, seja por ausência de ambiente que permita a livre expressão das ideias, resultam as seguintes consequências maléficas. Primeiro, um prejuízo para a cultura do entendimento, à medida que o necessário conhecimento dos fundamentos de uma doutrina passa a ser desprezado. Nesse caso, quando não há o constante exercício de discussão de tais fundamentos, à sua defesa, quando for necessária, faltará a necessária convicção para que ela não ceda terreno “ante o mais leve simulacro de argumentação”. Segundo, além de ignorantes dos fundamentos, os homens também deixam de sentir a significação das ideias que esposam:

Contudo, a verdade é que não só se esquecem os fundamentos da opinião na falta de discussão, como frequentemente até a significação da própria opinião. As palavras que formulam deixam de sugerir ideias, ou sugerem tão só pequena porção daquelas para as quais originariamente se empregavam. Em lugar de concepção vigorosa e crença viva, restam apenas pequenas frases retidas de cor; ou, se alguma parte, somente se retém o invólucro externo, perdendo-se o âmago mais precioso. (Mill, 1963, p. 45)

Esse seria o caso da maioria dos crentes em relação às doutrinas cristãs. Máximas como dever amar o próximo como a si mesmo, vender tudo o que tem e dar aos pobres, entre outras, embora possam ser apregoadas com sinceridade, a maioria não pensa realmente praticá-las. Eis o resultado do fato de as pessoas receberem uma doutrina não por convicção, mas como “credo hereditário”; não ativamente, mas passivamente. Quando os indivíduos não podem defender as opiniões que professam baseados em fundamentos e quando não lhes sente a significação, a doutrina perde a vitalidade. Ela até pode continuar existindo, mas deixa de progredir.

As condições e procedimentos segundo os quais se pode evitar a morte de uma opinião prevalecente consistem em propiciar um ambiente para a livre discussão, o que remete à cultura e às instituições políticas de uma nação; em que os defensores de determinadas ideias que julguem verdadeiras devem estar dispostos a ouvir o lado oposto, pois “aquele que só conhece seu próprio lado da questão, pouco sabe dela” (Mill, 1963, p. 42). É mister agir como Cícero, que sempre estudava o caso do adversário, estudando-o com maior empenho até do que aquele que defendia. O procedimento exige, ainda, que se escute a defesa de uma ideia diretamente daqueles que a professam realmente, que a defendem com vigor. Só assim a questão pode ser apreciada da forma mais plausível e persuasiva e com isso deparar-se com as dificuldades reais na defesa do próprio argumento.

Pondo em prática esse método dialógico na aferição da verdade de uma ideia, Mill, como em várias outras passagens de *Da liberdade*, coloca-se no lugar daqueles que poderiam objetar-lhe estar postulando a falta de unanimidade como condição indispensável do “verdadeiro conhecimento”. Ao que ele responde que “com o aperfeiçoamento dos homens, o número de doutrinas não mais disputadas ou duvidosas irá aumentando constantemente.” (Mill, 1963, p. 50), sendo essa situação até mesmo um fator de bem-estar dos homens. Porém, a despeito do bem que tal redução das ideias discordantes possam propiciar, nem por isso podemos estar certos de que todas as suas consequências sejam

benéficas. A perda oriunda daquela situação é evidente, ou seja, a perda “de tão importante auxílio à apreensão inteligente e vívida da verdade (...)” (Mill, 1963, p. 50). Mesmo que os homens alcancem um grau tão elevado de concordância, ainda seria possível e mesmo necessário manter o procedimento dialógico, o método de “discussão negativa”. Ele lembra as “dialéticas socráticas” e as “discussões escolásticas da Idade Média”, que obrigavam os argumentadores a reverem sempre os fundamentos de suas ideias e com isso fomentar o progresso da cultura do entendimento.

Mill analisa ainda uma terceira hipótese, além das duas precedentes. De acordo com estas, pode ser “falsa a opinião aceita e, em consequência alguma outra verdadeira; ou sendo verdadeira a opinião aceita, ser essencial um conflito com o erro oposto (...)” (Mill, 1963, p. 52). Eis como é apresentada a terceira hipótese: “Existe, porém, caso mais comum do que qualquer um destes; quando as doutrinas em conflito, em lugar de serem uma verdadeira e outra falsa, dividem entre si a verdade da qual a doutrina aceita inclui tão só parte” (Mill, 1963, p. 52).

Uma opinião aparentemente falsa poderá conter fragmento da verdade que falta a uma outra. Sendo as opiniões, geralmente, tão só “meias-verdades” por serem os homens falíveis, é de desejar-se que opostos se reconciliem e combinem por meio de ardorosos combates. Em tais combates, é provável que o fragmento de verdade que falta esteja exatamente do lado daqueles que estão em minoria, como exceção à opinião comum. Ele dá como exemplo as ideias de Jean-Jacques Rousseau numa época em que eram certos os progressos da humanidade, em que os homens “perdiam-se em admiração pelo que se chama civilização (...)” (Mill, 1963, p. 53). Nesse contexto, escreve “(...) com que choque explodiram os paradoxos de Rousseau como se fossem bombas, nesse meio, deslocando a massa compacta da opinião lateral e forçando-lhes os elementos a se recombinarem sob melhor forma e com ingredientes adicionais” (Mill, 1963, p. 53). Para o bem a humanidade, é bom que os homens desconfiem de opiniões dominantes e dêem ouvidos à parcela em minoria pois “(...) é sempre provável que os dissidentes tenham algo a dizer digno de ouvir-se, e que a verdade perderia algo se não se manifestassem” (Mill, 1963, p. 55).

### 11.3. O Governo Representativo

Em *Da liberdade*, há duas preocupações fundamentais: a limitação da interferência legítima da sociedade na liberdade individual e a livre expansão das capacidades individuais ou melhoramento dos indivíduos. Fundamental para a realização de ambas seriam o respeito para com as minorias e o direito de estas

se expressarem livremente. Essas preocupações norteiam outra obra, *Considerações sobre o Governo Representativo*, publicada em 1861.

Nesse trabalho, Mill defende a democracia como a melhor forma de governo, conciliando-a com o Estado liberal. Mill figura entre os pensadores liberais, entre os quais nos lembramos de Madison, que procuram equacionar a questão sobre a combinação possível ou não entre a liberdade e a igualdade. De acordo com John Rawls, a controvérsia sobre a “melhor forma de expressar os valores da liberdade e da igualdade (...)” situa-se na tradição do pensamento democrático associada a Locke, de um lado, que “dá maior peso ao que Constant chamava ‘as liberdade dos modernos’, as liberdades de pensamento e consciência, certos direitos básicos da pessoa e de propriedade, e o império da lei” e a de Rousseau, de outro, “que dá mais peso ao que Constant chamava de ‘as liberdades dos antigos’, as liberdades políticas iguais e os valores da vida pública” (Rawls, 1993, p. 46-7). Stuart Mill situa-se nesse debate, ao que tudo indica, procurando conciliar e recombinar opiniões contraditórias que, nesse caso, trata-se da convergência entre os princípios do Estado liberal e os da democracia.

Seguindo o propósito de encontrar e promover uma convergência salutar entre os dois princípios, ele descarta a possibilidade de que a democracia seja praticada de forma direta, defendendo como a forma “idealmente melhor” a democracia representativa. As razões por que a democracia direta é objeto de sua recusa ficam evidentes em *Da liberdade*. Primeiro, pelo que constata ser a tirania da maioria e, em segundo, pelo mal que essa tirania poderia causar ao livre desenvolvimento individual e, conseqüentemente, ao desenvolvimento da humanidade como um todo. Em um contexto em que a soberania popular se erigia como fonte da legitimidade política, a conciliação entre dois poderes por si sós enérgicos, o do Estado e o do povo, exigia limitações constitucionais para que não exorbitassem em relação aos indivíduos, ou melhor, em relação àqueles cujas opiniões se encontrassem em minoria. Desse modo, conforme observa Held (1987), Mill percebeu a tirania da maioria e o “florescimento do poder governamental” como duas ameaças inter-relacionadas. Devido a essas ameaças, que seriam os dois perigos fundamentais da época moderna, Mill concentra sua atenção à relação entre burocracia e democracia, examinando-lhes as vantagens e desvantagens, com vistas a encontrar o melhor equilíbrio entre elas. Antes de prosseguir na análise da relação entre burocracia e democracia, convém observar como, ao contrastar essas duas formas, Mill introduz um elemento novo à clássica tipologia das formas de governo, as quais, segundo Aristóteles, podem ser definidas como governo de um, monarquia; de poucos, aristocracia e de muitos, democracia.

Embora defensor irrelutante da democracia, Mill não descarta as outras como formas não virtuosas de governo, as quais teriam sido necessárias, ou ainda o seriam, em contextos sociais e culturais que não apresentassem as condições favoráveis ao Governo Representativo. Para esta forma de governo, o representativo, três condições seriam indispensáveis: “1) que o povo esteja disposto a recebê-lo; 2) que esteja disposto e seja capaz de fazer o que for necessário para preservá-lo; 3) que esteja disposto e seja capaz de cumprir com os deveres e desempenhar as funções que lhe impõe” (Mill, 1964, p. 50). A terceira é fundamental para as outras duas.

É devido à ausência da terceira condição que a monarquia absoluta não apenas se justificara (ou se justifica), como também proporcionara as circunstâncias para que monarcas de vigor e talento surgissem na História, tais como Elizabeth, Henrique IV e Gustavo Adolfo. Em tais contextos, o povo ainda não havia aprendido a “primeira lição de civilização, a da obediência”. Nas suas palavras:

Raça que tivesse recebido treino em energia e coragem pelas lutas contra a natureza e contra vizinhos, mas que ainda não se houvesse fixado em obediência permanente a qualquer superior comum, mui pouco provavelmente adquiriria semelhante hábito sob o governo coletivo do seu próprio corpo. A assembleia legislativa que se formasse com os seus próprios elementos refletiria simplesmente a própria insubordinação turbulenta. Recusaria aprovação a todos os procedimentos que impusessem à selvagem independência de que gozam qualquer restrição visando ao aperfeiçoamento. (Mill, 1964, p. 53)

Se, no caso acima, o povo caracteriza-se por ser ativo demais, justificando a monarquia, há outros em que ocorre exatamente o oposto, também justificando a mesma essa forma de governo. Trata-se da situação em que o povo se caracteriza pela “passividade extrema e pronta submissão à tirania”. Nesse caso

se um povo assim prostrado pelo caráter e pelas circunstâncias obtivesse instituições representativas, escolheria inevitavelmente os tiranos como representantes, e o jugo se tornaria mais pesado pelo dispositivo que *prima facie* seria de esperar-se torná-lo mais leve. (Mill, 1964, p. 53)

Foi com o auxílio de uma autoridade central que povos assim puderam desenvolver as capacidades de autogoverno. Homens como Hugo Capeto, Richeleu e Luís IV são citados como exemplares de atitudes que reprimem “déspotas locais”, chamando a si “a fé e a esperança” de “*todos os reprimidos localmente*”. Outro obstáculo ao governo representativo, também superado por monarquias ilimitadas, é o “espírito regional inveterado”. Podemos dizer tratar-se de situa-



ções em que as rivalidades locais e regionais impedem a solidariedade nacional, condição para o que ele diz ser “a primeira lição de civilização, a obediência”.

Além das causas acima enumeradas, que tornam o governo representativo inaplicável e justifica a monarquia absoluta, há ainda outras que, se não corroboram uma defesa da aristocracia, assinalam a justificação de um elemento aristocrático na forma de arranjo que deverá ter o governo representativo, tal como Stuart Mill o idealiza. Verifiquemos quais são essas causas e suas consequências na seguinte passagem:

Pode-se assinalar em um povo uma centena de outras enfermidades ou deficiências que por tanto o tornam incapaz de tirar o melhor proveito do governo representativo; quanto a estas, contudo, não é igualmente evidente que o governo de um ou de poucos revele qualquer tendência a curar ou remediar o mal. Fortes preconceitos de qualquer espécie, adesão obstinada a velhos hábitos, defeitos positivos do caráter nacional, ou simples ignorância, e deficiência de cultura mental, se prevalecerem em um povo, refletir-se-ão fielmente nas assembleias legislativas, e se acaso a administração executiva, a gerência direta dos negócios públicos estiver nas mãos de pessoas comparativamente livres de tais defeitos, frequentemente maior bem resultará para eles se não se virem tolhidos pela necessidade de se submeterem ao assentimento voluntário de tais corpos. (Mill, 1964, p. 56)

Dentre essas enfermidades, a deficiência de cultura mental, que pode refletir-se na assembleia representativa, constitui preocupação de Mill quanto à extensão do sufrágio, o que vai levá-lo à proposição do voto plural, como veremos mais adiante. O que importa nesse momento é assinalar que relativamente à baixa cultura mental que o governo popular ou democracia possa exibir, Mill extrai da definição clássica do governo aristocrático, a ideia aristotélica de que este seria o governo dos melhores. Mill utiliza esse elemento aristocrático para qualificar o papel da burocracia nas democracias modernas. No entanto, embora ele impute elementos qualificadores como treinamento, experiência e preparo intelectual e profissional à burocracia para as atividades do governo, indica também os males que o insulamento e agigantamento burocráticos podem produzir nos governos democráticos. A passagem a seguir ilustra as conveniência e inconveniência do governo de poucos em contexto de baixa cultura intelectual.

O caso que exige mais acurada consideração com referência às instituições é o que muita vez se depara de porção pequena mas dirigente da população de raça diferente, de origem mais civilizada, ou de outras particularidades de circunstâncias, marcadamente superior em

civilização e caráter geral a todo o resto. Em tais condições, o governo pelos representantes da massa teria a oportunidade de privar o povo de grande parte do benefício que lhe adviria da maior civilização das fileiras superiores, enquanto o governo pelos representantes destas provavelmente firmaria a degradação da multidão e nenhuma esperança lhes deixaria de tratamento decente senão libertando-se dos elementos mais valiosos de adiantamento futuro. (Mill, 1964, p. 57)

Então, se, por um lado, o governo dos melhores pode resultar em benefícios para a nação, por outro, pode resultar em degradação da massa dos cidadãos à medida que esta seria privada de tomar parte no governo. Em outra passagem, o tipo de benefício resultante da restrição do governo a poucos fica mais claro. Referindo-se à aristocracia como burocracia, cuja definição é “governantes por profissão”, Mill escreve que a estima de que gozavam as aristocracias por profissão, em governos em que elas floresceram como os de Veneza e de Roma, estava diretamente relacionada “ao sucesso externo e engrandecimento do Estado”. A felicidade e melhoramento do povo não eram as metas desse tipo de governo. Tais metas são as que devem perseguir um governo popular, sendo necessário que as instituições políticas sejam de tal forma que permitam o maior número possível de cidadãos tomarem parte nas funções públicas. Promove-se o autodesenvolvimento dos indivíduos, permitindo-lhes que exerçam suas capacidades morais e intelectuais

por um lado, excluindo o menor número possível do sufrágio; por outro, facultando a todas as classes de cidadãos (...) a mais ampla participação nos detalhes das questões judiciais e administrativas; como pelo julgamento por júri, admissão a cargos municipais, e acima de tudo pela maior publicidade possível e liberdade de discussão (...). (Mill, 1964, p. 75)

Ao difundir esses mecanismos de inclusão política, o governo democrático representativo não apenas promove o autodesenvolvimento, como também passa a dispor de eficiente remédio contra um mal característico da burocracia. Embora a burocracia seja vantajosa porque “acumula experiência”, ela tende à rotina, o que a faz perder em vitalidade. A rotina é “uma enfermidade que ataca os governos burocráticos, e da qual vem a morrer”. “A burocracia tende sempre a tornar-se pedantocracia.” O governo popular propicia um ambiente dinâmico, ao introduzir um “elemento externo de liberdade”, evitando a prostração burocrática. Esse elemento externo caracterizar-se pela “crítica vigilante de capacidade igual exterior ao corpo” (Mill, 1963, p. 127). Assim como em *Da liberdade* ele defende que a liberdade de expressão é necessária ao desenvolvimento das faculdades humanas, o mesmo ele defende em relação à burocracia no sentido do seu próprio melhoramento.

### 11.3.1. Os perigos do “Estado agigantado”<sup>3</sup> e da “tirania da maioria”

Mill identifica a origem da burocracia nas aristocracias profissionais ou “aristocracias de funcionários públicos” as quais se distinguem das aristocracias definidas pela posição social, como a da Inglaterra. As aristocracias por profissão adquirem treinamento específico para a administração dos negócios públicos, enquanto as do outro tipo adquirem esse treinamento por dever hereditário de exercer tais funções. A importância de se salientar essa origem profissional é poder associá-la à expansão do poder do Estado como um dos perigos, junto com a tirania da maioria, às liberdades individuais e aos benefícios que essas liberdades poderiam proporcionar ao autodesenvolvimento pessoal. Em *Da liberdade*, Mill adverte que quanto mais científica e eficiente for a burocracia, não só os governados, mas também os seus membros e os governantes tornam-se escravos: “Os governantes são escravos da própria organização e disciplina tanto quanto os governados em relação aos governantes” (Mill, 1963, p. 127). O enrijecimento burocrático, quando concentra em si todas as atividades governamentais, impede que as capacidades mentais gerais do povo se desenvolvam. Então, escreve ele:

(...) embora os indivíduos talvez não realizem tão bem o que se tem vista, como os funcionários do governo, seria de desejar o fizessem aqueles de preferência a estes, como elemento da própria educação mental – maneira de aumentar-lhes as faculdades ativas, fazendo-os exercitar o julgamento e proporcionando-lhes conhecimento familiar dos assuntos que de tal modo lhes passa à esfera de ação. (Mill, 1963, p. 123)

Além de não proporcionar meios para a educação mental e desenvolvimento do interesse pelas questões públicas, haveria risco para a própria governabilidade. Quando os indivíduos em tudo passam a depender do Estado e dos seus funcionários, se o Estado não consegue corresponder às expectativas, há risco de revolução:

Em países de civilização mais adiantada e de espírito mais insubordinado, o público acostumado a esperar tudo faça o Estado por ele, ou pelo menos nada faça por si mesmo não só sem pedir licença ao Estado para fazer mas até mesmo como deve ser feito, consideram naturalmente o Estado responsável por todo mal que lhes acontece, e, se o mal ultrapassa a paciência de que dispõem, levantam-se contra o governo, fazendo o que chama de revolução. (Mill, 1963, p. 126)

---

3. Faço uso da expressão usada por Held (1987).

Stuart Mill ilustra o que seria tal Estado agigantado com o que seria o bom déspota. Leiamos um trecho dessa alegoria que lhe abre caminho para escrever sobre as virtudes do governo representativo:

A suposição consiste em que o poder absoluto, em mãos de indivíduo eminente, asseguraria execução virtuosa e inteligente de todos os deveres do governo. Estabelecer-se-iam boas leis que passariam a vigorar, reformar-se-iam leis más; colocar-se-iam os melhores homens em todas as posições de confiança; a justiça seria tão bem administrada, os ônus públicos tão leves e tão judiciosamente impostos, todos os ramos da administração conduzidos tão pura e inteligentemente quanto as circunstâncias do país e o seu grau de cultura intelectual e moral o permitissem. Inclino-me, de boa vontade, a conceder tudo isso, no interesse da argumentação; devo, porém, assinalar quão ampla é a concessão, de quanto mais se precisa conseguir até mesmo certa aproximação de tais resultados, do que se exprime pelas simples palavras “bom déspota”. Obtê-los importaria, de fato, em ter-se não simplesmente bom monarca, mas um que tudo visse. Teria de ser informado, em todas as ocasiões, corretamente, com detalhe considerável, da conduta e do funcionamento de cada ramo da administração, em todos os distritos do país, e teria de ser capaz, nas vinte e quatro horas por dia que são tudo quanto se concede tanto a um rei quanto ao mais modesto dos trabalhadores, para que dispense parte efetiva de atenção e supervisão a todos os elementos desse vasto campo; ou pelo menos terá de ser capaz de distinguir e escolher, dentre a massa dos súditos, não somente grande abundância de homens honestos e capazes, em condições de conduzirem todos os ramos da administração pública sob supervisão e controle, mas também o menor número de homens de virtudes e talentos eminentes merecedores de confiança não só para agirem independentemente de supervisão, mas para exercê-la sobre terceiros. Tão extraordinárias são as faculdades e energias exigidas para a execução dessa incumbência de qualquer maneira suportável que o bom déspota, que estamos supondo, dificilmente se poderia imaginar como consentindo em encarregar-se dela, a menos que fosse para evitar males intoleráveis e como preparo intermediário para algo por vir. Mas o argumento vale mesmo sem esta imensa relação no cômputo. Suponha-se desaparecida a dificuldade. Que teríamos então? Um homem de atividade mental super-humana gerindo os negócios de um povo mentalmente passivo. A própria ideia de poder absoluto importa em semelhante passividade. A nação como um todo e todos os indivíduos que a compõem ficam privados de qualquer voz potencial no próprio destino. Não exercem qualquer vontade com respeito a seus interesses coletivos. Uma vontade que não a deles tudo decide, sendo

legalmente crime desobedecer-lhe. Que espécie de seres humanos se formariam sob semelhante regime? Que desenvolvimento atingiriam o pensamento ou as faculdades ativas desse povo? (...). (Mill, 1964, p. 34-35)

Ainda que tal déspota por ser “bom” não exercesse poder repressivo sobre os súditos, não conseguiria proporcionar-lhes o bem que só pode resultar de governo livre; o caráter ativo e independente. Tal caráter é o que Mill entende por melhoramento do povo e que se obtém por meio de instituições políticas que promovam a liberdade. Por isso, escreve:

Não há dificuldade alguma em mostrar-se que a forma de governo idealmente melhor é aquela em que a soberania ou poder controlador supremo em última instância se encontra investido no agregado inteiro da comunidade, tendo cada cidadão não só voz nessa soberania extrema, mas sendo chamado, pelo menos acidentalmente, a tomar parte realmente no governo pelo desempenho de alguma função pública, local ou geral. (Mill, 1964, p. 39)

A superioridade do governo popular reside em dois princípios: a autoproteção e autodependência. O primeiro tem como substrato o fato de que “cada um é único guardião seguro dos próprios direitos e interesses” (Mill, 1964, p. 40); o segundo, que os indivíduos realizam melhor os seus interesses, desenvolvendo capacidades convenientes, se não ficam na dependência de terceiros. A admissão desses princípios não significa afirmação de que os homens sejam “universalmente egoístas”. O contrário desse egoísmo se verificaria mesmo nas elites políticas e empresárias da época que “(...) fazem de boa vontade sacrifícios consideráveis, especialmente de seus interesses pecuniários, em benefício das classes trabalhadoras (...)” (Mill, 1964, p. 41). No entanto, seria exatamente o excesso de zelo e de consideração pelo próximo que estaria produzindo maior mal aos trabalhadores: “(...) e erram antes por beneficiá-las prodigamente e sem discriminação” (Mill, 1964, p. 40). Em contexto de exclusão política da classe trabalhadora, o parlamento fica privado de saber o ponto de vista dessa classe, a qual se tivesse representação estaria em melhores condições de defender seus interesses. Sobre isso, escreve:

É condição inerente aos negócios humanos que nenhuma intenção, por mais sincera que seja, de proteger os interesses de outrem a torne segura ou salutar se começarmos por atar-lhes as mãos. E ainda é mais evidentemente verdadeiro que somente pelas próprias mãos se conseguirá qualquer melhoramento positivo e duradouro das suas circunstâncias na vida. Por meio da influência conjunta desses dois princípios, todas as comunidades livres aboliram a injustiça social e o crime e alcançaram prosperidade mais brilhante (...). (Mill, 1964, p. 42)

A democracia apresenta-se ainda vantajosa pelo efeito moral que exerce sobre os indivíduos no que diz respeito à sua relação com o outro. Mill examina essa questão classificando os homens em tipos passivos e tipos ativos. O primeiro tipo é favorecido, se não estimulado, pela monarquia e pela aristocracia, enquanto o segundo, pela democracia. O problema moral do tipo passivo é que lhe apraz a inatividade do outro, pois lhe aumenta o sentimento de segurança e de consideração própria. O passivo é uma pessoa satisfeita com o que tem e não deseja que outro tenha aquilo que ele próprio não é capaz de alcançar. A passividade produz pessoas invejosas e incapazes de se empenharem em qualquer atividade que represente melhoramentos coletivos. Ela produz seres fracos, amesquinados. O ativo, ao contrário, é empreendedor, que ao fazer o melhor para si, o faz por todos direta ou indiretamente. O governo democrático favorece esse tipo humano, franqueando-lhe a “igualdade de condições”. Ele diz ainda que, relativamente a governo “parcialmente popular”, em que mesmo os que “não partilham dos privilégios completos da cidadania” usufruem liberdade:

Constitui, contudo, grande estímulo adicional à iniciativa e confiança em si próprio de qualquer um quando sente estar em igualdade de condições, sem se preocupar que o êxito depende da impressão que venha a causar aos sentimentos e disposições de um corpo a que não pertence. (Mill, 1964, p. 47)

Além da extensão dos direitos políticos, o governo popular estimula o ser ativo à medida que lhe dá “algo para fazer a favor do público”. Esse dispositivo constitui remédio contra o confinamento na vida privada e o desinteresse pelo público. Dessa forma “Obrigam-no a sentir parte do público, e tudo quanto for para o benefício deste sê-lo-á também para ele” (Mill, 1964, p. 49). Nesse sentido, o governo democrático constitui verdadeira “escola de espírito público” e por estas razões Mill defende o governo democrático, representativo e não direto tal como na concepção de Rousseau. Eis como ele se expressa:

Por todas essas considerações é evidente que o único governo capaz de satisfazer inteiramente todas as exigências do estado social é aquele em que o povo todo participe; que é útil qualquer participação, mesmo nas funções públicas mais modestas; que a participação deverá ser por toda a parte tão grande quanto o grau geral de melhoramento da comunidade o permita; e que é de desejar-se, como situação extrema, nada menos do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano. Todavia, desde que é impossível a todos, em uma comunidade que exceda a uma única cidade pequena, participarem pessoalmente tão só de algu-

ma porções muito pequenas dos negócios públicos, segue-se que o tipo ideal de governo perfeito tem de ser o representativo. (Mill, 1964, p. 49)

Até esse ponto, foram apresentadas as virtudes da democracia relativamente a outras formas de governo e ao predomínio que o Estado possa vir a ter em sociedade de massa. Resta agora discorrer sobre as enfermidades de que padecem a democracia. Enfermidades essas que explicam o porquê da preferência de Mill pelo governo representativo, mas arranjado de uma determinada forma, como veremos. Na citação anterior, a justificação do governo representativo funda-se na ideia de que nas condições de democracia de massa não seria possível a participação direta, tal como na Grécia clássica e como proposto por Rousseau. Doravante, são apresentadas razões que dizem respeito à natureza humana e às limitações de inteligência e preparo dos homens. Essa parte da discussão é a que mais diretamente diz respeito ao problema da tirania da maioria e como encontrar soluções institucionais que lhe mitiguem a influência.

Se a democracia é superior às outras formas de governo porque promove maiores esclarecimento e independência do público, por outro lado, ela não se distingue das demais, igualando-se, em deficiência, por duas razões: a existência de interesses “sinistros”, isto é, egoístas, tanto nos homens em geral como nos governantes; e a orientação por interesses imediatos em oposição aos “reais”. Esse segundo tipo de interesse deriva da falta de inteligência, da capacidade de se perceberem os benefícios de longo prazo que possam resultar de uma ação no presente. Mill argumenta que, quanto a estes últimos, mesmo reis neles incorreram, promovendo benefícios para uma geração inteira, sem perceber que na verdade o que faziam era pavimentar o caminho para a escravidão. Se até por governantes supostamente esclarecidos tais equívocos foram cometidos, por que não duvidar que o governo de maioria numérica não possa neles incorrer também? Pergunta o autor. Além dessas duas causas derivadas da natureza humana e estimuladas pelas circunstâncias, deve-se considerar o efeito que o poder exerce sobre os homens:

No momento em que um homem ou uma classe de homens se acha com o poder nas mãos, os interesses individuais do homem ou os interesses distinto da classe, adquirem-lhe aos olhos grau inteiramente novo de importância. Vendo-se adorado por outros, torna-se adorador de si mesmo e julga-se que tem o direito de ter o próprio valor contado cem vezes mais do que o de outras pessoas, enquanto a facilidade que adquire de fazer o que quer sem pesar consequências enfraquece insensivelmente os hábitos que fazem os homens ficar na expectativa das consequências capazes de afetá-los. (Mill, 1964, p. 85)

Pela combinação dos interesses egoístas e imediatos e a ascensão ao poder explica-se a corrupção a que estão sujeitas todas as formas de governo. Por isso, “Tem-se de instituir governos para os seres humanos como são ou como sejam capazes de se tornar rapidamente” (Mill, 1964, p. 85). Na democracia, portanto, o sistema representativo se faz necessário não apenas pela impossibilidade de participação direta, mas também para prevenir tais riscos de corrupção. Por isso, o sistema representativo deve ser arranjado de maneira tal que previna tanto o prevalecimento dos interesses sinistros da maioria sobre as minorias como a ofuscação dos mais capazes nos negócios públicos. A solução proposta por Mill é a adoção do modelo de representação proporcional de Thomas Hare e a adoção do voto plural. O primeiro corrigiria, principalmente, o problema do risco de prevalecimento dos interesses egoístas da maioria, assegurando a representação da minoria; o segundo, principalmente, contornaria o problema da deficiência de inteligência no governo popular.

Embora Mill defenda a democracia e a maior inclusão possível de pessoas no sufrágio, ele é na verdade bastante cético quanto à participação popular. Sem dúvida alguma suas precauções dizem respeito à afluência da classe trabalhadora ao universo da cidadania política, pela extensão do sufrágio universal. Essa era a principal reivindicação do movimento cartista de meados da década de 1830 até a década de 1840, quando é derrotado. Além de seus próprios temores, Mill expressa a apreensão das elites da época (incluindo aí a classe média, que havia conquistado direitos políticos em 1832 e às quais, “o conceito de democracia popular era estranho”, segundo Karl Polany),<sup>4</sup> quanto ao que lhe parecia ser a inevitabilidade do sufrágio universal. Na sua defesa do voto plural, exorta seus compatriotas: “mas como chegará certamente a ocasião em que a única escolha possível será entre este (o voto plural) e o sufrágio universal, quem não desejar o último não pode deixar de começar desde já a reconciliar-se com o primeiro” (Mill, 1964, p. 119).

Sem dúvida, Mill reconhece que há pessoas qualificadas e de visão mais ampla na classe trabalhadora como os mais “especializados” e os membros dos sindicatos. Em uma discussão a respeito da equalização dos salários na época, os trabalhadores mais experientes e qualificados se opunham a medida, prevendo como ela poderia afetar negativamente a atividade industrial. Esses constituiriam a elite da classe trabalhadora, porém, padeceria do mesmo mal que todas as outras minorias, a de não serem ouvidos. Então, o sistema representativo deveria ser de tal forma organizado que permitisse o equilíbrio entre as diversas minorias, de classe, sexo, território etc. e a maioria. Na ausência de um arranjo

---

4. Ver Karl Polanyi (2000).



que permita a representação das minorias, a democracia seria tão somente “falsa democracia”. A democracia “pura” é “o governo de todo o povo pelo povo todo, igualmente representado” (Mill, 1964, p. 88). No entanto, o que se praticava era “o governo de todo o povo por simples maioria do povo, exclusivamente representada” (Mill, 1964, p. 88). A primeira afirma o princípio da igualdade, enquanto a última, o privilégio, sendo, portanto, falsa democracia.

### 11.3.2 O sistema de representação proporcional e o voto plural

Dois dispositivos poderiam garantir que a democracia pura se efetivasse: a representação proporcional e o voto plural. De acordo com Jairo Nicolau, “A representação proporcional tem duas preocupações fundamentais: a) assegurar que a diversidade de opiniões de uma sociedade esteja refletida no Parlamento; e b) garantir a equidade matemática entre os votos dos eleitores e a representação parlamentar” (Nicolau, 2002, p. 31). Estas são duas das vantagens que Stuart Mill viu na proposta de sistematização da representação proporcional feita por Thomas Hare em *Tratado sobre eleição de representantes, parlamentar e municipal*, publicado em 1851. Resumidamente, Hare propunha que o número de cadeiras do parlamento fosse dividido pelo número de eleitores, obtendo-se com essa conta a quota a ser alcançada para fins de eleição do representante. Este sistema garantiria a representação nacional, pois o eleitor poderia votar em candidatos de qualquer parte do país e, com isso, expressar interesses outros que não apenas os locais. O eleitor poderia votar em mais de um candidato, ordenando a cédula eleitoral conforme a sua preferência. Se o candidato preferido não conseguisse se eleger, o eleitor teria a chance de ver-se representado pelo segundo e assim por diante. Haveria ainda o dispositivo da transferência de votos. Uma vez atingida a quota necessária, os demais votos seriam transferidos para os seguintes, até que se conseguisse preencher todas as cadeiras. Além da representação nacional, e da representação das minorias, esse sistema teria ainda a vantagem de garantir uma “identificação pessoal” entre o eleito e o eleitor, evitando que esse corresse o risco de se ver representado por alguém em que não votou. Esse sistema seria ainda benéfico à medida que elevariam pessoas mais capacitadas ao parlamento, as quais influenciariam positivamente os representantes das maiorias e, com isso elevaria o “padrão intelectual da Casa dos Comuns”.

No entanto, apesar do sistema de representação de Hare minorar em grande parte os defeitos da democracia, ainda assim o poder ficaria em mãos da maioria numérica, sendo necessário agregar ainda outros expedientes a fim de se aproximar o governo popular da forma “idealmente melhor”. Sobre isso, escreve Mill:

Mas mesmo nessa democracia o poder absoluto, se o preferisse exercer, ficaria com a maioria numérica; e essa se formaria exclusivamente de uma única classe, semelhante em inclinações, preconceitos, maneiras gerais de pensar, e, para não dizer mais, que não seria a mais altamente culta. A constituição, portanto, ainda estaria sujeita aos males característicos do governo de classe: com toda certeza em grau muito menor, do que a do governo exclusivo de uma classe que ora usurpa o nome de democracia, mas ainda sem nenhuma restrição eficaz exceto a que se encontrasse no bom senso, moderação, e indulgência da própria classe. (Mill, 1964, p. 109)

No Capítulo VII, Mill já havia chamado a atenção para a necessidade de se “limitar o caráter da representação mediante sufrágio mais ou menos restrito” (Mill, 1964, p. 88). No capítulo VIII, em que retoma o tema, pondera a respeito do quanto e de que tipo de pessoa poderia ser impedida de votar tendo em vista a exclusão do menor número possível. Ele volta a alegar a importância da participação política mais ampla para a educação geral. Prova do caráter pedagógico da democracia se encontraria na “grande obra do Sr. De Tocqueville” e de outros viajantes sobre os americanos. Na América, “(...) cada americano é, em certo sentido, patriota e pessoa de inteligência culta” (Mill, 1964, p. 110). Porém, se os Estados Unidos forneciam provas de tão grande benefício da democracia, por outro lado, sua experiência também indicava as deficiências desse governo:

De fato, a vida política na América é a escola mais valiosa, mas é a escola da qual se excluem os professores mais hábeis: sendo os primeiros espíritos do país afastados tão eficazmente da representação nacional e das funções públicas em geral, como se fossem considerados formalmente incapazes. O demos sendo também na América a única fonte do poder, toda a ambição do país para ele gravita, como acontece em países despóticos em relação ao monarca: perseguem o povo, como o déspota, com adulação e bajulação, e os efeitos corruptores do poder acompanham bem de perto as influências de melhoramento e enobrecimento que se possa ter. (Mill, 1964, p. 111)

Por causa da exclusão dos melhores e do cortejo que se faz das maiorias, restrições seriam necessárias. Porém, ao considerarmos as restrições que Mill propõe, conforme veremos, é preciso ter em vista que o autor tem em perspectiva a extensão gradativa do sufrágio universal, não a sua negação. Limitações ao voto existiam na Inglaterra, como o critério censitário, isto é, o voto condicionado pelo pagamento de impostos diretos. Com vistas a maior ampliação possível do sufrágio, Mill propõe que o pagamento de impostos diretos seja estendido

aos mais pobres, por menor que fosse a taxa cobrada. Além da extensão do sufrágio, esse expediente aumentaria a responsabilidade por parte dos eleitores com relação às despesas públicas ao elegerem seus representantes. Quanto aos que dependem de auxílio, Mill concorda que estes sejam excluídos do voto, pois, segundo ele: “Quem não pode pelo próprio trabalho bastar-se a si mesmo não tem direito a reivindicar o privilégio de servir-se do dinheiro de terceiros” (Mill, 1964, p. 114). Mas ele acredita que com o tempo a classe dos dependentes iria diminuir, de maneira que os que ficassem fora do sufrágio seriam em número diminuto, configurando-se sufrágio universal.

Sem dúvida, Mill, ao defender algum condicionamento pecuniário para o exercício do voto e da representação, o faz por temer uma ingerência demasiada dos cidadãos pouco ou não produtivos sobre os mais ricos. Além disso, esses cidadãos poderiam exercer uma influência negativa no caráter dos representantes, que poderiam se tornar irresponsáveis no que diz respeito aos gastos públicos, visto serem estes os que votam os impostos. Porém a maior preocupação de Mill não é com o voto dos mais pobres. Lembremos que sua defesa da democracia consiste no argumento de que, pela inclusão do maior número, ela proporciona a melhoria de caráter e da educação de todos quantos venham dela participar. Sua preocupação maior é com o voto dos ignorantes, apesar de haver mais chances de que estes se encontrem em maior número entre os pobres, conforme ele mesmo diz. Por ser esta sua maior preocupação é que ele defende a exclusão dos analfabetos. Eis como ele se pronuncia a respeito: “Considero totalmente inadmissível que qualquer pessoa participe de eleições sem ser capaz de ler, escrever e, ainda juntarei, executar as operações comuns da aritmética” (Mill, 1964, p. 112). No entanto, o problema do analfabetismo poderia deixar de ser um entrave à participação com o tempo. Mill defende o ensino universal como uma obrigação da sociedade, pois, segundo ele

A justiça pede, mesmo quando o sufrágio não depende disso (da alfabetização), que os meios de adquirir essas noções elementares estejam ao alcance de todos, ou gratuitamente ou com uma despesa que o mais pobre que ganhe o próprio pão possa satisfazer. (Mill, 1964, p. 112-3)

Em *Da liberdade*, ele defende a obrigatoriedade do ensino pelo Estado seja diretamente, seja obrigando os pais a provê-la aos filhos.

Devido à preocupação de Mill ser maior com relação à ignorância do que com a pobreza é que ele irá defender a introdução do voto plural nas eleições parlamentares, junto com o sistema de Hare. O voto plural significa o direito de um eleitor ter mais de um voto. Esse direito seria facultado àque-

les que demonstrassem ter mais capacidade intelectual, independentemente da condição financeira. Eis como ele esclarece esse ponto:

Deixe-me juntar que considero absolutamente necessário, como parte do plano de pluralidade, seja facultado ao indivíduo mais pobre da comunidade reivindicar-lhe os privilégios se lhe for possível provar que, a despeito de todas as dificuldades e obstáculos, a eles tem direito, no que respeita à inteligência (Mill, 1964, p. 118-119).

Em outra passagem ele declara considerar “inadmissível” que “se confira a superioridade de influência à importância da propriedade” (Mill, 1964, p. 117). Embora a propriedade possa ser “uma espécie de prova”, não há garantias contra o que possa haver de “incidental” na sua posse. Somente a “superioridade mental individual” pode ser critério para a obtenção do direito ao voto plural. Profissionais liberais, com prática comprovada; pessoas formadas em universidades de qualidade reconhecida formariam, preferencialmente, o público destinatário do direito ao voto plural.

Com os dispositivos do voto plural e da representação proporcional, a democracia estaria precavida dos riscos principais: “o do padrão demasiadamente baixo da inteligência política e o da legislação de classe” (Mill, 1964, p. 115). Desse modo, estaria mais próxima da “forma idealmente melhor”. Mas para aperfeiçoá-la mais ainda, rumo ao sufrágio universal, seria necessário incluir as mulheres na participação política. No estado social em que Mill se encontrava na sua época, escreve ele: “Não há ninguém hoje em dia que sustente que as mulheres devem conserva-se em servidão pessoal, sem pensamento, sem desejos ou ocupações, reduzidas à posição de escravas domésticas dos maridos, dos pais ou dos irmãos” (Mill, 1964, p. 122).

Então, uma vez que a liberação civil e política das mulheres já não encontrava obstáculos rígidos nos costumes, eis o que ele diz, e com o que finalizo a minha exposição:

Esperemos que, perseguindo a obra de derrubar um após outro os restos da estrutura decrépita do monopólio da tirania, não seja este o último a desaparecer; que as opiniões de Benthán, do Sr. Samuel Bailey, do Sr. Hare e de muitos outros dentre os pensadores políticos mais vigorosos, desta época e deste país (para não falar dos outros) sejam aceitas por todos os espíritos que não se tornaram obstinados pelo egoísmo ou preconceito inveterado; e que, antes de passar outra geração, o acidente de sexo, não mais do que o acidente de pele, não se julgue razão bastante para privar o possuidor de proteção igual e dos justos privilégios de cidadãos. (Mill, 1964, p. 125)

## 11.4. Conclusão

As duas obras aqui analisadas devem ser compreendidas em um contexto em que a democracia volta ao vocabulário político, desde que seu significado puro como governo do *demos* fora perdido com a decadência da democracia grega por volta do século III a.C. A Revolução Francesa e a Americana foram, sem dúvida, eventos que contribuíram para esse novo alvorecer. Da época desses acontecimentos até aquela em que Stuart Mill escreve, impérios e restaurações monárquicas se sucederam na Europa. Junto com esses fatos, atitudes relutantes e temerosas retardaram a participação da classe trabalhadora no universo da cidadania política. Dos fins do século XIX até a Segunda Guerra, a literatura política vai dar ensejo as formulações da chamada teoria das elites com Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels. Desiludidos em suas próprias esperanças democráticas, esses autores se mostram céticos e críticos do governo popular.

Em 1942, com a publicação de *Capitalismo, socialismo e democracia* de Joseph Schumpeter, ventos benfazejos voltam a soprar em favor da democracia. Porém, a “nova teoria democrática” propõe-se realista e o realismo significa descartar da meta democrática o bem comum e, sobretudo, a premissa segundo a qual o cidadão comum é capaz de “observar e interpretar corretamente os fatos (...)” (Schumpeter, 1961, p. 309) e proceder a escolhas corretas. Sem tais atributos, restariam pessoas com “senso de responsabilidade reduzido, ausência de vontade efetiva”, tudo isto, explicando a “ignorância do cidadão comum e a falta de bom senso em assuntos da política interna e externa” (Schumpeter, 1961, p. 318).

Quão diferente era o julgamento de Stuart Mill quanto à capacidade de homens e mulheres comuns! Capacidade potencial, é verdade, mas o bastante para que, em meio a tantas descrenças em relação à democracia, ele pudesse defendê-la, não apenas como um procedimento para a escolha dos governantes, mas, principalmente, como um instrumento moral, ético e, sobretudo, do discernimento político.

## 11.5. Perguntas para reflexão

1. De acordo com Stuart Mill, quais seriam as duas principais ameaças à liberdade individual na sociedade moderna?
2. O que o autor entende por tirania da maioria?
3. O que é o princípio da autoproteção?

4. **O que significa a interferência ilegítima da sociedade na liberdade individual?**
5. **Apresente os argumentos do autor em defesa das minorias.**
6. **Por que a mais ampla liberdade de pensamento e de expressão deve ser garantida?**
7. **Quais os argumentos do autor em favor do governo democrático e, especificamente, do governo representativo?**
8. **Por que o governo do “bom déspota” não é desejável nem aplicável?**
9. **Quais são as deficiências do governo democrático, do que elas decorrem e o que pode corrigi-las?**
10. **De que modo Stuart Mill fundamenta a sua defesa do voto plural, considerando-se a sua compreensão dos critérios riqueza e educação na qualificação do eleitor?**

## **Bibliografia**

- BERLIN, Isaiah. John Stuart Mill e as finalidades da vida. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- HELD, D. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Paideia, 1987.
- LEPPENIES, W. *As Três Culturas*. São Paulo. EdUsp, 1996.
- MILL, Stuart. *Da liberdade*. São Paulo: Ibrasam 1963.
- \_\_\_\_\_. *Considerações sobre o governo representativo*. São Paulo: Ibrasa, 1964.
- NICOLAU, Jairo. *Sistemas eleitorais*. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação*. 8 ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.
- SCHUMPETER, Joseph. A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

# Capítulo

# 12

## Leituras de Marx

---

*Paulo M. d'Avila Filho\**

### 12.1. Introdução

*“Ser radical é tomar as coisas pela raiz. Ora a raiz, para o homem, é o próprio homem”. Marx – Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel<sup>1</sup>*

*“Meu método analítico não parte do Homem, mas do período social economicamente dado (...)” Marx – O capital<sup>2</sup>*

---

\* Doutor e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Bacharel em História com especialização em História da Filosofia pelo IFCS/UFRJ. Coordenador da Área de Ciência Política do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, onde é professor e pesquisador do Programa de Graduação e de Pós-graduação em Ciências Sociais. Contato: [pdavilaf@rdc.puc-rio.br](mailto:pdavilaf@rdc.puc-rio.br).

1. O trecho é citado por George Lukács em *História e consciência de classe* (1989, p. 97). Esta é uma das passagens prediletas de Lukács. Ele a utiliza com frequência em seus textos.

2. O trecho é citado por Luís Althusser em *Pour Marx – A favor de Marx*. (1979, p. 194). Althusser tem grande predileção por esta passagem de Marx, e a utiliza como introdução ao artigo “Marxismo e Humanismo”, contido em seu livro.

As passagens acima sugerem certa diversidade de perspectivas contidas na obra do intelectual alemão Karl Marx. Uma diversidade muito pouco explorada nos bancos escolares, frequentemente preocupados em formar alunos a partir de um enquadramento já cristalizado do pensamento de autor alemão. Afinal, qual o ponto central da teoria de Marx? O sujeito, revelado na primeira passagem, ou a estrutura, sugerida na segunda? Este texto sustenta que ambas as perspectivas convivem como tensão na obra marxiana.

Falar de Marx e do marxismo, contudo, não é tarefa fácil; como se não bastassem as dificuldades próprias do objeto, complexo e diverso, nos deparamos ainda com outro problema: apesar de ser um autor pouco lido – o que se lê dele são alguns trechos, alguns artigos, no máximo uns poucos livros –, Marx é muito conhecido, chegando a ser mesmo “familiar” para um bom número de pessoas. Em geral quase todo o mundo já ouviu falar do marxismo ou tem uma opinião formada a respeito do que seja o “verdadeiro marxismo”.

Mesmo entre os estudiosos existe uma tendência a atribuir à diversidade complexa da tradição marxista uma única formulação determinada, uma espécie de “marxismo genuíno”. O mais curioso é que esse é um comportamento comum tanto entre seus defensores como entre seus críticos. A operação consiste em eleger alguns elementos desse pensamento e lhes conferir o *status* de expressão clarividente do conjunto da obra. Uma tentação dogmática<sup>3</sup> que dificulta o debate entre ambos. Isso talvez se deva ao fato de que o marxismo está ligado a discussões políticas muito apaixonadas. Uma das confusões mais comuns de ambas as partes é abordar, sem estabelecer as devidas diferenças, a obra de Marx e o marxismo em geral, como se fossem um só objeto indiferenciado. Tal procedimento reduz as diferentes interpretações da obra de Marx e os novos conteúdos e métodos introduzidos pelos seus seguidores a uma única leitura de Marx.

Falar de Marx é, também, falar de seu fiel companheiro de trabalho, parceiro político e intelectual, Friedrich Engels (Fernandes, 1984). Engels é o filho primogênito de um industrial bem-sucedido em Manchester, um jovem comunista que, em agosto de 1844, em sua viagem de volta à Alemanha, depois de viver longo tempo na Inglaterra, visita Marx em Paris. Durante alguns dias a troca intelectual intensa e a grande identidade teórica fizeram surgir uma parceria incomum, que resultou em uma amizade que durou toda a vida de Marx. Engels teria dito que, a partir desse encontro, “estabeleceu-se nossa completa concordância em todos os domínios teóricos e daí data nosso trabalho comum”

---

3. A palavra dogmática pode ser atribuída a uma pessoa que afirma uma opinião de modo categórico, sem admitir contestação ou que possui uma pretensão de conhecimento absoluto sobre as coisas.



(Apud Fedosseiev et alii. 1983, p. 79). O primeiro grande trabalho comum seria o importante texto “A Ideologia Alemã” de 1845, considerado um marco na obra de Marx.

Apesar de Marx considerar sua empreitada teórica um grande esforço de síntese e superação das teorias com as quais dialogava (Konder, 1988) as tensões e a diversidade contida em sua obra podem ser creditadas, em parte, ao seu percurso intelectual e a suas, por assim dizer, influências. Esse percurso foi bem captado, primeiro por Lênin, em um trabalho intitulado “As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo” (1913), produzido a partir da própria narrativa de Marx e Engels. Trata-se de um texto sintético em que o revolucionário russo identifica na economia política inglesa (Adam Smith e David Ricardo), na teoria política do socialismo francês (Babeuf, Saint Simon e Charles Fourier) e na filosofia alemã (Hegel e Feuerbach) as três generosas fontes do pensamento dos fundadores do marxismo, as quais considera o que de melhor criou a humanidade no século XIX (Lênin, 1977). O texto não possui grande envergadura analítica, tarefa que, muitos anos mais tarde, coube ao historiador da escola inglesa, Eric Hobsbawm, no primeiro volume de *História do marxismo* (1979).<sup>4</sup>

Com isto, em absoluto quereremos dizer que seja impossível ou incorreto se elaborar sínteses sobre Marx e o marxismo. Desejo simplesmente chamar atenção para a necessidade de abordá-los sempre levando em conta o seu conteúdo multifacetário, sua pluralidade e riqueza. De modo coerente com esta perspectiva, acredito que a análise subsequente é apenas uma das diversas possibilidades interpretativas neste campo. O que talvez a diferencie de outras, é o fato de que não procura afirmar uma única leitura possível de Marx, ao contrário, defende a existência de várias e as considera válidas.<sup>5</sup>

Para ilustrar a ideia central deste texto, seguiremos o percurso de um conceito caro a Marx e Engels: o conceito de ideologia.<sup>6</sup> A perspectiva de encontrar nas obras de Marx e Engels uma única definição da noção de ideologia me parece tarefa impossível. Dos “*Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, passando

4. Trata-se de um dos mais notáveis intelectuais de nosso tempo, o historiador de origem inglesa Eric J. Hobsbawm. Procuraremos seguir, neste trabalho, as orientações de cunho metodológico apontadas pelo autor em sua introdução à obra intitulada *História do marxismo*, em que este apresenta alguns pressupostos básicos para trabalhar com uma História do marxismo.

5. Não sou indiferente à tese que advoga ser a teoria marxista uma totalidade. A obra marxista é sem dúvida uma totalidade (Rocha, 1989), só que não homogênea, mas composta de tensões internas e inflexões diversas ao longo de toda a sua trajetória, como qualquer outra o é. Toda a teoria passa por revisões e sofre modificações, pelo seu próprio autor, que é um indivíduo no mundo e em constante mutação.

6. Sobre o conceito de ideologia em Marx, Engels e no pensamento marxista no século XX, ver também McDonough, 1977; Willians, 1979; D'Ávila, 1991.

por diversos trechos de “A Ideologia Alemã” (1845),<sup>7</sup> até o seu famoso trabalho “*O capital*” publicado em 1867, podemos encontrar inflexões distintas no sentido de conformar uma noção do que venha a ser ideologia. Essas inflexões vão sustentar duas vertentes opostas dentro do marxismo: os chamados estruturalistas e os humanistas (D’Avila, 1991).

## 12.2. Aviso aos navegantes: Marx e o marxismo

Antes de seguirmos o percurso traçado, no entanto, é preciso esclarecer uma questão, que embora seja aparentemente óbvia, tem gerado muitas confusões. Trata-se de distinguir a obra marxiana e o marxismo. Apesar de possuírem estreita relação, não devem ser confundidos enquanto objetos, do ponto de vista da análise. A primeira diz respeito ao conjunto de textos produzidos por Marx. O segundo, a todo um movimento teórico, cultural e político que tem início a partir do surgimento dos primeiros intelectuais que se disseram signatários de Marx, e que vem em constante transformação e desenvolvimento até os dias de hoje. Não pretendo, com essa diferenciação, sugerir um verdadeiro ou genuíno pensamento de Marx, depurado de supostas interpretações falaciosas, mas tão somente me referir à produção literária de Marx, escrita ao longo de sua vida (1818-1883). Como sugere Hobsbawn:

(...) não se quer pressupor que o objeto (...) seja um único marxismo específico, para não falar mesmo de um “verdadeiro” marxismo contraposto a outros “falsos” e “desviantes”. (...) Não existe um único marxismos, mas sim muitos marxismo, frequentemente empenhados em ásperas polêmicas internas, a ponto de negarem uns aos outros o direito de se declarem marxistas. (Hobsbawn, 1979, p. 13)

Os trabalhos produzidos por Marx vão desde sua monografia de fim de curso em 1835, com o título sugestivo de “Reflexão de um jovem perante a escolha de uma profissão” e sua defesa da tese de doutorado em filosofia, em 1841, versando sobre a “Diferença da filosofia da natureza em Demócrito e Epícuro”; passando por seus textos produzidos nos anos de trabalho como jornalista na *Gazeta Renana* entre 1842-1843; pelo laborioso esforço de revisão crítica das obras de Hegel e dos jovens hegelianos, entre 1843 e 1845, que envolve textos como “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel” (1843), “A questão judaica” (1843), “Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844” e o conhecido “Onze teses sobre Feurbach” (1845); pelo mergulho decisivo na economia política, período em

---

7. Os trabalhos de Marx e Engels, quando mencionados, aparecerão com uma data entre parênteses que corresponde ao ano de sua primeira publicação. Quando citados trechos dessas obras, a data de referência é a da publicação consultada.

que produziu títulos famosos como o *Manifesto Comunista* (1847-1848) e *O capital* (1867); além dos textos políticos, e os textos históricos e de conjuntura sobre a França entre 1847 e 1875, *Luta de classes na França* (1850), *O Dezoito de Brumário de Louis Bonaparte* (1851-1852) e “Guerra Civil em França” (1871). Nesse longo trajeto, Marx jamais deixou de aliar sua reflexão teórica ao envolvimento com a política de seu tempo.

As possibilidades do pensamento de Marx, contudo, estarão em boa medida estabelecidos em função das interpretações que se faz dele. Isso, no entanto, já faz parte da história do marxismo, um campo em aberto que abriga amplo leque de possibilidades, tanto no tocante às interpretações da obra de seu fundador como às formas e contornos diferenciados que assume enquanto teoria explicativa e movimento político que se pretende transformador da realidade, do mundo e da vida humana.

Trabalhar com o pensamento marxista implica ter consciência de se tratar de um tema não só vasto, de uma riqueza interior assaz complexa, mas também em constante construção. O conjunto de questões abordado por esta “escola teórica” vai desde a estrutura econômica de uma sociedade até escritos sobre estética. Neste exato instante, existem marxistas ocupando-se de tais problemas, e sua atividade também faz parte da história desse pensamento.

(...) a história do marxismo não pode ser considerada como algo acabado, já que o marxismo é uma estrutura de pensamento ainda vital e sua continuidade foi substancialmente ininterrupta desde o tempo de Marx e Engels. (Hobsbawn, 1979, p. 13)

Este texto não se propõe a tarefa de decidir a validade das diversas correntes de interpretação da obra marxiana. A validade das linhas interpretativas e das concepções abordadas se remete a sua capacidade crítica e explicativa, enquanto instrumento teórico de análise dos fenômenos sociais e não em pautas abstratas: como hermenêutica ou exegese.<sup>8</sup> “Não implica uma posição agnóstica<sup>9</sup> diante do que é ou do que não é marxista; e menos ainda diante do que o próprio Marx queria verdadeiramente dizer” (Hobsbawm, 1979, p. 28). Não

8. Hermenêutica é um termo originalmente teológico, designando a metodologia própria da interpretação ou exegese (interpretação gramatical e histórica) da Bíblia. O termo passou depois a designar todo o esforço de interpretação científica de um texto difícil que exige uma explicação. Ver: Japiassu e Marcondes (1991).

9. O termo agnosticismo, criado na segunda metade do século XIX, designa a incapacidade de conhecimento de tudo que vá além dos nossos sentidos, que extrapole a experiência sensível. O agnóstico não nega a existência de Deus, como um ateu, apenas considera impossível afirmá-la ou negá-la. Aqui, o termo é aplicado no sentido de descrente.

pretendo, tampouco, pesar em uma balança da “justiça e da autenticidade”, em nome de uma verdade qualquer; as interpretações “mais ou menos corretas” do pensamento de Marx pelos marxistas posteriores. O propósito, muito pelo contrário, é sugerir que a diversidade encontrada possui respaldo nas obras de seus fundadores.

A primeira geração de marxistas ainda teve a possibilidade de consultar Marx e Engels; mas como é evidente, depois de 1895 isso não foi mais possível. Portanto, torna-se inevitável que a obra dos fundadores seja analisada de modo diverso por seus diferentes sucessores. (Hobsbawn, 1979, p. 14)<sup>10</sup>

Considero que os grupos ou organizações que reivindicam o marxismo como fundamento teórico-prático fazem parte da história deste pensamento, mesmo porque as interpretações e desdobramentos concretos cuja incorreção fosse demonstrável pertencem, também, a esta história. Não há nenhuma pretensão de penetrar neste labiríntico universo no âmbito deste ensaio.<sup>11</sup> Parto, aqui, da compreensão de que a obra marxiana é uma obra aberta e limitar-me-ei a apresentar ao menos duas possibilidades de interpretá-la.

### 12.3. A diversidade em Marx e Engels

Feitas as ressalvas anteriores e estabelecidos os parâmetros da análise, podemos retornar ao problema da diversidade ou das tensões no pensamento de Marx e ilustrá-las com o desenvolvimento do conceito de ideologia.

Duas vertentes do pensamento filosófico crítico influenciam diretamente o conceito de “ideologia” de Marx e Engels: de um lado, a crítica da epistemologia tradicional e a revalorização da atividade do sujeito realizada pela filosofia alemã, particularmente por Georg Wilhelm Friederich Hegel e, de outro, o

---

10. Um bom exemplo do que o historiador inglês acaba de mostrar é o debate em torno do “jovem Marx” e do “Marx maduro”. Em que momento, ao romper com Hegel e Feuerbach, Marx se teria tornado verdadeiramente marxista? Haveria uma ruptura nesse momento? Certamente para o próprio autor isso não deveria constituir uma questão crucial, como passou a ser para os marxistas após 1932, ano de publicação de seus escritos de juventude. No máximo podia sentir necessidade de esclarecer sua posição em relação a algumas questões referentes à influência de Hegel, como o fez no posfácio à segunda edição inglesa de *O capital*. Segundo Hobsbawn, com cuja tese compartilhamos, o marxismo possui uma unidade que deriva tanto do coerente corpo teórico elaborado por Marx e dos problemas práticos específicos que ele esperava resolver por seu intermédio quanto da continuidade histórica dos principais grupos organizados de marxistas, todos os quais passíveis de serem “colocados numa árvore genealógica”. Trata-se, porém, segue o autor, de uma “unidade na diversidade”, baseada em objetivos comuns e, sobretudo, na comum adesão ao corpo doutrinário derivado dos escritos de Marx e Engels.

11. A este respeito ver Perry Anderson, 1980.

materialismo de Ludwig Feuerbach (Garaudy, 1983). Essas duas tendências se encontram como tensão constante na formulação dos fundadores do marxismo, em particular no tocante ao tema da ideologia. Por vezes encontramos em seus escritos uma determinação da materialidade em relação aos homens, e por outras, uma valorização do homem em relação às suas possibilidades históricas. De algum modo estas duas inflexões vão permanecer e sustentar duas tradições no pensamento marxista. O estruturalismo e o humanismo, respectivamente.<sup>12</sup>

Essa polarização já seria suficiente para demonstrar a complexidade da questão da “ideologia” em Marx e Engels. As dificuldades, no entanto, são ainda maiores. Podem ser identificadas ao menos três fases distintas onde a questão aparece com contornos diferenciados, sem que se recorra à ideia de “rupturas epistemológicas”,<sup>13</sup> entre elas.

A primeira fase compreende os seus primeiros escritos e vão culminar nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*. A característica desse período é o debate filosófico. A crítica às concepções de Estado de Hegel e a crítica da religião. Estas são definidas como “inversões” que obscurecem o verdadeiro caráter das coisas. A expressão “ideologia” ainda não aparece de forma textual, mas os elementos do futuro conceito estão presentes em suas críticas. A segunda fase começa com o rompimento em relação às formulações de Feuerbach e a esquerda hegeliana, ou seja, os discípulos críticos do idealismo de Hegel, em 1845, e cujo texto fundamental é *a ideologia alemã*. É o período da construção, por Marx e Engels, do materialismo histórico. Nesse contexto, o conceito de ideologia é introduzido pela primeira vez. A ideia de uma inversão é conservada, porém, os verdadeiros problemas da humanidade não são as “ideias errôneas”, mas as contradições sociais reais, e aquelas são consequências destas. A terceira fase começa com a redação dos *Manuscritos de 1857-1858*, os “Grundrisse” e culmina em *O capital* (1866). A palavra ideologia quase desaparece dos textos de Marx, porém, mantém-se a ideia desta como negatividade e inversão. A análise específica das relações sociais capitalistas

---

12. A relação que estou propondo não se estabelece de maneira mecânica, sendo uma consequência lógica da outra. Quero apenas chamar a atenção para a existência de afinidades eletivas, nexos entre as influências filosóficas de Marx e as formas redecodificadas que assumiram em sua obra, como tensões, que por sua vez contribuirão para originar duas vertentes distintas do pensamento marxista.

13. Epistemologia é um termo que possui várias acepções, aqui ele é tomado como campo de investigação ou disciplina que versa sobre a ciência ou teoria do conhecimento, na perspectiva consagrada pelo pensamento anglo saxão. Ver: Japiassu e Marcondes (1991). A ruptura epistemológica sugere, no texto, uma hipotética ruptura com padrões de produção de conhecimento até então desenvolvidos por Marx. A alusão é a expressão do filósofo Gaston Bachelard, utilizada por Althusser em *A favor de Marx*, e traduzida como “corte epistemológico”, usado para designar estas rupturas.

leva-o à conclusão de que a conexão entre “consciência invertida”, a ideologia, e “realidade invertida”, contradições sociais, não se faz de forma abstrata, mas sim através de mecanismos concretos, “fenomenais”, postos em ação pelo desenvolvimento do modo de produção capitalista. Por exemplo: na economia capitalista, as leis de mercado são uma inversão do primado da produção e submete esta àquelas, assim como os homens às coisas.

Podemos perceber que uma tentativa de encontrar em Marx e Engels uma única definição de “ideologia” esbarra em, pelo menos, dois problemas. Um diz respeito às inflexões teóricas distintas que convivem no interior da obra desses pensadores, referentes às influências filosóficas diversas que constituem a base para o desenvolvimento de suas formulações. Outro remete às formas diferenciadas de tratamento da questão em fases distintas de sua produção. O único traço marcante que se pode identificar é a caracterização do conceito em questão como algo iminentemente “negativo”. Seja como sinônimo de erro ou como elemento que oculta a realidade, mesmo que isso aconteça em uma sociedade concreta, também invertida em seus valores e mecanismos, como a formação social capitalista.

Se for verdade que ao longo de sua obra existe um forte traço de continuidade, a ideia de ideologia com uma conotação negativa, por outro lado, embora não diga de maneira explícita, Marx nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, e mais tarde em algumas passagens de *O capital*, ao abordar a teologia embutida no processo de trabalho, nos possibilita pensar a capacidade do homem de produzir formas de agir e pensar, recriar a objetividade; abrindo assim campo para uma interpretação extremamente diversa de “ideologia” como elemento positivo da criação humana, o que veremos mais adiante.

## 12.4. O primado da estrutura

Procurarei a partir de agora, apontar certas inflexões distintas do pensamento dos fundadores do marxismo e suas possíveis interpretações. Como dito, as obras de Marx e Engels expressam noções distintas do conceito de “ideologia”.

Segundo muitos intérpretes da obra de Marx, é com *A Ideologia Alemã* que:

(...) Marx irá superar as limitações de caráter antropológico, utópico ou ideológico reveladas em suas obras de juventude, inclusive nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*. *A ideologia alemã*, escrita em 1845 em colaboração com Friedrich Engels, constitui uma etapa decisiva nesse processo de transformação do socialismo em ciência (...). (Vazquez, 1986, p. 164)

Nesta perspectiva, a valorização do sujeito e da subjetividade pode significar alguma forma de idealismo, o que a tornaria a teoria supostamente contrária, portanto, à proposta do materialismo histórico.<sup>14</sup>

Começemos, pois, pela *Ideologia Alemã*: “As ideias dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes compreendidas como ideias” (Marx, 1982a, p. 13). Podemos observar preliminarmente nesta passagem que daí decorrem pelo menos duas possibilidades interpretativas: em primeiro lugar a identificação da existência de uma ideologia dominante, o que pode parecer pressupor uma ideologia dominada. Ou então outra possibilidade, que se relaciona com um segundo aspecto contido nesse trecho: a ideologia é o reflexo, com respeito às relações materiais que os homens mantêm. Nesse sentido em uma determinada formação social, com relações de produções dadas, só pode existir uma ideologia, a que domina e que é fruto dessas relações de produção. Vamos prosseguir no texto em questão:

Não partimos daquilo que os homens dizem, imaginam ou concebem, nem dos homens como descritos, pensados, imaginados, concebidos, a fim de chegar aos homens em carne e osso. Partimos dos homens reais, ativos, e à base de seus processos de vida real demonstraremos o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos desse processo de vida. Os fantasmas formados no cérebro humano são também necessariamente sublimações de seu processo de vida material, que é empiricamente verificável e limitado por premissas materiais. Moral, religião, metafísica, todo o resto da ideologia e de suas formas correspondentes de consciência não retêm mais aparência de independência. (Marx, 1982a, p. 14)

É possível perceber, aqui, que a ideologia é fruto ou “reflexo” das condições materiais que a engendram nos homens. A ideologia não é independente da “estrutura”.<sup>15</sup> Dessa maneira, a interpretação indicada anteriormente é per-

14. “Materialismo histórico” e “materialismo dialético” são termos usados por Marx e Engels para designar a teoria científica que estavam produzindo. Teoria que levaria em conta a matéria, o real concreto e seu caráter histórico e dialético e não a especulação abstrata, idealista, descolada das bases materiais do mundo. Ver Penna, 1986.

15. Utilizo aqui a categoria de “estrutura” que Louis Althusser resgata para o marxismo e que designa o conjunto das relações de uma determinada formação social. Aplicamos essa noção no sentido em que expressa o conjunto das relações materiais de produção da vida humana. O autor de *Pour Marx e Para Ler O Capital* teria, segundo seus estudiosos, cunhado essa expressão do filósofo alemão do século XVI Spinoza “*Os campos de estrutura*” (d’Ávila, 1991) estabelecendo uma analogia. Portanto, o estruturalismo clássico de Levi Straus não é a única fonte do pensador marxista.

feitamente aceitável. Não pode haver uma ideologia que seja independente das relações sociais de produção da vida. A ideologia é fruto dessas relações. As consciências são dominadas pela ideologia dominante, não havendo espaço para uma ideologia dominada. Seguiremos com essa linha de interpretação, deixando a outra possibilidade de interpretação do conceito de ideologia para ser retomada mais adiante.

Se em toda ideologia os homens e suas circunstâncias aparecem de cabeça para baixo, como uma câmara obscura, esse fenômeno surge tanto do seu processo de vida histórico como a inversão dos objetos na retina surge de seu processo de vida físico. (Marx, 1982a, p. 14)

Se antes pudemos observar que a ideologia é produzida pela estrutura de produção da vida humana à qual os homens estão sujeitados, sendo portanto apenas suportes dessa ideologia e não sujeitos, agora é possível notar que a sua forma de dominação é através da distorção, produzindo uma “falsa consciência”:<sup>16</sup> “Onde termina a especulação, na vida real, aí começa a ciência real, positiva: a representação real da atividade prática do processo prático de desenvolvimento dos homens” (Marx, 1982a, p. 15).

A citação acima é fundamental para a compreensão da linha interpretativa da ideologia em Marx. O marxismo é um pensamento que postula em sua origem transformações dos limites histórico-estruturais da vida humana nos marcos do capitalismo. Logo, se a “falsa consciência”, por não conhecer o “real como ele é”, não pode transformá-lo, algo precisa substituí-la. Esse algo, dentro da lógica com a qual se está trabalhando, será a ciência positiva, que por definição é livre das deformações da ideologia.

No período em que escreveram *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels estavam, como estiveram ao longo de suas vidas, polemizando com teorias consideradas rivais de seus projetos filosóficos e políticos. Na época, realizavam uma espécie de acerto de contas com a filosofia clássica alemã, com a econo-

---

16. A expressão “falsa consciência” é muito controvertida entre os marxistas, principalmente quando relacionada com a questão da ideologia. Tom Bottomore, organizador, do *Dicionário do Pensamento Marxista* (1983, p. 185), afirma: “a ideologia, portanto, conserva sempre (em Marx e Engels) sua conotação crítica e negativa, mas o conceito só se aplica às distorções relacionadas com o ocultamento de uma realidade contraditória e invertida. Nesse sentido, a definição tão frequente, de ideologia como falsa consciência não é adequada na medida em que não especifica o tipo de distorção criticada, abrindo dessa forma caminho a uma confusão de ideologia com todos os tipos de erro”. Ora, Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, fazem justamente isso, usam a expressão “ideológico” para designar qualquer tipo de erro ou qualquer pensamento científico, como corretamente observou o pai do estruturalismo marxista, Louis Althusser. Usamos, portanto, a expressão em toda a primeira parte deste capítulo, pois estamos seguindo a interpretação estruturalista da obra marxiana.



mia política inglesa e com os socialistas franceses, chamados por eles de “utópicos”. A noção de ideologia é central para qualificar os desvios teóricos de seus contrerrôneos, para denunciar o efeito de obscurecer a realidade negativa das relações capitalistas contido no pensamento da economia política inglesa e, por fim, superar o “socialismo utópico” dos franceses, substituindo-o pelo auto intitulado socialismo científico que ambos propugnavam. A ideia de ideologia como “falsa consciência” ou consciência enganosa permitia diferenciar o seu pensamento científico, que desvenda o real, das ideologias, que ocultam a realidade. Todo o pensamento com quem polemizavam era desqualificado como ideológico.

A compreensão de Marx e Engels sobre ideologia, no entanto, não possui um caráter apenas circunstancial ou conjuntural. Em outros dois textos posteriores, Engels vai aprofundar a concepção que estamos seguindo. *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1887-1988) e *Cartas a F. Mehring* (1893).

Toda a ideologia, uma vez surgida, se desenvolve em conexão com o material concreto dado, e desenvolve esse material ainda mais; se assim não fosse, deixaria de ser ideologia, isto é, ocupação com pensamentos, como entidades independentes e sujeitos apenas as suas próprias leis. O fato de que as condições materiais de vida das pessoas, em cujas mentes esse processo de pensamento ocorre, em última análise determine o curso desse processo continua sendo necessariamente desconhecido de tais pessoas, pois de outro modo não haveria um fim a toda a ideologia. (Engels, 1985a, p. 417)

Nesse trecho, Engels atribui à ideologia uma autonomia relativa às “condições materiais”. Aspecto fundamental que é incorporado pela linha interpretativa que acompanhamos até então – ao menos pelos não economicistas.<sup>17</sup> A noção da ideologia como terreno de ilusão, no entanto, permanece. A consciência que não se reconhece como tal é alienada. Neste ponto encontramos a relação por alguns postulados entre “alienação” e “falsa consciência”.<sup>18</sup>

17. A ideia da existência de uma autonomia, mesmo que relativa do conjunto da superestrutura, em particular da ideologia só é admitida por correntes marxistas não alinhadas ao chamado marxismo vulgar ou economicista, muito em voga na época da chamada II Internacional e nas correntes seguidoras de Stalin. Estes, embebidos das obras de Engels referentes à dialética da natureza, conceberiam a dialética da vida humana em todas as suas dimensões sociais como decorrência de leis naturais. A influência do pensamento evolucionista do século XIX parece bem clara. Nos meios acadêmicos tais noções passaram a ser denominadas economicistas ou mecanicistas.

18. Trata-se aqui dos intelectuais marxistas que buscam encontrar uma relação nas obras de Marx, entre “alienação” e “falsa consciência”. Louis Althusser, por um lado, e Antonio Gramsci por outro refutam essa tese Ver: Itsván Mesáros (1981).

A Ideologia é um processo realizado pelo chamado pensador, conscientemente é claro, mas com uma falsa consciência. Os verdadeiros motivos que o impelem continuam sendo desconhecidos dele, pois se assim fosse não seriam um processo ideológico. Daí ele imaginar motivos falsos ou aparentes. (Engels, 1985b, p. 557)

A identidade entre “falsa consciência” e ideologia está, nesse caso textual. É uma carta datada de 1893, redigida, portanto, cerca de cinquenta anos após a edição de *A Ideologia Alemã*. Outro elemento, no entanto, nos chama a atenção neste pequeno trecho e se articula com o trecho anterior. Nele Engels identifica, um sujeito que realiza um processo ideológico, uma “falsa consciência”, apesar de este estar em “última análise” determinado pelas condições materiais. Além de a ideologia possuir uma autonomia relativa, possui também um sujeito. No entanto, esses elementos não são novos e estão como possibilidades de inflexões distintas de acordo com a linha interpretativa que se programe na *Ideologia Alemã*.

A divisão do trabalho só se realiza realmente a partir do momento em que surge uma divisão do trabalho material e mental. (...) A partir desse momento, a consciência pode realmente orgulhar-se de ser alguma coisa mais do que a consciência da prática existente, de que ela realmente representa alguma coisa sem representar alguma coisa real; a partir de então a consciência está em posição de emancipar-se do mundo e proceder a formação de uma teoria, ideologia, filosofia, ética, etc. “puras” (Marx e Engels, 1982a, p. 23).

A divisão no trabalho (...) manifesta-se também na classe dominante como divisão do trabalho mental e material, de modo que dentro desse uma parte aparece como sendo os pensadores da classe (seus ideólogos) enquanto a atitude de outros (...) é mais passiva e mais receptiva... (Marx e Engels, 1982a, p. 39)

No primeiro trecho, é possível notar que a ideia de autonomia relativa de consciência já está presente, embora Marx e Engels estivessem falando não da consciência real, positiva, mas da “falsa consciência” produzida a partir da divisão do trabalho, ou seja, a consciência alienada.<sup>19</sup> No segundo, nota-se a identificação do sujeito que realiza o processo ideológico. Deparamo-nos com a noção

---

19. A expressão “consciência alienada” é a preferida pelos pensadores marxistas que estudam as “disfunções” causadas pela divisão social do trabalho. Ver: Itsván Mesáros (1981).

dos “intelectuais burgueses como ideólogos”,<sup>20</sup> portanto, portadores da “falsa consciência”.

Os elementos constituídos pela noção de um sujeito e de autonomia relativa também são incorporados pela linha interpretativa em foco. Apesar da autonomia, existe uma determinação em última instância das forças materiais, e o sujeito não é um produtor da ideologia, mas, apenas, o seu realizador. Quem produz a ação, participa dela, não é um sujeito “da” História, é um sujeito “na” História,<sup>21</sup> ele é atravessado pela ideologia e se torna seu suporte, não pode produzi-la, apenas realizá-la. Essas determinações materiais dizem respeito às estruturas sociais. O estruturalismo marxista está inteiramente assentado nesta ideia.

Recapitulemos este viés da compreensão de Marx sobre a ideologia, condizente com a matriz do marxismo estruturalista: existe apenas uma ideologia, que é dominante, pois reflete as relações sociais dominantes. Essa ideologia é uma falsa consciência, em oposição à consciência verdadeira representada pela ciência. A ideologia possui uma autonomia relativa das estruturas materiais, e não possui um sujeito que a produz, mas que a realiza.

À luz dos textos de Marx e de Engels apresentados até agora, as interpretações que se seguiram acima tornam-se absolutamente sustentáveis,<sup>22</sup> mas possuem algumas nuances. Uma delas diz respeito à proposição lógica de que se existe uma ideologia dominante, deve haver uma dominada, que brotaria a partir das diferentes relações dos indivíduos com a produção material da vida. Posição que, no restante, é concordante com o que vimos acima. É uma variante que encontra respaldo no pensamento originário do marxismo, particularmente

---

20. Para os fundadores do marxismo todo o pensador burguês era um ideólogo, portador da “falsa consciência”, ao menos nos escritos de 1945. Neste momento Marx e Engels definem os ideólogos como aqueles que não estão vinculados diretamente ao processo produtivo. Antonio Gramsci classifica esse tipo de intelectual de “tradicional”, porém indo mais além na análise do papel dos intelectuais e em sua conceituação (Gramsci, 1982) o autor identifica a existência do intelectual orgânico da burguesia voltado para a organização e controle da produção. Para o pensador, todos os homens são intelectuais, não se pode separar o “*homo-faber* do *homo-sapiens*”, mas nem todos exercem a função de intelectuais.

21. Para fins explicativos tomamos emprestada a formulação de Louis Althusser “sujeito da História” (Althusser, 1979), aquele que dela participa, que a realiza como suporte de estruturas em movimento, estruturas que fazem de fato o processo histórico.

22. Consideramos “interpretações válidas” aquelas que se sustentam em uma apreensão lógica e dentro dos parâmetros comuns da linguística, da gramática. No entanto sabemos que em meio a inúmeras traduções de uma língua para outra esta afirmação possui suas limitações.

em passagens da *Ideologia Alemã* sobre a divisão social do trabalho e o surgimento dos “ideólogos de uma classe”<sup>23</sup>.

É importante marcar que, nesta linha de interpretação, ciência e ideologia são termos antitéticos. Enquanto a ideologia oculta o real e obscurece a verdade, a ciência positiva desvenda o real, revela a verdade, ilumina a realidade. Nesta chave de entendimento é a ciência, particularmente a ciência crítica do marxismo, quem será capaz de despertar as “falsas consciências” para que adquiram uma verdadeira consciência e possam transformar o mundo. Em uma das mais citadas passagens de Marx, a décima primeira tese sobre Feuerbach, ele afirma: “até hoje os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras, cabe, no entanto, transformá-lo”. O materialismo histórico e dialético será essa nova ciência.

### 12.5. A valorização do sujeito

A segunda vertente de pensadores marxistas contemporâneos, contudo, não estabelece uma distinção inconciliável entre ciência e ideologia. Ambas se interpenetrariam. Seriam representantes dessa vertente, os chamados marxistas humanistas: “(...) As ciências naturais abandonarão então sua orientação materialista, ou antes, idealistas, e se tornarão a base de uma ciência humana (...) uma base para a vida e outro para a ciência é a priori, uma falsidade” (Marx, 1987a, p. 180).

Podemos notar nesse trecho dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844* uma tensão inflexionando para o sentido da relação entre ciência e ideologia bem distinta de *A Ideologia Alemã*. Essa distinção marca a diferença entre vertentes bastante distintas, que seguiram caminhos muitos diferentes, como o marxismo humanista, estruturalista e historicista. Vimos que a produção teórica dos fundadores do marxismo foi generosa em termos de possibilidades interpretativas absolutamente discrepantes.

A tradição humanista do marxismo procura identificar não apenas mais de uma ideologia, portanto ideologias, como também identifica sujeitos ativos, capazes de produzi-las, por intermédio da práxis.<sup>24</sup> Através de um estudo, não

---

23. A ideia de que existem ideólogos de uma classe nos inspira a possibilidade de existirem ideólogos também de outras classes, dentro das variações possíveis das interpretações aqui desenvolvidas.

24. Expressão cunhada por Marx para designar a relação indissolúvel, dialético-ontológica entre sujeito e objeto. A práxis é uma categoria que busca apreender o Homem e sua atividade como sujeito dentro de seus parâmetros concreto-ontico. O ser social engloba não só as determinações da esfera material, mas ainda o conjunto das relações humanas, inclusive a espiritualidade objetivada enquanto valores ontológicos-sociais. Reconhecida a anterioridade da matéria, é preciso reconhecer a superioridade do

lógico-formal, mas concreto-ôntico,<sup>25</sup> admite a possibilidade de constituição de várias ideologias.

Pressupomos o trabalho numa forma que o marca como exclusivamente humana (...) o que distingue o pior arquiteto da melhor das abelhas é o fato de que o arquiteto levanta sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. No fim do processo de trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador em seu começo (Marx, 1977a, p. 202).

Vimos nesse pequeno trecho de *O capital* que a perspectiva que enunciamos acima também encontra seu respaldo nas obras de Marx. O autor, nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, ao abordar a interação do homem com a natureza no processo de trabalho, atribui-lhe uma roupagem interpretativa na qual é enfatizado o homem e sua capacidade criadora e não as estruturas. Assim como os meios para realizar um trabalho, no exemplo de Marx: “não basta que o pensamento tenda à matéria, é preciso que a matéria também tenda ao pensamento” (Marx, 1987a, p. 183).

---

pensamento, enquanto práxis ativa, sobre ela. Práxis é uma categoria central no pensamento de Gramsci (1986) que articula objetividade e subjetividade na conformação do sujeito.

25. Estes termos: “lógico formal” e “concreto ôntico” são muito utilizados por Georg Lukács. Segundo o pensador húngaro, a obra de Marx é toda ela um estudo ontológico. No primeiro capítulo de sua obra *Ontologia do Ser social*, afirma: “qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente(...) revelam-se em última análise como enunciados diretos acerca de algum tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas” (Lukács, 1985a, p.87). O mesmo autor em *A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel* (1979, p. 46-47) demonstra que o equívoco fundamental de Hegel foi submeter as contradições e dialéticas à categorias lógicas formais, e não instaurar categorias ontologicamente concebidas. Segundo Lukács, Engels teria cometido o mesmo erro no *Anti-Dühring* ao tentar demonstrar a Dühring os mecanismos da sua dialética. Dessa forma, as primeiras gerações de marxistas teriam sido influenciadas por tal equívoco. O pensador húngaro cita Engels para elucidar melhor sua proposição: “Tomemos um grão de cevada (diz Engels), milhares desses grãos são triturados, fervidos e usados para fabricar a cerveja que é depois consumida. Mas se o tal grão de cevada encontra as condições normais para ele, se cai em um terreno favorável (...) sofre uma alteração específica, isto é, germina. O grão, enquanto tal, morre, é negado e, em seu lugar, desponta a planta que ele gerou, a negação do grão” (Lukács, 1979, p. 53). Na realidade (diz Lukács) em inúmeros casos o grão de cevada é destruído, essa seria a expressão ontologicamente legítima e não o temo negar, logicamente determinado, mas insensato no plano ontológico. Só em determinado caso concreto, prossegue o autor, é que já está contido no começo “o ser do ser” com diria Hegel. Muitos equívocos referentes ao determinismo histórico de alguns marxistas foram cometidos em nome dessa formulação lógico formal. Ainda segundo Lukács, Marx em *O capital*, ao analisar as formas concretas de dominação, as contradições e mecanismos concretos de funcionamento de um sistema, o capitalismo, está realizando um estudo concreto-ôntico (Lukács, 1985b).

A partir da teleologia<sup>26</sup> originária no processo de trabalho, a consciência humana ganha uma subjetividade que não é mais o reflexo invertido das condições objetivas. A consciência é a exterioridade interiorizada ou a objetividade subjetivada através da práxis e que retorna como subjetividade objetivada no fruto do trabalho. Se o fruto desse trabalho é puramente exterior ao sujeito, lhe é estranho, a subjetividade humana não se reconhece nele e se produz uma consciência alienada de si, e não uma “falsa consciência”<sup>27</sup>, consciência não verdadeira. A consciência portanto já não é colocada em termos de verdadeira ou não, mas sim como consciência possível, e ganha ao mesmo tempo um estatuto de “autonomia relativa”<sup>28</sup> que lhe possibilita recriar de maneira consciente a objetividade. Desse modo, a distinção em termos hermenêuticos entre ideologia e ciência desaparece, embora permaneça em termos gnoseológicos.<sup>29</sup>

É possível concluir que a partir do momento em que a consciência deixa de ser reflexo e passa a ser também agente transformador, a ideologia deixa de ser unicamente produto das relações de produção da existência ou uma “falsa consciência”, ou seja, pura negatividade. A ideologia passa a ser fruto da práxis humana em sua relação subjetiva com a matéria e capaz de transformá-la. Sendo assim, não há uma única ideologia, reflexo das condições materiais dominantes, mas ideologias, fruto da práxis criadora e da capacidade teleológica<sup>30</sup> do pensamento humano. O homem passa a ser de fato sujeito produtor através da práxis, de ideologias. Essa ideologia não é fruto da abstração de ideólogos, mas da ação

---

26. O termo designa o estudo dos fenômenos a partir de suas finalidades, como constituidores de seu sentido, ao contrário das considerações sobre suas causas ou origens. Ver. Japiassu e Marcondes.

27. A consciência alienada, desde Hegel até Marx, ao menos nos primeiros escritos deste, não significa necessariamente uma “falsa consciência”, mas a consciência espontânea, possível de uma determinada formação social.

28. A expressão “autonomia relativa” tem aqui sentido diferente da utilizada pela linha explicativa anterior, pois não se trata de maior ou menor grau de autonomia da sua condição de “reflexo” do processo material de produção da vida, mas de um conjunto de possibilidades, limitadas é claro, da práxis humana.

29. Queremos dizer nessa passagem que o problema da distinção entre ciência e ideologia não se estabelece, nesse caso, pelo critério da busca do discurso verdadeiro, mas sim pela distinção dos métodos, instrumentos e operações mentais bem como as formas de expressão que as distingue. Ciência e ideologia não são a mesma coisa, embora se misturem nos processos mentais que as constituem. Uma não é mais encarada como “verdade” e outra como “falsidade” e vice-versa.

30. A teleologia supõe um sujeito, mas não necessariamente um sujeito metafísico, pois este se funda na práxis (já definida anteriormente) e implica a consciência de uma possibilidade posta no interior de uma determinada formação social, bem com a busca racional de meios adequados a fins humanos, produzidos através da práxis histórica. (Ver: Karel Kosik, 1986).

criadora do movimento das massas e sua produção de cultura, aspirações, costumes, crenças etc.

Se a ideologia é fruto da ação humana, também é formadora dessas ações. A teoria filosófica ou científica, como qualquer atividade do homem, está permeada pela ideologia, não há como separá-las. Essas teorias, no entanto, só se transformam em ideologia quando ganharem legitimidade junto à prática dos atores sociais, quando apropriadas pela vida das massas, quando se transformam em substrato cultural compartilhado. Só dessa maneira essas teorias ganham a força material que possuem as ideologias. Aqui, a ideologia é concebida a partir de uma relação dialética: o conjunto das formas do pensar humano é permeado pela ideologia que lhe é anterior mas, ao mesmo tempo, é valorizada a capacidade humana de produzir novas ideologias. Estas só se tornarão ideologias de fato enquanto uma consciência coletiva. Nesse sentido, a ideologia é fundadora de e ao mesmo tempo fundada pela ação dos homens.

Nesta chave, que estamos chamando de humanista, a preocupação é resgatar uma dialética materialista centrada no homem, em sua relação com a objetividade, com as estruturas e condições sociais que ele mesmo criou, ou seja, as objetivações. Uma dialética que leve em consideração não apenas uma lógica racional abstrata, mas as condições ontologicamente concretas nas quais se operam as opções dos sujeitos humanos. Uma ontologia que vê na práxis uma mediação categórica necessária entre a subjetividade dos sujeitos e a objetividade que eles transformam. Uma práxis como essência humana da História. Uma História como produto dessa práxis e não algo que lhe é estranho, superior, anterior, ou mesmo seu determinante único, imutável. A perspectiva procura justamente desagregar essa anterioridade única definida *a priori*. Noção que está presente, por exemplo, em Lênin: “A História (...) é sempre mais variada, mais rica, mais complexa e mais astuta do que imaginam as vanguardas mais conscientes dos melhores partidos e das classes mais avançadas” (Lênin, 1982, p. 57).

Enfim, uma teoria centrada no Homem, em sua ação e reflexão (Konder, 1980). Um humanismo filosófico muitas vezes esquecido pelos marxistas e seus críticos, apesar de estar presente na obra de Marx em diversos escritos, entre os quais destacamos: os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), as *Onze Teses sobre Feuerbach* (1843) e passagens de *O capital* (1867), e em algumas cartas; enfim, ao longo de boa parte da sua obra filosófica.

## 12.6. A diversidade marxista

Depois da morte de Marx, o conceito de ideologia começou a adquirir novos significados de acordo com as leituras que os marxistas contemporâneos

faziam de sua obra e da inclusão de suas próprias formulações. Assim como a obra de Marx, o marxismo não tem uma teoria única da ideologia. A diversidade apontada é reproduzida pelos autores marxistas contemporâneos. As interpretações e/ou formulações desses autores são muitas vezes diferentes, chegando mesmo, em alguns casos, a ser discrepantes. Várias são as linhas de pensamento que se abrigam sob o imenso “guarda-chuva” do marxismo.

Cabe ressaltar, que está subjacente a toda essa polêmica um debate acerca do grau de autonomia que possuem as representações, a ideologia, em relação às condições de produção de uma determinada formação social. Está também em disputa a centralidade da produção das ideologias, se no sujeito, na práxis ou nas estruturas de produção, nas relações sociais de produção. No segundo caso, o sujeito, o Homem, passa a ser apenas um suporte e não um produtor. E finalmente encontra-se em conflito a ideias do caráter puramente negativo da ideologia (como ilusão e dominação) e à posição que advoga ter a ideologia em conteúdo positivo, enquanto produção humana e agente de transformação.

Resumindo o argumento aqui explorado, apresentamos duas formas de conceber o significado da ideologia no pensamento de Marx e Engels, que correspondem a duas formas distintas e instigantes de interpretar o conceito. Uma delas valoriza a estrutura e suas determinações na análise social, outra valoriza o sujeito como elemento criador. O estruturalismo e o humanismo respectivamente foram as duas grandes vertentes enfatizadas nesta empreitada.

Entre os primeiros podemos incluir Louis Althusser, o argelino naturalizado francês, que estabelece uma oposição entre a ciência, a verdade, e a ideologia, o enganoso. Desse modo o conceito ganha um caráter negativo, como ilusão, falsidade, e como instrumento de dominação. Esta corrente se subdivide entre aqueles que reconhecem a existência de várias ideologias em conflito e os que acreditam só haver uma, que é a dominante. Entre os segundos podemos citar o revolucionário russo Lênin, o marxista italiano Antonio Gramsci e o húngaro George Lukács, que desfazem a oposição acima referida, mas dividem-se quanto à possibilidade de existirem ideologias relacionadas à luta de classe e outros conflitos sociais ou se há apenas uma, um campo que representa a globalidade da produção de sentidos pelos homens.<sup>31</sup>

Na análise precedente procuramos sustentar a impossibilidade de se extrair uma única definição a respeito dos sentidos atribuídos ao termo ideologia pelos fundadores do marxismo. O objetivo desse percurso, no entanto, foi dar

---

31. A perspectiva encontra ainda outros rumos em marxistas como Habermas, Adorno e Horkheimer na tradição da Escola de Frankfurt e na Escola de Budapeste com Karl Korsch, Agnes Heller, István Mészáros e Karel Kosik, entre outros. Ver D'Ávila, 1991.



visibilidade à tensão existente na obra de Marx, entre as determinações da estrutura e a valorização do sujeito criador. Esta tensão estará presente na análise marxista de diversos objetos. Na teoria da história, no grau de autonomia do ator social frente às estruturas sociais, portanto em uma teoria da ação e no grau de autonomia e padrões de interação nas relações entre as esferas, por exemplo, econômica, social, política e cultural da humanidade.

Mesmo se consideramos isoladamente uma dessas esferas para fins de análise, a tensão permanece. Tomando como objeto, certamente por vício de formação, a política, os dois vieses voltam a se confrontar. De certa forma, estarão em relevo os enquadramentos distintos do lugar da política na vida humana. Se ela, a política, é um ato de criação do sujeito, ainda que constrangido pelas circunstâncias sociais ou se é uma derivação de estruturas que lhe sobre determinam.

### 12.7. Marx, o sujeito e a política

A relação de Marx com a política poderia parecer óbvia, afinal de contas o filósofo, economista ou cientista social foi antes de tudo um intelectual que pensou a política com a finalidade de intervir para transformar o mundo em que vivia. Ele foi um dos fundadores da I Internacional<sup>32</sup> e no fim do século XIX havia se tornado a principal referência teórica do movimento socialista europeu. Nenhum outro autor ganhou tanta projeção social fora dos muros da academia como Marx. Revoluções foram feitas em seu nome. O alemão, contudo, não construiu uma teoria sistematizada da política. Apesar de todo o ativismo político, Marx será acusado pelo discurso acadêmico de não valorizar a política como objeto. A crítica é procedente, de fato não encontramos sequer uma obra que sistematize uma teoria do Estado ou uma análise do governo enquanto sistema de poder, como em Weber ou Durkheim, por exemplo.

Isso não significa dizer que Marx não tenha pensado sobre o significado da política em seu modelo analítico. O problema da percepção acerca do lugar ocupado pela política no constructo marxiano também pode ser enquadrado a partir das lentes apresentadas até aqui. A dimensão da tensão contida em sua obra sobre a questão da política pode ser percebida na análise de alguns de seus trabalhos.

Em texto escrito em 1859, “Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política”, a estrutura econômica aparece como a base real sobre a qual se elevam as estruturas jurídica e política da sociedade. A formulação está em acordo com

---

32. Internacional neste contexto significa a Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-1876). A Primeira Internacional foi uma federação internacional de organizações da classe trabalhadora de vários países da Europa central e ocidental.

a clássica distinção entre a infra-estrutura econômica que determina, em última instância, a superestrutura jurídico-política contida, mais uma vez, em *A Ideologia Alemã* de 1845. Nestes textos, a política aparece como um epifenômeno, um fenômeno subordinado à estrutura econômica. Por esta razão, o poder político e o Estado em uma estrutura capitalista só pode estar a serviço dos interesses da classe que domina o mundo do trabalho e da produção, o capitalista. A política assim é confinada ao mesmo lugar da ideologia: garantir a manutenção das relações de produção e exploração capitalista do trabalho. Em um trecho famoso do Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política, Marx resume de forma magistral o argumento:

O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes (...). Sobrevém então, uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. (Marx, 1987b, p. 30)

Nesta chave a política não possui capacidade criadora, ela é o resultado de um processo, nunca a ação que conduz. É possível interpretar que o papel do ator que deseja a revolução social é saber aguardar o momento em que as contradições chegarão ao seu limite e só então agir de acordo.

Em outros textos, contudo, como as cartas a Ludwig Kulgeman, redigidas em 1862, Marx apresentava outras perspectivas analíticas. Os instrumentos teóricos para a análise do econômico, das relações sociais de produção, não garantem a avaliação da diversidade de formas de Estado, das diversas formas do exercício do poder político. Mais de uma década depois, em *Crítica ao Programa de Gotha* escrito em 1875, Marx afirma:

A sociedade hodierna é a sociedade capitalista, que existe em todos os países civilizados, (...) mais ou menos modificadas pelo desenvolvimento histórico particular de cada país, mais ou menos desenvolvida. O “Estado hodierno”, pelo contrário, muda com as fronteiras do país. No Império prusso-alemão é diferente de na Suíça, na Inglaterra é diferente de nos Estados Unidos. O “Estado hodierno” é, portanto, uma ficção” (Marx, 1985, p. 24)

Seguindo essa linha, nos *Gundrisse* (1858), notas reunidas em um ensaio realizado visando a redação de *O Capital*, em seu segundo volume, publicado postumamente (1939-1941), encontra-se uma interessante análise das distinções

na formação dos Estados americano e russo. Neste viés, a forma dos Estados é determinada por diferenças sociopolíticas e não apenas nas relações sociais capitalistas de produção da vida econômica.

A perspectiva acima se coaduna com uma outra abordagem contida nos chamados textos históricos ou políticos. Em *Luta de Classe na França* (1850) e no *Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte* (1851), anteriores à década de 1870, portanto, a diversidade marxiana encontra o ator. O ator social, o agente da ação e suas escolhas, ainda que constrangidas pelas condições sociais nas quais a disputa política se realiza. Mais uma vez, ficamos diante da valorização do sujeito perante a trama dos acontecimentos.

A alegoria da política enquanto teatro encontra aqui um palco privilegiado. Logo no segundo parágrafo do *Dezoito de Brumário*, em uma passagem conhecida, mas nem sempre interpretada com cuidado, Marx já deixa claro quem ou o que é o protagonista de sua narrativa: “(...) Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios (...)” (Marx, 1982d, p. 417). Este trecho poderia sugerir que o que impede os homens de fazerem a história são as estruturas ou as determinações econômicas, mas não é disto que se trata. Na sequência, fica claro que Marx se refere a uma espécie de autonomia relativa das representações simbólicas e da cultura política, como ambiente que orienta e constrange os personagens da trama social:

Os homens fazem a história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas, transmitidas. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E mesmo quando estes parecem ocupados em revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo que ainda não existe, é precisamente nestas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu exílio os espíritos do passado (...) para, com esta linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal. (Marx, 1982d, p. 417)

Neste trecho, porém, Marx estava criticando as tentativas de colar a imagem dos movimentos políticos entre 1848 e 1851 na França com a revolução

francesa de 1789<sup>33</sup> e o posterior império napoleônico; Luís Bonaparte, o sobrinho do revolucionário Napoleão Bonaparte, como uma paródia do período épico francês. A sua verdadeira revolução seria capaz de romper com toda a tradição, romper com os grilhões da fantasia, das máscaras e do discurso vazio. Marx quer diferenciar a sua revolução proletária do engodo representado pelas revoluções inspiradas nas revoluções burguesas.

A revolução social do século XIX não pode tirar a sua poesia do passado, mas apenas do futuro. Não pode começar consigo mesma antes de se limpar de toda a superstição perante o passado. As revoluções anteriores necessitavam de reminiscências da história universal para dissimularem o seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX tem que (...) enterrar os seus mortos, para chegar ao seu próprio conteúdo. Ali a frase ultrapassava o conteúdo; aqui, o conteúdo ultrapassa a frase. (Marx, 1982d, p. 419)

Se na passagem anterior o sujeito já aparece como agente, embora traves-tido do passado, nesta é concebida a possibilidade da ruptura com as estruturas sociais, econômicas e culturais. É a emancipação por excelência da vontade política sobre as coisas. Não só o conteúdo ultrapassa a frase, mas a ação deliberada supera as coisas, transcende. A teleologia antes embutida no processo de trabalho, na qual imaginamos o produto da ação e agimos de acordo, agora é alçada ao fazer político. Não há transformação sem sujeito. A crença na capacidade criativa da política chega ao paroxismo. É não somente possível como desejável o rompimento com todos os grilhões sociais.

Se as determinações das estruturas podem trazer problemas à análise política, obscurecendo o papel do agente, a perspectiva da ruptura também enseja dificuldades ao entendimento da conexão entre a ideia de mudança, tradição e cultura. A análise da política, contudo, fica mais rica dessa forma. Sua valorização depende do protagonismo do ator político e da ideia de agência. Por essa razão a matriz do marxismo humanista é mais generosa com a possibilidade da interpretação da política como ato de criação, ou como categoria de mediação necessária entre as aspirações, ideias, valores e fins humanos e a vida social,

---

33. A referência aqui são a dois momentos distintos da história francesa. O primeiro é o da Revolução Francesa de 1789, ao qual se seguiu o período mais agudo da Convenção 1792-1795, liderado pelos jacobinos e marcado pelo Terror e um outro momento, o do Diretório 1795-1799, capitaneado pelos Girondinos, um período mais brando das aspirações revolucionárias e que será suplantado pelo golpe de estado de Napoleão Bonaparte (1799), abrindo as portas para o período da história francesa chamado de Império Napoleônico (1804-1814). Quase meio século mais tarde, em 1848, eclode na França uma revolução, que, após passar por um período mais radical e outro mais brando, culmina com o golpe de estado de Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão, em 1851.

os constrangimentos estruturais, as formas de exercício do poder e as circunstâncias nas quais os processos sempre diversos do conflito social se realizam. Marx, como um homem de ação, atento aos movimentos políticos de seu tempo, não ficou alheio a esta possibilidade de encarar a autonomia relativa da política. É possível identificar, contudo, uma outra tensão, similar à anteriormente referida, agora entre agência ou agenciamento do ator e estrutura.

Segundo Raymond Aron (1990), reconhecido comentador das obras dos clássicos da sociologia, ao comparar as narrativas de Karl Marx e Alexis de Tocqueville sobre a crise política francesa de 1848, apresenta ponto de vista diferente:

(...) Tocqueville mantém o caráter específico ou a autonomia, pelo menos relativa, da ordem política. Marx, ao contrário, procura em todas as ocasiões encontrar uma correspondência termo-a-termo entre os acontecimentos no plano político e na infra-estrutura social” (Aron, 1990, p. 266).

Aqui, a infra-estrutura diz respeito aos interesses de classe. Interesses que pontuam toda a narrativa.

Esses interesses são provenientes da posição ocupada pelas classes ou frações de classe dentro da estrutura produtiva, das relações de produção. Este é o tributo que Marx paga ao seu modelo de análise alicerçado na contradição entre o capital e o trabalho. Contradição esta que descreve a dialética política do mundo moderno e constitui a base do seu materialismo histórico. Esta perspectiva nunca sai do horizonte do autor. Uma coisa, porém, é ancorar interesses que movem a agência política às estruturas sociais de produção, outra bem diferente é sugerir que essas estruturas determinam o resultado da ação. Marx não está negando a autonomia relativa da política, mas combatendo toda e qualquer interpretação voluntarista da política. Conduz sua fabulação em uma linha tênue entre a valorização do sujeito, da ação política e suas conexões com a estrutura social produtiva.

Trata-se de mais uma tensão entre as determinações das relações sociais de produção e da estrutura de classes e o agenciamento político operado pelos atores sociais, grupos de interesse ou frações de classe, em ação na trama política. O desfecho não seria apenas o reflexo das forças materiais, mas depende, também, da composição do conjunto de ações dos atores sociais movidos por seus interesses, constrangidos pelas estruturas e pela cultura política.

## 12.8. Marx e a História

Talvez o texto que melhor expresse a tensão que estamos explorando seja o seu mais conhecido trabalho. Possivelmente o “panfleto” mais famoso da his-

tória: *O Manifesto Comunista* (1847-1848). Não é o texto de maior envergadura teórica ou analítica. É um texto de exortação à militância, escrito no contexto das disputas políticas em torno das revoluções e levantes de 1848. Nesse período, o sentimento é de que a Europa é tomada por uma “onda” revolucionária e Marx não fica alheio a esse sentimento, produzindo um trabalho que revela sua aposta política na revolução, onde quer que ela possa eclodir. Nas palavras de Hobsbawm, “(...) Nunca na história da Europa e poucas vezes em qualquer outro lugar, o revolucionarismo foi tão endêmico, tão geral, tão capaz de se espalhar por propaganda deliberada como por contágio espontâneo.”

Karl Marx, assim como Aléxis de Tocqueville em *Lembranças de 1848* (1991), talvez tenha sido um dos intelectuais que mais profundamente captou o espírito dos movimentos revolucionários que culminam em 1848. Marx, no *Manifesto Comunista* (1982c), tem a fortuna de apresentar sua versão da gênese do mundo moderno, consubstanciada na intangível luta de classes entre o proletariado e a burguesia. Encontrava, assim, os atores principais do grande teatro da política moderna, os personagens capazes de corporificar a sua filosofia da história de matriz hegeliana, compondo os elementos da contradição dialética que poderiam levar a superação do mundo burguês:

(...) a burguesia não forjou apenas as armas que lhe trazem a morte; também gerou os homens que vão usar estas armas – os operários modernos, os proletários (...) na mesma medida que a burguesia (...) se desenvolve, desenvolve-se também o proletariado (...). (Marx e Engels, 1982c, p. 112)

O manifesto é um texto de referência para o movimento operário e comunista no mundo todo. É o texto mais lido e comentado de Marx, muito já se escreveu sobre essa obra, sobre os mais diferentes ângulos e abordagens.<sup>34</sup> No prefácio à edição alemã de 1872, Marx (1982c) nos conta que “A Liga dos Comunistas”, uma associação operária internacional que, nas circunstâncias em que então existia, não podia obviamente deixar de ser secreta, encarregou os abaixo-assinados no congresso realizado em Londres, em novembro de 1847, da redação para publicação de um programa teórico e prático pormenorizado do Partido. Assim nasceu o *Manifesto Comunista*, cujo manuscrito seguiu viagem para Londres, para ser impresso, poucas semanas antes da revolução de fevereiro de 1848, na França. Publicado pela primeira vez em alemão, depois em inglês, teve inúmeras edições e foi publicado em diversas línguas e países nos anos setenta, oitenta e noventa do século XIX. Décadas mais tarde, parece ter feito mais sucesso do que assim que foi lançado. Segundo Engels, no prefácio a edição alemã de 1890, “(...) poucas foram

---

34. Ver Laski e Schumpeter (1982) e Coutinho (1998).

as vozes que responderam quando gritávamos ao mundo ‘proletários de todos os países, uni-vos’” (Marx e Engels, 1982c, p. 101).

No *Manifesto* está contida tanto a estrutura em movimento como a ação dos sujeitos encarnados no ator coletivo, classe social. É possível compreender a ação desses atores como cumprindo um destino já traçado na concepção da filosofia da história, mas ao mesmo tempo a conjuntura clamava pela urgência da intervenção dos homens organizados a partir de interesses a revolucionar os mais diversos contextos do mundo europeu. O *Manifesto* parece sintetizar o dilema weberiano<sup>35</sup> entre o homem da ciência com seus instrumentos, suas determinações e análise macroestruturais e a liderança política enlevada pela “ética da convicção”, plena de motivação militante.

Os aspectos conjunturais da obra não são relegados pelos autores nos prefácios subsequentes, como no da edição alemã de 1872:

Embora as condições muito se tenham alterado nos últimos vinte e cinco anos, os princípios gerais desenvolvidos neste Manifesto conservam ainda hoje (...) sua plena correção (...). A aplicação prática destes princípios, como o próprio Manifesto torna claro, dependerá sempre e em toda a parte das circunstâncias históricas existentes e por isso não se atribui de modo algum nenhuma importância especial, às medidas revolucionárias propostas no fim do capítulo II (Marx e Engels, 1982c, p. 95).

Os princípios gerais que estruturavam, em 1848, a teoria marxiana da História, no entanto, são a tônica da valorização do Manifesto Comunista em suas edições posteriores. Valor enquanto síntese teórica de um trabalho científico iniciado em 1845 com a *Ideologia Alemã*. Engels, após lamentar ter de escrever o prefácio à edição alemã de 1883 sem a parceria de Marx – trata-se da primeira edição após sua morte – realiza uma síntese preciosa dos princípios contidos na obra.

O pensamento basilar que percorre todo o Manifesto, a saber: que a produção econômica, e a estrutura social dela necessariamente decorrente, de qualquer época histórica política e intelectual dessa época; que conseqüentemente, toda a história (desde a dissolução da posse comunitária primordial da terra) tem sido uma história da luta de classes, lutas entre classes exploradas e exploradoras, dominadas e dominantes, em diferentes etapas do desenvolvimento social; que esta luta, porém, atingiu agora uma etapa em que a classe explorada e oprimida (o proletariado) já não se pode libertar da classe exploradora e opressora (a burguesia) sem ao mesmo tempo libertar para sempre toda a

35. Ver Weber (1982).

sociedade de exploração, da opressão e das lutas de classes (...). (Marx e Engels, 1982c, p. 98)

Em uma nota à edição alemã de 1890 complementa: “Já alguns anos antes de 1845 estávamos (*Marx e eu*) ambos a aproximar-nos desta ideia (...) ideia que, em minha opinião, está destinada a fundamentar na ciência da história o mesmo progresso que a teoria de Darwin fundamentou na ciência natural (...)” (Marx e Engels, 1982c, p. 99) (grifo meu).

O problema da concepção de História em Marx é controverso, mesmo entre os próprios marxistas. Defrontamo-nos com pelo menos dois grandes veios que correspondem à tensão que vem sendo explorada. Um opera com determinações históricas exteriores ao sujeito, enquanto outro privilegia a vontade dos sujeitos nos processos de mudança, calcados na categoria de práxis, valorizando, assim, a ação transformadora. Fora da identidade marxista, muitos comentadores da obra de Marx se digladiaram em torno da espinhosa questão.

Hannah Arendt (1979), por exemplo, reconhece essa tensão ao procurar demonstrar que Marx combina a crença iluminista no progresso e no poder da ação humana com os “desígnios superiores das filosofias teológicas”, tornado-se a História um objeto resultante de um processo de fabricação. Segundo Arendt, ao imaginar ser possível fazer História, Marx conceberia a existência de um fim para a própria História, identificado com o encerramento da manufatura humana da História com a abolição da luta de classes. A partir desse momento, uma nova História seria encenada, cujos elementos propulsores seriam ainda desconhecidos. Nessa perspectiva, a “necessidade histórica” e o caráter teleológico da ação humana em Marx se confundem originando um edifício teórico no qual a História se configura em um processo cujos limites são cognoscíveis. O conteúdo teleológico do conceito de trabalho em Marx, fundamento ontológico da ideia de homem nos escritos de juventude, seria aplicado ao fazer histórico da humanidade.

Para François Furet (1986), por outro lado, trata-se menos de uma tensão do que de uma ambiguidade. Observa que na análise das revoluções, Marx ora inclui, ora exclui a noção de “necessidade histórica”. A revolução na França seria interpretada como resultado inevitável do advento da sociedade burguesa, em forma de percurso e desfecho; ao passo que a ausência de revolução na Alemanha de 1848, ou seu fracasso, é explicada centralmente pela incapacidade dos atores “a pusilanimidade da burguesia alemã” (Furet, 1986, p. 44-45). O fracasso da revolução não invalida, no entanto, a existência prévia de uma sociedade burguesa ameaçada pela classe operária e que encontra para além das revoluções outras formas de se exprimir, resalta Furet, que é taxativo acerca do caráter contraditório da análise marxiana:



No primeiro caso, Marx reduz a revolução à manifestação de seu conteúdo social, enquanto no segundo, considera-a unicamente como uma das vias possíveis, mas não inevitáveis de afirmação da sociedade burguesa. No primeiro caso subordina o político, no segundo emancipa-o, prova de uma contradição inerente à sua teoria da História (...) notadamente na análise das revoluções francesas do século XIX. (Furet, 1986, p. 64-65)

Nos trabalhos sobre as revoluções no século XIX na França, a tensão mencionada permanece, é verdade. Não cremos, porém, tratar-se de uma contradição inerente. O olhar lançado sobre o mundo moderno indica, para Marx, a existência de atores sociais movidos pela necessidade e pelo interesse, componentes indissociáveis dos processos históricos no mundo burguês. Ainda que admitida uma inevitável afirmação do mundo burguês sobre os escombros da velha ordem, isso não significa que se percam de vista as condições particulares de cada passagem. O fato de Marx enxergar uma fraqueza na burguesia alemã e isso representar uma perspectiva de ascensão do proletariado, ainda que não confirmada, aponta menos uma contradição do que o reconhecimento de possibilidades de vias distintas para os processos de ruptura.

Essas duas tendências de fato se encontram como tensão constante nas formulações de Marx como venho repetidamente salientando: ora encontramos um determinismo da materialidade prática do mundo social sobre os indivíduos, ora uma valorização da ação humana racional em relação às suas possibilidades históricas. Há em Marx um movimento geral da história em direção ao capitalismo e com este à formação inerente do germe de sua ruína, o proletariado. Conhecidos os princípios ordenadores do movimento histórico, a relação entre forças produtivas e as relações de produção, podemos identificar os limites de cada formação social. Deriva daí o conceito de “necessidade histórica”, encontrado em alguns textos, como no Prefácio à *Crítica da Economia Política*, como indicado anteriormente.

É preciso lembrar, contudo, que com o capitalismo uma nova dinâmica histórica se apresenta. A superação da formação social virá com a ação dos novos atores sociais, principalmente o proletariado. Em que pese a ideia de imanenência muitas vezes atribuída a essa assertiva, trata-se de notar que o movimento histórico passa a considerar a ação dos atores sociais. Marx revela estes atores de modo notável no *Manifesto Comunista* de 1848.

## 12.9. Palavras finais

Não há nada mais ousado no universo do que o homem, pois o conteúdo mais íntimo de sua historicidade é precisamente a ousadia engendrada pela te-

leologia do trabalho. Ao produzir socialmente, os homens passam a se produzir como seres que reconhecem alternativas e se apaixonam por elas. Como assinalou Marx, “em cada novo projeto o arquiteto imagina um edifício melhor”. Nesse sentido, o fenômeno humano de fato foi gesto irresponsável da natureza consigo mesma, uma inconsequência que cabe exclusivamente à consciência resgatar e atribuir um sentido. Para realizar esta missão a consciência não deve somente começar perquirindo a si mesma, pois não está apenas nela a chave para compreender as tendências do movimento do mundo, da práxis humana. As opções, sejam dos indivíduos ou das classes, sempre se encontram constrangidas pelas condições históricas e sociais nas quais se plasmam. O fenômeno humano, no entanto, caracteriza-se, de certa forma, como rebeldia permanente da criatura em relação a seu criador, a natureza. Por isso, como nos mostra Marx em boa parte da sua obra, o homem é um ser que conhece e se reconhece à medida mesmo que se constrói. A matéria, tomado o conceito em sua amplitude filosófica, é anterior ao pensamento, a realidade, entretanto, é um pressuposto e um resultado como concreto pensado, enquanto produto da práxis humana, conforme apontou Marx ao apresentar o seu método em *“Para a Crítica da Economia Política”* (1859). Neste momento a “realidade”, o concreto, torna-se objeto para o homem. Sua tentação idealista é atribuir-lhe um “em si” que possui uma anterioridade que ele, Homem, não possui, como se existisse já no universo, adormecido, anterior ao homem. Um anterior que pode ser Deus, a economia, as estruturas sociais, o espírito etc.

O marxismo é uma filosofia profana e como tal deve ser encarada aos moldes dos “hereges”, sem respeitar dogmas ou verdades imutáveis. Por essa razão, não se deve debruçar sobre este objeto com os medos de quem se vê diante de uma “Bíblia”. Por outro lado, não menos nocivo, pode ser o comportamento, característico dos anos 90 do século passado (século XX), que procurou desconstituir a validade e a importância de Marx e do marxismo, transformando a riqueza de suas contribuições em meras vulgaridades. Ambas as perspectivas possuem pouco rendimento e credibilidade.

## 12.10. Perguntas para reflexão

1. **Quais seriam algumas das dificuldades de se falar de Marx e do marxismo?**
2. **Quais seriam as três principais fontes de inspiração da obra de Marx e Engels?**

3. Defina os sentidos de obra marxiana e de marxismo apresentados no texto. Por que é importante estabelecermos uma distinção entre a obra marxiana e o marxismo?
4. Por que é possível dizer que o tratamento dado ao conceito de ideologia pode nos ajudar a enxergar a diversidade contida na obra de Marx?
5. No que consiste “o primado da estrutura” na obra de Marx e que textos expressariam melhor a ideia de determinação das estruturas sobre a vida humana?
6. Explique o sentido da “valorização do sujeito” contida na obra de Marx e indique os textos que expressariam melhor esta ideia.
7. O estruturalismo marxista e o humanismo marxista são vertentes de pensamento que extraem suas perspectivas da obra marxiana. Explique o que as distingue e cite ao menos um autor que represente cada vertente.
8. Em que medida a “valorização do sujeito” contida na obra de Marx contribuiria mais para o reconhecimento do papel da ação política na vida humana do que a perspectiva do “primado da estrutura”? Em quais textos de Marx podemos encontrar a perspectiva que valoriza certa autonomia da política em relação às estruturas econômicas?
9. Explique a teoria da história contida no Manifesto Comunista.
10. Depois de conhecer o texto proposto explique, com suas palavras, por que podemos falar em leituras de Marx?

## Bibliografia

- ALTHUSER, Luis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Para ler o capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a. v. I.
- \_\_\_\_\_. *A favor de Marx*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979b.
- \_\_\_\_\_. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global Editora, 1979c.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

- ARON, Raymond. *As etapas do método sociológico*. São Paulo: UNB/Martins Fontes, 1990.
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1988.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *O Manifesto Comunista 150 anos Depois: Karl Mark, Friedrich Engels*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo: Contraponto, 1998.
- D'AVILA, Paulo Filho. "As Ideologias de Marx: Um Mergulho na Diversidade Marxista." *Monografia*, mimeo. Rio de Janeiro. IFCS/ UFRJ, 1991.
- ENGELS, Friederich. Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã. In: *Obras escolhidas*. Vol. III, Lisboa: Edições Avante, 1985a.
- \_\_\_\_\_. *Cartas a F. Mehring*. Lisboa: Edições Avante, 1985b. Col. Obras Escolhidas. v. III.
- \_\_\_\_\_. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. Lisboa: Edições avante, 1985c. Col. Obras Escolhidas. v. III.
- FEDOSSEIEV, P. N. et al. *Karl Marx: Biografia*. Lisboa: Edições Avante, 1983.
- FERNANDES, Florestan. *Marx e Engels*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1984. Coleção Grandes Cientistas Sociais.
- FURET, François. *Marx e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1989.
- GARAUDY, Roger. *Para Conhecer o Pensamento de Hegel*. Porto Alegre: LP&M, 1983.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Os intelectuais e a Organização da Cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Maquiavel: A Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- HEGEL, Friederich. *A fenomenologia do espírito*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- HOBBSBAWN, Eric. *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- KONDER, Leandro. *A Derrota da Dialética: a Recepção das Ideias de Marx no Brasil*. Rio de Janeiro, Campus, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Lukács". In: *Fontes do Pensamento Político*. Porto alegre: LP&M, 1980.
- KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

- LASKI, Harold Joseph; SCHUMPETER, Joseph Alois. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- LENINE, V. I. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Edições Avante, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O que Fazer?* In: Lisboa: Edições Avante, 1977. Col. Obras Escolhidas. v. I.
- \_\_\_\_\_. *As três partes e as três fontes constitutivas do marxismo*. Lisboa: Edições Avante, 1978. Col. Obras escolhidas. v. II.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe. Estudos da dialética Marxista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.
- \_\_\_\_\_. "A ontologia do Ser Social". In: NETTO, José Paulo (org.). *Lukács*. Coleções Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1985a.
- \_\_\_\_\_. "A ontologia de Marx: Questões metodológicas preliminares". In: NETTO, José Paulo (org.). *Lukács*. Coleções Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1985b.
- \_\_\_\_\_. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979.
- MARX, Karl; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Lisboa: Edições Avante, 1982a. Col. Obras escolhidas.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*. São Paulo: Nova Cultural, 1987a. Col. Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_. *Prefácio à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1987b. v. I. Col. Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1987c. v. I. Col. Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_. *Onze Teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Nova Cultural, 1987d. v. I. Col. Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_. *Crítica ao Programa de Gotha*. Lisboa: Edições Avante, v. III, 1985. Col. Obras Escolhidas.
- \_\_\_\_\_. *Cartas a Kugelmann*. Lisboa: Edições Avante, v. II, 1983a. Col. Obras Escolhidas.
- \_\_\_\_\_. *Os Grundrisse: Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1857-58*. Lisboa: Edições Avante, v. II, 1983b. Col. Obras escolhidas.
- \_\_\_\_\_. *Luta de Classes na França*. Lisboa: Edições Avante, v. II 1983c. Col. Obras Escolhidas.
- \_\_\_\_\_. *A Guerra Civil em França*. Lisboa: Edições Avante, v. II 1983d. Col. Obras Escolhidas.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Edições Avante, v. I 1982c. Col. Obras Escolhidas

- \_\_\_\_\_. *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*. Lisboa: Edições Avante, v. I 1982d. Col. Obras Escolhidas
- \_\_\_\_\_. *O capital. Livro I. O Processo de Produção do Capital*. São Paulo: Difel, 1977a. v. I.
- \_\_\_\_\_. “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.” In: *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977b. v. II.
- MCDONOUGH, Roisin. *Da ideologia*. Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- MEZÁRÓS, Itsván. *Marx: A Teoria da Alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- PENNA, Lincon A. “Marx e o Materialismo Histórico”. In: *Cadernos de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: IFCS, UFRJ, 1986. n. 2.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o Bloco Histórico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- ROCHA, Ronald. *Teses Tardias: Capitalismo e Revolução Social no Brasil Moderno*. São Paulo: Interferência, 1989.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Lembranças de 1848: as Jornadas Revolucionárias em Paris*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- WEBER, Max. “A Ciência como Vocação”. In: C. Wright Mills (org.) *Ensaaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- WEBER, Max. A Política como Vocação. In: C. Wright Mills (org.) *Ensaaios de Sociologia*. Ed. Guanabara, 1982.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofia da Práxis*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

# Capítulo

# 13

## **O pensamento político de Max Weber e as concepções weberianas da sociedade brasileira**

---

*Eduardo de Vasconcelos Raposo\**

### **13.1. Introdução**

A vasta, eclética e vigorosa obra de Max Weber (1864/1920) foi responsável por uma contribuição fundamental para a estruturação das ciências sociais no século XIX em um novo patamar. Suas abordagens, seus métodos, suas teorias e suas análises nos permitiram avançar significativamente em um momento em que a divisão do trabalho acadêmico ainda não havia separado de maneira tão nítida a sociologia da ciência política e da antropologia cultural. Trabalhando interdisciplinarmente, com essas e outras disciplinas, Weber nos legou um

---

\* Doutor em Ciências Políticas, tendo estudado no IUPERJ e no Instituto de Estudos Políticos de Paris – IEP, para onde retornou nos meses de dezembro de 1998 e janeiro de 1999 na condição de professor convidado. Trabalhou por nove anos no CPDOC/FGV. Desde 1990, é professor e pesquisador do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, onde foi diretor, coordenando, atualmente, seu programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Contato: raposo@puc-rio.br

importante acervo de conhecimentos que nos possibilitou melhor conhecer as civilizações do mundo moderno, o significado social de suas crenças religiosas, a racionalidade de suas práticas econômicas, suas organizações sociais e suas formas de dominação política. Hoje em dia, com o acelerado processo de globalização, as ciências sociais, em um movimento paradoxal, se especializam ao mesmo tempo que quebram suas rígidas fronteiras, criadas sobretudo no século XX quando as instituições eram mais sólidas e mais nítidas. Tal movimento talvez nos permita, de novo, contar com uma interdisciplinaridade mais compatível com o mundo atual, mais interdependente e mais desconhecido.

Entre os autores clássicos, considerados fundadores da ciências sociais modernas, como Karl Marx e Emile Durkheim, Weber foi o pensador que mais nos deixou uma reflexão sistemática e específica sobre o exercício do poder. Neste campo situam-se seus trabalhos sobre Estado, autoridade, dominação política, legitimidade e organização, que se tornaram referências indispensáveis para a compreensão das instituições políticas das sociedades modernas.

O presente trabalho pretende ser uma introdução ao pensamento político de Max Weber que estimule e convide à leitura de seus originais. Para melhor compreensão dos argumentos e textos que serão aqui expostos dividimos esta apresentação nos quatro seguintes pontos:

1. Uma breve notícia biográfica de Max Weber.
2. A sociologia política de Max Weber.
3. A contribuição dos conceitos weberianos para o entendimento da formação social e política brasileira.
4. A atualidade de Max Weber.

### **13.2. Uma breve notícia biográfica**

Max Weber nasceu em Erfurt, capital da Turíngia, Estado localizado na região central da Alemanha, no dia 21 de abril de 1864. Sua mãe, Helene Fallenstein Weber, tinha uma compreensão protestante e liberal do mundo. Seu pai, também Max Weber, pertencia a uma família abastada de fabricantes e comerciantes de produtos têxteis, tendo exercido a advocacia e sido parlamentar de orientação nacional-liberal na dieta municipal de Berlim, quando a família para lá se mudou em 1869.

Em sua formação Weber teve oportunidade de conviver, em reuniões promovidas na casa de seus pais, onde morou até os 29 anos de idade, com escritores, políticos e professores, o que, presumivelmente, estimulou e favoreceu sua vocação precoce para a leitura e a vida intelectual.



Após terminar o colegial, em 1882, Weber vai estudar Direito em Heidelberg participando, também, de aulas em outros campos do saber como história, filosofia e economia. Um ano e meio depois de sua ida para Heidelberg, com 19 anos de idade, vai prestar serviço militar por um ano na fronteira da Alemanha com a França, na cidade de Estrasburgo. Findo esse período, matricula-se nas Universidades de Berlim e Göttingen onde, dois anos mais tarde, em 1886, prestou exame de Direito.

Em 1889 apresenta sua tese de doutoramento, que teve como título “*A Contribution to the History of Medieval Business Organizations*”. Em 1890 presta um segundo exame em Direito, que o credencia para ensinar na Universidade de Berlim, apresentando o trabalho “*Roman Agrarian History and its Significance for Public and Private Law*”. Em 1893 casa-se com Marianne Schnitger, sobrinha neta de seu pai, assumindo, um ano mais tarde, a cátedra de Economia da Universidade de Friburgo. Em 1919 transfere-se para a Universidade de Munique, falecendo um ano depois com 56 anos de idade.

Weber foi um intelectual erudito, fruto da tradição humanista e racional e do ambiente político e cultural da Alemanha do final do século XIX. Precoce-mente dedicou-se ao estudo sistemático de disciplinas como história, economia, filosofia, teologia, sociologia, política e direito, tendo aprendido várias línguas, como as indo-germânicas, o russo e o hebraico.

A partir de sua formação familiar, onde conviveu com as convicções nacionalistas, liberais e protestantes de seus pais, Weber presenciou e viveu o processo de unificação da Alemanha, liderado por Bismarck, que veio a se incorporar ao conjunto dos Estados-Nação da Europa Ocidental que se modernizava. Essa circunstância colaborou, sem dúvida, para a atenção que deu aos temas políticos e institucionais e a importância que obteve sua sociologia política, onde analisou a natureza do poder, da política e da dominação no contexto da construção dos Estados-Nação.

Weber, que em sua vida adulta alternou fases de depressão e fases de profícuo trabalho intelectual, deixou extensa e inigualável obra, que se tornou referência obrigatória para os estudiosos das Ciências Sociais.

### 13.3. A sociologia política de Max Weber

Trataremos aqui dos conceitos de “Política”, “Estado”, “Poder”, “Patrimonialismo”, “Estamento Burocrático” e “Tipos de Dominação”, que serviram de base para relevantes interpretações da formação social e institucional do Brasil, algumas das quais serão comentadas na próxima sessão.

Quando se fala de sociologia política weberiana, o primeiro aspecto a ser ressaltado é que os fenômenos políticos são ali tratados como fatos particulares, portadores de uma lógica própria, não sendo, necessariamente, epifenômenos que apenas refletem outras dimensões da sociedade. Como fica bastante claro em textos como *Classe, Estamento e Partido*, de seus *Ensaio de Sociologia*, nessas diferentes instâncias sociais ocorrem disputas por poder, privilégios e recursos, sendo que as mesmas podem-se influenciar reciprocamente sem que haja uma hierarquia predeterminada.

O poder “condicionado economicamente” não é, decerto, idêntico ao “poder” como tal. Pelo contrário, o aparecimento do poder econômico pode ser a consequência do poder existente por outros motivos. O homem não luta pelo poder apenas para enriquecer economicamente. O poder, inclusive o poder econômico, pode ser desejado “por si mesmo”. Muito frequentemente, a luta pelo poder também é condicionada pelas “honras” sociais que ele acarreta. Nem todo poder, porém, traz honras sociais: o chefe político americano típico, bem como o grande especulador típico, abrem mão deliberadamente dessa honraria. Geralmente, o poder “meramente econômico”, em especial o poder financeiro puro e simples, não é de forma alguma reconhecido como base de honras sociais. Nem é o poder a única base de tal honra. Na verdade, ela, ou o prestígio, podem ser mesmo a base do poder político ou econômico, e isso ocorreu muito frequentemente. O poder, bem como as honras, podem ser assegurados pela ordem jurídica, mas, pelo menos normalmente, não é a sua fonte primordial. A ordem jurídica constitui antes um fator adicional que aumenta a possibilidade de poder ou honras; mas nem sempre pode assegurá-los.” (Weber, 1982, p. 126)

A esse respeito Weber, em seu texto “A Objetividade do Conhecimento nas Ciências e na Política Sociais” encontrado no livro *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, é bem claro ao ressaltar que

Se existe luta, não tem apenas como objeto os “interesses de classe” como tanto nos agrada pensar hoje em dia, mas também as concepções do mundo. Como é natural, isto não cerceia a verdade do fato de que a concepção do mundo pelo qual alguém toma partido é, em larga medida, determinada por um grau de afinidade eletiva que o une ao “interesse de classe” – para utilizar aqui este último termo, já aparentemente unívoco. (Weber, 1991, p. 9)

Considerados esses pontos iniciais, alguns conceitos básicos no âmbito de sua sociologia política podem ser encontrados em seu clássico texto “A Política

como *Vocação*” de seus *ensaios de sociologia*. Nesse trabalho, originalmente uma conferência, Weber pergunta para logo em seguida responder:

O que entendemos por política? O conceito é extremamente amplo e compreende qualquer tipo de liderança **independente** em ação. Fala-se da política financeira dos bancos, da política de descontos do **Reichsbank**, da política grevista de um sindicato; pode-se falar da política educacional de uma municipalidade, da política do presidente de uma associação voluntária e, finalmente, até mesmo da política de uma esposa prudente que busca orientar o marido. Hoje, nossas reflexões não se baseiam, decerto num conceito tão amplo. Queremos compreender como política apenas a liderança, ou a influência sobre a liderança, de uma associação **política**, e, daí hoje, de um **Estado**. (Weber, 2002, p. 55)

Sua reflexão sobre política nos leva, necessariamente, ao conceito de Estado.

O que é um Estado? Sociologicamente, o Estado não pode ser definido em termos de seus fins. Dificilmente haverá qualquer tarefa que uma associação política não tenha tomado em suas mãos, e não há tarefa que não se possa dizer que tenha sido sempre, exclusivamente e peculiarmente, das associações designadas como políticas: hoje o Estado, ou, historicamente, as associações que foram predecessoras do Estado moderno. Em última análise, só podemos definir o Estado moderno sociologicamente em termos dos **meios** específicos peculiares a ele, como peculiares a toda associação política, ou seja, o uso da força física. (Weber, 2002, p. 55)

Desemboca, tal reflexão, em sua consagrada definição segundo a qual “O Estado é uma comunidade humana que pretende com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território” (Weber, 2002, p. 56).

Avançando em suas reflexões sobre mando e obediência, Weber nos fala das formas legítimas de dominação que são entendidas como probabilidades de se encontrar obediência dentro de um grupo determinado para mandatos específicos. Chama a atenção para as justificativas íntimas e para os meios exteriores sobre os quais repousam os diferentes tipos de domínio. Para Weber três justificativas interiores legitimam o domínio, e cada tipo de dominação repousa sobre um quadro administrativo, sendo que é a natureza da ligação desse quadro administrativo com seu senhor que determina o tipo de dominação. Para Weber há três justificativas interiores, e portanto legítimas, de domínio: A Dominação

Tradicional, a Dominação Carismática e a Dominação Legal. Tais tipos de dominação são tipos ideais e puros, raramente sendo encontrados em tal condição na realidade.

### 13.3.1. A Dominação Tradicional

A Dominação Tradicional está ligada à “autoridade do ‘ontem eterno’, isto é, dos mores santificados pelo conhecimento inimaginavelmente antigo e da orientação habitual para o conformismo. É o domínio exercido pelo patriarca e pelo príncipe patrimonial de outrora” (Weber, 2002, p. 56).

Como também pode ser lido em seu trabalho *Economia y Sociedad* (Weber, 1977) uma dominação é tradicional quando sua legitimidade descansa na santidade de ordenações e poderes de mando herdado de tempos imemoriais. Sua legitimidade baseia-se na força da tradição: é assim porque sempre foi assim.

Desse modo, suas ordens são legítimas por estarem de acordo com o costume. Os senhores que exercem o domínio baseados na tradição possuem a prerrogativa da livre decisão pessoal e seus comandados obedecem por lealdade pessoal. A administração é composta por funcionários da casa, parentes. A autoridade é exercida como se o grupo fosse a família. É uma dominação tão rotineira como a dominação racional.

Formas específicas de dominação tradicional podem ocorrer em razão do tipo de relação mantida entre o senhor e seu quadro administrativo. A forma puramente patriarcal ocorre originalmente quando existe carência de um quadro administrativo pessoal do senhor.

Com a aparição de um quadro administrativo e militar ligado ao senhor a dominação tradicional tende a se transformar em dominação patrimonial que, tendo se originado na tradição, é exercida em virtude de um direito próprio. Nessa modalidade de dominação o quadro administrativo dependia totalmente do senhor, não tendo nenhuma garantia contra sua arbitrariedade.

No patrimonialismo puro há uma separação absoluta entre os administradores e os meios administrativos. No patrimonialismo estamental, por sua vez, ocorre exatamente o contrário, o administrador tem a propriedade total ou pelo menos de parte importante dos meios de administração. Na forma de dominação estamental o quadro administrativo é independente, tem reconhecimento social e se apropria de determinados poderes e de suas chances de ganho econômico.

O Patrimonialismo e o Feudalismo constituem-se em subtipos da dominação tradicional sendo que no Feudalismo o governo substitui o relacionamento

paternal por uma vassalagem determinada contratualmente. O Feudalismo se caracteriza por um certo tipo de controle dos meios de dominação, pela propriedade difusa das funções que seriam mais tarde centralizadas nas mãos do Estado.

### 13.3.2. A dominação carismática

A Dominação Carismática ocorre quando há o reconhecimento e a confiança, por parte dos súditos, na liderança e nas qualidades sobrenaturais e excepcionais do senhor, que se prontifica a usá-las para cumprir uma missão que, frequentemente, revoluciona a ordem tradicional estabelecida.

Estariam nesse caso o profeta, o senhor de guerra eleito, o governante plebiscitário, o grande demagogo e o líder de partido político. A Dominação Carismática ocorre em meio a uma situação extraordinária e não será protagonizada por um funcionário, mas por um líder radical, que demonstre o seu carisma em virtude de poderes mágicos, revelações, heroísmo ou outros dons e que exercerá o poder de maneira extremamente pessoal.

Os funcionários são selecionados em razão de sua devoção pessoal ao líder e não devido a sua qualificação profissional, e dificilmente se constituirão em uma organização. Tudo depende do julgamento do líder. É um tipo de dominação instável que não tem fundamento legal nem se baseia na tradição e só dura enquanto os fatos que a geraram permanecer e enquanto for mantido o carisma do líder.

Na dominação carismática não há fonte regular de renda e sim doações. Não há também regulamentos e tudo se inspira em missões atribuídas carismaticamente pelo líder.

Para Weber, na História se alterna o carisma do grande homem e a rotinização da burocracia. O declínio do carisma é uma tendência histórica importante, dando lugar à dominação tradicional ou racional, indicando, geralmente, a diminuição da importância da ação individual.

### 13.3.3. A Dominação Legal

Finalmente, há o domínio em virtude da “legalidade”, em virtude da fé na validade do estatuto legal e da “competência” funcional, baseada em *regras* racionalmente criadas. Nesse caso, espera-se obediência no cumprimento das obrigações estatutárias. É o domínio exercido pelo moderno “servidor do Estado” e por todos os portadores do poder que, sob esse aspecto, a ele se assemelham. (Weber, 2002, p. 56)

Existe Dominação Legal quando um sistema de regras, que é aplicado judicial e administrativamente de acordo com princípios verificáveis, é válido para todos os membros do grupo associado.

O tipo puro de Dominação Legal é aquele que se exerce por meio de um quadro administrativo burocrático. É importante ressaltar que quem domina o aparato burocrático não é um burocrata e sim um líder político, que também é submetido às leis.

A Dominação Legal realiza-se com as modernas estruturas dos Estados, com a divisão entre as esferas públicas e privadas, com moeda e colheita de tributos, exércitos permanentes, funcionários treinados e especializados, leis e normas administrativas interpretadas racional e impessoalmente, com as sociedades de massas, meritocráticas e de caráter permanente.

Nos Estados modernos a separação entre o quadro administrativo, os funcionários administrativos e os trabalhadores em relação aos meios materiais de organização administrativa é completa.

### **13.4. A contribuição dos conceitos weberianos para o entendimento da formação social e política brasileira**

Os trabalhos e conceitos elaborados por Weber influenciaram inúmeras e significativas interpretações da realidade social brasileira. No que se refere à formação de nosso Estado Nacional, talvez o campo mais fértil para suas influências, os trabalhos mais originais e que alcançaram maior prestígio acadêmico foram *Os donos do poder*, de Raymundo Faoro e *As bases do autoritarismo brasileiro*, de Simon Schwartzman.

Esses textos utilizaram os conceitos de patrimonialismo e patrimonialismo-burocrático – características herdadas de nossas origens históricas portuguesas – para lançar luz sobre o caráter da nossa formação social e institucional, analisando o Estado brasileiro a partir de uma dinâmica própria, e não como um epifenômeno ou metáfora da ordem econômica ou da estrutura de classes da sociedade.

No prefácio à segunda edição em *Os donos do poder – Formação do patronato político brasileiro*, publicado pela primeira vez em 1958, Faoro adverte os leitores sobre sua orientação teórica, afirmando que seu livro

não segue, apesar de seu próximo parentesco, a linha de pensamento de Max Weber. Não raro, as sugestões weberianas seguem outro rumo, com novo conteúdo e diverso colorido. De outro lado, o ensaio se afasta do marxismo ortodoxo, sobretudo ao sustentar a autonomia de uma ca-

mada de poder, não diluída numa infra-estrutura esquemática, que daria conteúdo econômico a fatores de outra índole. (Faoro, 1984, p. XI)

Sobre a autonomia de uma camada de poder na experiência brasileira – perspectiva teórica que dá continuidade a seu diálogo com Weber –, Faoro, logo no início de seu texto, chama atenção para nossa descendência ao comentar a natureza centralizada do poder na formação da nação portuguesa: “Ao príncipe, afirma-o prematuramente um documento de 1098, incumbe reinar (*regnare*), ao tempo que os senhores, sem a auréola feudal, apenas exercem o *dominare*, assenhoreando a terra sem governá-la” (Faoro, 1984, p. 3-4).<sup>1</sup>

Em continuidade ao diagnóstico sobre a natureza das relações de poder estabelecidas pela Coroa Portuguesa, adverte-nos que

Entre o rei e os súditos não há intermediários: um comanda e todos obedecem. A recalcitrância contra a palavra suprema se chamará traição, rebeldia à vontade que toma deliberações superiores. O chefe da heterogênea hoste combatente não admite aliados e sócios: acima dele, só a Santa Sé, o papa e não o clero; abaixo dele, só há delegados sob suas ordens, súditos e subordinados. (Faoro, 1984, p. 5)<sup>2</sup>

Assim como na política, também na área econômica “Tudo dependia, comércio e indústria, das concessões régias, das delegações graciosas, arrendamentos onerosos, que, a qualquer momento, se poderiam substituir por empresas monárquicas” (Faoro, 1984, p. 9).

Faoro acreditava que características patrimoniais do mundo português – como a ausência de relações contratuais entre o rei e seus súditos e o consequente centralismo de tal sistema – transmitiram-se para nossas terras:

Patrimonial e não feudal o mundo português, cujos ecos soam no mundo brasileiro atual, as relações entre o homem e o poder são de outra feição, bem como de outra índole a natureza da ordem econômica, ainda hoje persistente, obstinadamente persistente. Na sua falta, o soberano e o súdito não se sentem vinculados à noção de relações contratuais, que ditam limites ao príncipe e, no outro lado, asseguram

1. Faoro citando Vitorino Magalhães Godinho. *Ensaio*. Lisboa, Sá da Costa, 1968, p. 27, v. 2.

2. Raimundo Faoro se faz valer de J. Lucio de Azevedo (*Épocas de Portugal econômico*. 2. ed. Lisboa, Clássica, 1947, p.13 e Ângelo Ribeiro (O Rei e a integridade. Patrimônio da coroa’. In: *História de Portugal*. Porto, Portucalense, 1929, tomo II, p.168 e segs.) para construir sua compreensão do caráter da formação do Estado português.

o direito de resistência, se ultrapassadas as fronteiras de comando. (Faoro, 1984, p. 17-18)<sup>3</sup>

Na ausência de uma burguesia forte que pudesse limitar as forças centrípetas e tentaculares da Coroa Portuguesa, nada parecia ameaçar seu poder:

O Estado torna-se uma empresa do príncipe, que intervém em tudo, empresário audacioso, exposto a muitos riscos por amor à riqueza e à glória: empresa de paz e empresa de guerra. Estão lançadas as bases do capitalismo de Estado, politicamente condicionado, que florescia ideologicamente no mercantilismo, doutrina, em Portugal, só reconhecida por empréstimo, sufocada a burguesia, na sua armadura mental, pela supremacia da coroa. (Faoro, 1984, p. 21)

Para Faoro, tais características atravessaram os mais diferentes períodos de nossa história, demonstrando uma permanência singular e que se constitui em fator explicativo para nossa tendência política e institucional centralizadora: “De D. João I a Getúlio Vargas, numa viagem de seis séculos, uma estrutura político-social resistiu a todas as transformações fundamentais, aos desafios mais profundos, à travessia do oceano largo” (Faoro, 1984, p. 733).

Como em camadas de uma arqueologia histórica particular, o capitalismo e o patrimonialismo se ajustaram nas terras brasileiras para dar corpo e forma às nossas instituições. Nas palavras de Faoro:

A realidade histórica brasileira demonstrou a persistência secular da estrutura patrimonial, resistindo galhardamente, inviolavelmente, à repetição, em fase progressiva, da experiência capitalista. Adotou do capitalismo a técnica, as máquinas, as empresas, sem aceitar-lhe a alma ansiosa de transmigrar. (Faoro, 1984, p. 736)

Para Faoro, o Estado brasileiro era controlado e explorado, em causa própria, por um grupo social, o chamado estamento burocrático, categoria que para Weber originava-se do patrimonialismo, que era, por sua vez, uma forma de dominação tradicional comum aos sistemas centralizados.

Característico principal, o de maior relevância econômica e cultural, será o do predomínio, junto ao foco superior de poder, do quadro administrativo, o estamento que, de aristocrático, se burocratiza progressivamente, em mudança de acomodação e não estrutural (Faoro, 1984, p. 733).

---

3. Bloch, Marc. “Feudalism”. In: *Encyclopaedia of the social sciences*. New York, Macmillan, 1954, p. 210, v. 6.



Assim,

Sobre a sociedade, acima das classes, o aparelhamento político – uma camada social, comunitária embora nem sempre articulada, amorfa muitas vezes –, impera, rege e governa, em nome próprio, num círculo impermeável de comando. Essa camada muda e se renova, mas não representa a nação, senão que, forçada pela lei do tempo, substitui moços por velhos, aptos por inaptos, num processo que cunha e nobilita os recém-vindos, imprimindo-lhes os seus valores. (Faoro, 1984, p. 737)

Faoro chama atenção, também, para uma das principais características do domínio patrimonial: a fragilidade das fronteiras existentes entre os mundos público e privado.

Num estágio inicial, o domínio patrimonial, desta forma constituído pelo estamento, apropria as oportunidades econômicas de desfrute dos bens, das concessões, dos cargos, numa confusão entre o setor público e o privado, que, com o aperfeiçoamento da estrutura, se extrema em competências fixas, com divisão de poderes, separando-se o setor fiscal do setor pessoal. (Faoro, 1984, p. 736)<sup>4</sup>

A respeito da importante diferenciação entre os conceitos de patrimonialismo e feudalismo, que expressam significativas consequências para o desenvolvimento social e institucional dos países “descobertos” e colonizados ou pelos países da Europa Continental ou da Europa Ibérica, Cláudio Véliz nos oferece uma visão bastante clara. Para Véliz, os países ibéricos entraram na Idade Moderna como frutos administrativos, legais e políticos de uma monarquia pós-feudal já fortemente centralizada. O feudalismo, nos diz Véliz, acaba quando as monarquias centrais atingem suficiente poder para se imporem. Assim sendo,

*el feudalismo nunca formó parte de la tradición cultural y política latinoamericana. No podía haber sido transplantado desde España ni de Portugal puesto que, en la época de los grandes descubrimientos y conquistas, el feudalismo, incluso en su variante específicamente ibérica, había dejado de ser un rasgo significativo de la organización política de las naciones metropolitanas.*

E mais:

*Esta experiencia feudal ha sido um fator cardinal en el desarrollo de la tradición política occidental y se encuentra sin duda alguna en la raíz misma del parlamentarismo europeo, dal liberalismo y de todas las variantes social democráticas que se originaran de ellos. (...) Las instituciones representativas*

---

4. Weber, Max. *Wirtschaft und Gessellschaft*. Köln – Berlin, Wiepenheur C. Witsch, 1974, p. 170, 171, 175, 761, 769 *apud* Faoro, 1998, págs. 749.

*y los parlamentos son inequívocamente produto de la Edad Media y resultado directo del desarrollo del feudalismo.* (Vêliz, 1984, p. 15-16)<sup>5</sup>

Também para Faoro o Brasil não teve um passado feudal, onde o campo se impunha à cidade. Ao contrário, o poder central é que se impunha à elite agrária, que dependia de seus recursos e favores.

Cabe ressaltar que no Brasil o primeiro autor a se manifestar contra a tese que afirmava ter sido o feudalismo o regime político e econômico aqui implantado por Portugal foi Roberto Simonsen, em 1937, para quem

à época da descoberta, Portugal Já não vivia em regime feudal: o rei é um “autêntico capitalista”, seus vassalos chegam ao Novo Mundo com o desejo de enriquecer. Os poderes que lhes são delegados têm apenas o objetivo de assegurar-lhes lucros. Apenas a forma jurídica dessa concessão assemelha-se às instituições feudais. Seu conteúdo, em compensação, é exclusivamente capitalista. (Topalov, 1978, p. 14)

Para Raimundo Faoro nunca houve nem proprietários, nem caciques locais fortes o bastante para ameaçarem efetivamente o poder central. Afirmar que no Brasil o poder central nunca esteve em perigo, em parte porque nunca teria sido efetivamente questionado.

Outra importante interpretação do Brasil de inspiração weberiana, intitulada *As bases do autoritarismo brasileiro*, foi realizada por Simon Schwartzman. Buscando outros caminhos Simon inicia seu trabalho afirmando que: “o entendimento da vida política brasileira passa necessariamente pela análise das contradições entre o centro econômico e mais organizado da ‘sociedade civil’ no país, localizado em São Paulo, e o núcleo do poder central, muito mais fixado no eixo Rio de Janeiro-Brasília” (Schwartzman, 1998, p. 9).

Para desenvolver tal perspectiva acredita dever explorar o: “contraste entre o Estado patrimonial, irracional, centralizador, autoritário, e os setores da sociedade que se pretendem autônomos, descentralizadores e representantes do racionalismo privado dos grupos sociais mais organizados” (Schwartzman, 1998, p. 10).

Para tanto, acredita que:

a análise política contemporânea deve recuperar o conceito de patrimonialismo, que, embora utilizado por Max Weber sobretudo para

---

5. Vêliz defende a tese de que a ausência de quatro fatores foram responsáveis pelo caráter centralista das disposições sociais e políticas latino americanas. 1) Ausência de experiência feudal na tradição latino-americana; 2) ausência do fenômeno de dissidência religiosa e o resultante centralismo latitudinário da religião dominante; 3) ausência de qualquer acontecimento ou circunstância, ao largo desses anos, comparável com a Revolução Industrial europeia; 4) ausência de aspectos da evolução social e política associados com a Revolução Francesa.

se referir a sociedades tradicionais de determinado tipo, parece-nos de grande atualidade e importância. A expressão “neopatrimonialismo” talvez seja adequada para aplicar-se ao sentido atual do conceito. (Schwartzman, 1998, p. 39)

Simon chama atenção para o fato de não serem os elementos “tradicionais” os mais centrais do conceito de patrimonialismo e que o contraste realmente importante a ser considerado é como feudalismo.

Se no Estado patrimonial o príncipe organiza seu poder político sobre áreas extrapatrimoniais exatamente como exerce seu poder patriarcal, ajudado por pessoas ligadas a ele por laços de dependência, no Estado feudal o senhor governa com a ajuda de uma aristocracia que tem reconhecimento social próprio. Nas palavras de Weber, citado por Simon:

Quando existe uma associação de “estamentos” [nos sistemas feudais], o senhor governa com a ajuda de uma “aristocracia” autônoma e consequentemente comparte sua administração com ela; o senhor que administra de forma pessoal [no sistema patrimonial] é ajudado seja por pessoas de sua unidade familiar, seja por plebeus. Eles formam um estrato social sem propriedades e que não tem honra social por mérito próprio; materialmente, são totalmente dependentes do senhor, e não tem nenhuma forma própria de poder competitivo. Todas as formas de dominação patriarcal e patrimonial, de sultanismo despótico, e os estados burocráticos pertencem a esse último tipo. O estado burocrático é particularmente importante: em seu desenvolvimento mais racional, ele é característico, precisamente, do estado moderno. (Schwartzman, 1998, p. 45)

Assim sendo, os Estados modernos formados sem a presença de revoluções burguesas podem ser considerados patrimoniais:

Este patrimonialismo moderno, ou “neopatrimonialismo”, não é simplesmente uma forma de sobrevivência de estruturas tradicionais em sociedades contemporâneas, mas uma forma bastante atual de dominação política por um “estrato social sem propriedades e que não tem honra social por mérito próprio”, ou seja, pela burocracia e a chamada “classe política”. (Schwartzman, 1998, p. 45-46)

Ainda sobre a relação conceitual existente entre esses dois tipos de dominação

a linha de continuidade que Weber estabelece entre dominação patrimonial tradicional e dominação burocrática (que o leva a falar, muitas vezes, em “patrimonialismo burocrático”), deve ser vista em contraste com a continuidade que parece existir entre feudalismo e dominação

racional-legal, que surge historicamente associada à emergência do capitalismo. (Schwartzman, 1998, p. 46)

Simon se pergunta se “realmente se trata de dois tipos tão distintos. Afinal, para Weber, a burocracia era uma característica essencial das formas modernas de dominação política.” (Schwartzman, 1998, p. 46-47)

O *patrimonialismo* e o *feudalismo* são, então, sistemas tradicionais de poder, enquanto o patrimonialismo burocrático (neopatrimonialismo) e a dominação racional-legal constituem-se em sistemas modernos do exercício do poder, sendo fundamental para tal distinção a existência ou não de um contrato, presente nos sistemas ocidentais modernos (Schwartzman, 1998, p. 47).

Dando sequência a seu argumento, o autor pergunta para em seguida responder “Mas que ocorreria nos países onde não existiu uma burguesia ascendente com a mesma força e importância que a burguesia da Europa Ocidental? Continuariam “tradicionais”? Ou teriam desenvolvido uma forma própria de dominação moderna e racional, mas sem o componente contratual?” (Schwartzman, 1998, p. 48)

Acredita que tal questão deve ser entendida no contexto da diferença que Weber estabelece entre racionalidade formal (legal) e racionalidade substantiva. Racionalidade legal entendida como uma série de normas explícitas de comportamento, o que limita o poder arbitrário do governante; e racionalidade substantiva que valoriza determinados objetivos independentemente de regras e regulamentos formais.

Para Simon, Weber considerava, então, a possibilidade de existência de sociedades modernas sem a existência de contrato social, formado por leis de atribuição de direitos. É possível, então, concluir Simon, a existência de sociedades portadoras de burocracias racionais sem serem necessariamente legais, o que caracterizaria os sistemas políticos neopatrimoniais e que permitiria, resume o autor, uma nova visão da formação política do Brasil.

### **13.5. A atualidade da sociologia política de Max Weber**

Para finalizar, algumas palavras devem ser ditas sobre a atualidade do pensamento de Max Weber confrontado a um mundo significativamente diferente daquele do século XIX, no qual o sociólogo alemão produziu seus trabalhos.

De fato, podemos supor que o processo de racionalização e construção do mundo moderno, tão caro à perspectiva analítica que moveu as reflexões de Weber, encontra-se em franca decomposição, comprometendo a capacidade interpretativa não só de sua teoria como das outras grandes narrativas do século XIX que foram concebidas em outro momento da vida das nossas sociedades e instituições.

A esse respeito, como ressalta o sociólogo Ulrick Beck da Universidade de Munique e autor de textos sobre o atual estágio das sociedades ocidentais, por ele chamado de *modernização reflexiva*, vivemos em outra época comandada por outros imperativos sociais. Para Beck “a diferença está no fato de que atualmente as pessoas não estão sendo ‘libertadas’ das certezas feudais e religiosas transcendentais para o mundo da sociedade industrial, mas sim da sociedade industrial para a turbulência da sociedade do risco global” (Beck, 1985, p. 18).

Também para Scott Lash, outro teórico da *modernização reflexiva*, “Não está mais em questão aqui a justaposição direta e dicotômica da tradição e da modernidade, cara aos papas da teoria sociológica clássica – Weber, Durkheim, Simel e Tönnies” (Lash, 1995, p. 139). Para Lash, o que estaria ocorrendo atualmente em nossas sociedades seria a passagem da modernidade simples para a modernidade reflexiva.

Na visão de Anthony Giddens, também teórico das sociedades do mundo contemporâneo,

como esclareceu Max Weber, a autoridade burocrática costumava ser uma condição para eficiência organizacional. Em uma sociedade ordenada de maneira mais reflexiva, atuando no contexto da incerteza artificial, isso não mais acontece. Os velhos sistemas burocráticos começam a desaparecer, dinossauros da era pós-tradicional (Giddens, 1994, p. 15).

Giddens, porém, relativiza o esgotamento dos princípios que regeram o mundo moderno. Para ele a sociologia weberiana estabeleceu uma ligação entre eficiência das organizações, hierarquia burocrática e racionalidade social, e acreditava que:

Não é totalmente óbvio que essa forma de organização esteja desaparecendo completamente, hoje, ou que vá ocorrer uma transição em grande escala em direção a sistemas de autoridade descentralizada e mais flexíveis, como afirmaram muitas pessoas. Toda mudança social tende a ser dialética; um movimento unidirecional geralmente produz, também, tendências opostas. Portanto, é provável que isso aconteça com as organizações. Na esfera econômica, por exemplo, a autoridade flexível para alguns provavelmente significa restrições crescentes para outros, em diferentes áreas ou contextos. As grandes corporações que são ameaçadas podem muito bem encontrar meios de se defenderem; os processos de descentralização em um setor poderiam criar uma centralização renovada em outro. (Giddens, 1994, p. 140)

Para finalizar algumas poucas considerações são necessárias. Primeiro não cremos que as mudanças que estamos presenciando no mundo atual suca-

teiem abruptamente todo o aparato institucional da modernidade como nos fazem crer algumas teorias que, apaixonadas pelas suas próprias descobertas, só a elas conseguem enxergar. Estamos em transição e ainda somos “relativamente” modernos, submetidos a Estados nacionais, mesmo que enfraquecidos em suas soberanias, que funcionam a partir de uma racionalidade legal apesar de todas as rachaduras nessa construção.

Como dito na introdução, a desconstrução das fronteiras do mundo moderno, que segmentam os diversos setores das sociedades, também pode propiciar a recuperação de um olhar interdisciplinar, que pode levar os cientistas sociais contemporâneos a cultivar, de novo, o gosto pela interdisciplinaridade, como foi o caso de Weber.

Por último, Weber se tornou um clássico, no sentido de suas reflexões terem transcendido sua época. Seus conceitos continuarão a ser básicos para reflexões sobre política, poder, dominação, organização e legitimidade da mesma maneira que os estudos dos grandes intérpretes dos séculos passados ainda lançam luz sobre as sociedades do mundo contemporâneo.

### **13.6. Perguntas para reflexão**

- 1. Que circunstâncias culturais e políticas vividas por Weber colaboraram para a importância que os temas políticos e institucionais adquiriram na sua obra?**
- 2. Segundo o texto lido, o que se pode entender por fenômenos políticos que são tratados como fatos particulares não sendo, necessariamente, reflexos de outras dimensões da sociedade?**
- 3. O que vem a ser política para Weber?**
- 4. O que vem a ser Estado para Weber?**
- 5. Explique os três tipos puros de dominação e as justificativas interiores que os legitimam.**
- 6. Qual a natureza dos quadros administrativos dos três tipos puros de dominação?**
- 7. O que você entendeu pelos conceitos de patrimonialismo, estamento e feudalismo?**

8. **Segundo Faoro, que relações podem ser estabelecidas, no contexto da formação nacional brasileira, entre o Estado brasileiro, o patrimonialismo e o estamento burocrático?**
9. **Segundo os termos de Schwartzman, como o conceito de neopatrimonialismo pode nos ajudar a compreender o Brasil?**
10. **A partir do texto lido, que argumentos atribuem atualidade à sociologia de Max Weber?**

## Bibliografia

- BECK, Ulrich. "A Reinvenção da Política: Rumo a uma Teoria da Modernização Reflexiva". In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott (orgs.). *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro*. 6. ed. São Paulo: Globo, 1984.
- GIDDENS, Anthony. "A Vida em uma Sociedade Pós-Tradiciona". In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott (orgs.). *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Editora Unesp, 1994.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Bases do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.
- TOPALOV, Christian. *Estruturas agrárias brasileiras*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1978.
- VÉLIZ, Cláudio. *La tradición centralista de América Latina*. Barcelona: Editora Ariel, 1984.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Economia y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1977.





# Capítulo

# 14

## **O Constitucionalismo antiliberal de Carl Schmitt: democracia substantiva e exceção *versus* liberalismo kelseniano**

---

*Gisele Silva Araújo\**  
*Rogério Dutra dos Santos\*\**

---

\* Mestre e Doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Bacharel em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente é Professora Adjunta de Sociologia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Professora de Filosofia do Direito e Teoria Política da Faculdade de Direito da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisadora bolsista do Setor de História da Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB). Suas atividades têm como temas prioritários Teoria Sociológica, Teoria Política, Teoria do Direito, Teoria Constitucional, Pensamento Social e Político Brasileiro, e Sociologia do Direito. Endereço para contato: gssaraujo@yahoo.com.br.

\*\* Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e graduado em Direito pela Universidade Católica do Salvador (UCSal). Professor Adjunto do Departamento de Direito Público da Universidade Federal Fluminense (UFF), Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF), Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), e

## 14.1. Introdução

A dinâmica política e a configuração das constituições contemporâneas não podem ser compreendidas sem que se tenha em conta a teorização do jurista e politólogo alemão Carl Schmitt (1888-1985). O século XX, a “era dos extremos”, no dizer de Eric Hobsbawm, exacerbou a distinção entre amigo e inimigo, núcleo fundamental do conceito do político daquele pensador. Além de ter sido um autor fundamental na configuração constitucional da Alemanha pré-Segunda Grande Guerra, através do seu conceito de estado de exceção, suas ideias políticas e jurídicas se tornaram centrais na construção dos Estados ditatoriais do mundo ocidental, em particular da Alemanha nazista. No entanto, essa identificação de Schmitt como o grande jurista do *III Reich* encobre a pertinência de sua vigorosa crítica ao falseamento da democracia operado pelas instituições representativas liberais. Nesse sentido, quer seja pela sua importância histórica, quer pela atualidade de seu pensamento, Carl Schmitt é um autor essencial para a teoria política, para a teoria constitucional e para o estudo das relações entre Estados-Nação.

Se por um lado as ideias de um autor podem ser estudadas em si mesmas, por outro, a recuperação do contexto no qual são produzidas lhes confere maior densidade e significado históricos. Pela sua contextualização se percebe o quanto determinados conceitos, embora universalizáveis, foram produzidos para lidar com problemas particulares daquele específico momento histórico.<sup>1</sup> O momento histórico no qual Schmitt produz seus mais relevantes trabalhos é a Alemanha da República de Weimar, período no qual tem lugar o clássico debate protagonizado por ele e pelo jurista austríaco Hans Kelsen (1881-1973). Schmitt e Kelsen desenvolvem argumentações opostas quanto à natureza da política, quanto ao conceito de democracia e quanto às instituições jurídicas viáveis para os tempos modernos. A teoria de Carl Schmitt condensa particularmente o debate entre liberdade e igualdade, autoridade e democracia, presente na tradição do pensamento europeu moderno, aí incluídos por exemplo Hobbes, Kant e Rousseau.

Para uma exposição propedêutica de autor e temática tão complexos, este capítulo foi organizado em três partes principais. A primeira dedica-se a uma breve biobibliografia de Carl Schmitt, incluindo também referências ao momen-

---

avaliador ad hoc na área do Direito do Ministério da Educação. Coordenou a edição do livro *Direito e Política* (Porto Alegre: Síntese, 2004). Endereço para contato: rogeriodultra@yahoo.com.br.

1. Com efeito, o modelo de Estado que surge na obra de Carl Schmitt não pode ser visto somente como um conjunto de conceitos abstratos, mas como a necessidade de se resolver uma determinada crise — de ordem jurídica e política — no momento em que ela se tornou crucial para definir o futuro da Alemanha. Nesse sentido, os conceitos político-jurídicos presentes na obra de autores como Carl Schmitt são de natureza estrutural, isto é, serviram de condição de existência para eventos históricos específicos. Entretanto, por serem conceitos estruturais, têm a capacidade de servirem como instrumentos de construção de ordens políticas diversas daquelas nas quais se originaram (Santos, 2006).

to histórico da República de Weimar e do nacional-socialismo. A parte central deste capítulo dedica-se aos argumentos político-constitucionais centrais de Carl Schmitt, destacando-se o conceito do político como distinção existencial entre amigo e inimigo, a concepção de democracia substantiva fundamentada na igualdade, e a institucionalidade constitucional fundada na decisão política da comunidade homogênea. Finalmente, desenvolve-se na última parte a contraposição entre Schmitt e Kelsen. Este último autor não será recuperado pelo positivismo jurídico exposto na *Teoria Pura do Direito*, mas pelas suas obras políticas, nas quais sustenta uma concepção de democracia parlamentar. Das suas concepções derivam-se estruturas constitucionais liberais que foram o alvo da ácida crítica de Carl Schmitt, num debate que definiu os rumos das democracias ocidentais durante todo o século XX.

#### 14.2. Biobibliografia de Carl Schmitt

O constitucionalista católico alemão Carl Schmitt representa a condensação do pensamento jurídico antiliberal do século XX. Schmitt nasceu em 11 de julho de 1888 em Plettenberg, na Vestfália, cidade de maioria protestante. Frequentou durante toda sua vida escolas católicas. Entrou na Universidade de Berlim para cursar Direito depois de terminados os estudos secundários, em 1907. Migrou para a Universidade de Estrasburgo, quando em 1910 termina sua graduação com tese final em direito criminal. Trabalha como assistente de juiz até 1915, quando se alista na infantaria do exército alemão. Incapacitado para as atividades do *front* por danos físicos sofridos em treinamento, foi transferido para o Comando-Maior de Guerra em Munique, na seção responsável pela administração e produção de decretos sobre todas as autoridades civis na Alta Bavária. Durante seu serviço em Munique, passa a se interessar pela distinção entre estado de guerra, estado de sítio e ditadura (Schwab, 1989).

Terminada a guerra, Schmitt torna-se professor da Escola de Administração de Negócios em Munique, onde permanece de 1919 a 1922. Durante a discussão sobre o parlamentarismo que culminará na Constituição de Weimar (de 11 de agosto de 1919), Schmitt publica *Romantismo político* (1919). Não obstante a complexidade da obra de Schmitt, talvez seja possível distinguir seu argumento de fundo como sendo o fracasso do racionalismo moderno expresso no liberalismo. Como sugere Carlo Galli (1996, p. VIII e s.), é através deste postulado enunciado em *Romantismo político* que Schmitt analisa a crise política e institucional da Alemanha entre 1918 e 1933. Para Schmitt, o liberalismo é a expressão do romantismo na esfera política. O indivíduo liberal vê a política como uma oportunidade para manifestar o seu juízo subjetivo em debates intermináveis,

sem assumir a responsabilidade pela resolução eficiente de conflitos reais. Institucionalmente, essa forma política se manifesta na lógica de funcionamento do parlamento contemporâneo, local de discussão mas não de decisão política.

Apesar dessa crítica ao liberalismo, Schmitt adere inicialmente à República liberal de Weimar, com influência do suporte que o Partido do Centro Católico dá à construção da República. A Constituição de Weimar, no entanto, contém o famoso art. 48, dispositivo que autorizava o Presidente, num momento de crise e com o consentimento do Parlamento, a suspender direitos individuais e, a depender da interpretação constitucional, a afastar toda a Constituição.<sup>2</sup> A inspiração para a inclusão desse artigo numa Constituição de corte liberal vinha dos modelos legislativos de *estado de guerra*, de beligerância, de emergência ou de “comoção intestina”, como o art. 68 da Constituição Imperial prussiana.<sup>3</sup> Em oposição aos inúmeros limites atribuídos pela clássica legislação liberal do estado de sítio, essa redação configurava uma autorização ilimitada para o exercício do poder político. Na história republicana alemã, de pouco mais de 13 anos, os poderes emergenciais do art. 48 foram demandados mais de 250 vezes. A assembleia constituinte justificou a existência desse artigo, apesar da experiência nefasta do estado de guerra (*Kriegszustand*) do Império germânico, na “neces-

---

2. “Art. 48. Se um estado não cumprir as obrigações colocadas pela Constituição do Reich ou pelas leis do Reich, o Presidente do Reich pode obrigar através do uso de força armada.//No caso da segurança pública ser seriamente ameaçada ou perturbada, o Presidente do Reich pode fazer exame das medidas de necessidade para restabelecer a lei e a ordem, se necessário usando-se força armada. Na perseguição deste fim pode suspender os direitos civis descritos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 154, parcial ou inteiramente.//O Presidente do Reich deve informar o Reichstag imediatamente sobre todas as medidas empreendidas que são baseadas nos parágrafos 1 e 2 deste artigo. As medidas devem ser suspensas imediatamente se o Reichstag assim exigir.//Se o perigo for iminente, o Governo do Estado pode, para seu território específico, implementar as etapas como descrito no parágrafo 2. Estas etapas devem ser suspensas se assim exigido pelo Presidente do Reich ou pelo Reichstag. //Detalhes adicionais serão fornecidos pela lei do Reich.” Deutschland. *Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919*. Disponível em: <<http://www.dhm.de/lemo/html/dokumente/verfassung/index.html>>. Acesso em: 20 nov. 2005. Os artigos referenciados no texto do Art. 48 dizem respeito aos direitos fundamentais estabelecidos pela Constituição, como os de liberdade (Art. 114), de inviolabilidade de domicílio (Art. 115), de privacidade de correspondência (Art. 117), de liberdade de opinião e ausência de censura (Art. 118), de reunião (Art. 123), de associação, inclusive religiosa (Art. 124) e de herança (Art. 154).

3. “Art. 68. O Kaiser pode, se a segurança pública no território federal estiver ameaçada, declarar o estado de guerra em qualquer parte dele. Até a promulgação de um estatuto imperial regulando as condições, a forma de proclamação e os efeitos de tal declaração, as provisões que se aplicam são aquelas do estatuto prussiano de 4 de Junho de 1851”. Nenhum estatuto imperial foi promulgado, e a lei de 1851 ficou valendo até o fim do Império (Rossiter, 1963, p. 36).

sidade do tempo”. O paradigma da atuação constitucional por mecanismos de emergência consolidou-se com o *Reichspräsident* Friedrich Ebert que, durante os anos iniciais da República de Weimar, seria auxiliado por Carl Schmitt.

Segundo Franz Neumann em *A decadência da democracia alemã* (1933), o sistema constitucional de Weimar, conturbado pelos mecanismos de emergência, apresentava um equilíbrio tênue entre o liberalismo e o socialismo. A República havia constitucionalizado direitos trabalhistas no intuito de abafar as reivindicações socialistas e comunistas. Ao mesmo tempo, não se criara um Estado corporativo, já que o poder político pertencia exclusivamente ao Parlamento, não sendo dividido com sindicatos que também não se subordinavam legalmente ao Estado. A incorporação de direitos sociais na Constituição combinava-se portanto com uma estrutura fundamentalmente liberal. De acordo com Neumann, essa composição se explica por ter o Reich o objetivo primordial de “evitar o bolchevismo”, realizando uma aparente trégua na luta de classes. Diante de uma situação de estabilidade econômica, o capitalismo poderia sustentar o conjunto de direitos sociais reconhecidos na Constituição de 1919. Quando os lucros começaram a escassear, o movimento contra a organização social do trabalho intensificou-se. O alvo passou a ser o sistema liberal-parlamentar que, em funcionamento, representava a “plataforma da emancipação trabalhista” (Neumann, 1933, p. 29-43).

Para Neumann, a equação entre direitos sociais que necessitavam de constante regulamentação e um legislativo desenhado nos moldes do liberalismo teve por consequência a autolimitação do Parlamento. Este passou a debruçar-se exclusivamente sobre princípios gerais, abstendo-se de suas competências regulamentares quanto aos direitos sociais, “deixando a sua aplicação para os ministros (*Blankettgesetze*)” (Neumann, 1933, p. 35).<sup>4</sup> Um enorme poder foi transferido, portanto, para instâncias burocráticas vinculadas ao Poder Executivo o que, no entender de Neumann, fragilizou o controle parlamentar da produção legislativa, eliminou a dissidência política dentro do parlamento e deu um *status* de governo de fato à burocracia. Os poderes emergenciais contidos no art. 48 da Constituição de Weimar e essa administrativização da política indicam que “o desejo por um executivo forte e a demanda por poderes de emergência adequados eram, então, dois elementos para o mesmo problema” (Rossiter, 1963, p. 35).

Nesse contexto turbulento, de 1922 a 1928, Schmitt torna-se professor de Direito na Universidade de Bonn, passando em seguida à Universidade de Ber-

4. O termo *Blankettgesetze* significa *norma em branco*, ou seja, uma norma que necessita ser preenchida com o conteúdo de outra para adquirir sentido e ter aplicação. No caso, o Executivo passou a se encarregar administrativamente do problema, alterando o princípio canônico de divisão dos poderes.

lim onde ocupa a cadeira Hugo Preuss — o autor da redação final da Constituição de Weimar. Após a crise da bolsa de valores de 1929, Schmitt passa a trabalhar com Johannes Popitz, secretário do ministro das Finanças do Reich. Trabalha em casos relativos à declaração de estado de emergência com base no art. 48 da Constituição de 1919. Em 1932, sua atuação na remoção do Gabinete Prussiano pelo Presidente do Reich com base naquele artigo o leva ao oficialato do Conselho Prussiano de Estado (Schwab, 1989, p. 13-16). Como consultor jurídico do Reich, Schmitt colaborou praticamente com todos os presidentes, desde Ebert até Hitler. Em 1933, já inscrito no Partido Nacional-Socialista, elabora o documento jurídico que dá suporte ao golpe de Estado perpetrado por Hitler. Desde então, Schmitt encabeça o grupo de professores universitários que constituem a Associação de Juristas Nacional-Socialistas.

A “republicanização” do instituto imperial do estado de “comoção intestina” não alcançou a estabilidade econômica demandada pela situação crítica da Alemanha derrotada após a Primeira Guerra Mundial. Entretanto, com o transcorrer dos anos, o art. 48 da Constituição de Weimar passou a ter como função dar ao Poder Executivo competência legislativa. Esse processo de centralização política conseguiu paulatinamente limitar a autonomia dos sindicatos, que foram perdendo suas funções originais. As lideranças sindicais passaram a representar os trabalhadores em um sem-número de organismos estatais, tornando-se politicamente fracas e dependentes do Estado. Segundo Neumann (1933, p. 37-9), a alternativa impossível era a guerra civil. O Decreto de emergência, suspendendo indefinidamente os direitos civis no começo de 1933, foi o *fiat* constitucional para a instauração de uma ditadura que durou até 1945.

Em 1936, por suas ligações antigas com colegas judeus, Carl Schmitt sofre perseguição pública da polícia política do regime nazista — a Gestapo —, o que o faz abdicar de suas atividades públicas. Passa então a lecionar na Universidade de Berlim até ser preso pelos russos em 1945, permanecendo por mais de um ano num campo de internação norte-americano nesta mesma cidade. Em 1947 é convocado como testemunha no Julgamento de Nuremberg, sem sofrer acusações diretas. Não retorna mais a Berlim, passando a viver nos arredores de Plettenberg a partir de maio de 1947, aí permanecendo recluso até a morte. Dentre as mais de 250 obras publicadas por Carl Schmitt, destacam-se, além de *Romantismo político* de 1919, *A ditadura* (1921), *Teologia política* (1922/1933), *A situação histórico-espiritual do parlamentarismo contemporâneo* (1923), *Catolicismo romano e forma política* (1924), *Teoria da Constituição* (1928), *O defensor da Constituição* (1931), *Legalidade e legitimidade* (1932), *O conceito do político* (1932) e *O nomos da terra* (1953).

### 14.3. Liberalismo, neutralização e antagonismo político

#### 14.3.1. A modernidade: a ordem romântica liberal e a técnica

No texto já citado de 1919, *Romantismo político*, Carl Schmitt associa o liberalismo ao romantismo, vendo a ordem política moderna como resultado de um processo de despolitização. O sujeito romântico tem a mesma atitude espiritual do sujeito burguês: ambos mantêm uma relação individualista com o mundo, transformando-o em mera ocasião de gozo estético. No romantismo, o mundo é visto como uma espécie de objeto pessoal, e o significado da realidade deriva de uma opção estética individual. Transposta para a política, esta visão romântica estetiza os conflitos reais, e a religião, a moral, a ciência e a política são tratadas como temas da crítica de arte ou para a produção artística pura e isolada do indivíduo: “todas as diferenças e contrastes factuais, como bem e mal, amigo e inimigo, Cristo e anti-Cristo, podem se tornar contrastes estéticos e objetos de intriga numa novela e podem ser esteticamente inseridos no efeito de uma obra de arte” (Schmitt, 1998, p. 17). Para Schmitt, portanto, o ocasionalismo<sup>5</sup> se transforma na atitude filosófica estruturante do liberalismo burguês com consequências práticas na esfera do político. Os antagonismos sociais são deslocados de sua realidade concreta e transportados para o mundo imaginário construído pelo sujeito romântico. Em razão disso, os conflitos políticos representarão apenas uma oportunidade de argumentação entre homens isolados, para deleite dos sentidos, sem que se pretenda uma decisão efetiva que concretize uma resolução prática. O romantismo tende à “poetização dos conflitos políticos”, eliminando qualquer decisão palpável (Lessa, 2003, p. 32).

No texto *A era das neutralizações e despolitizações* (1929), Schmitt expõe as transformações espirituais pelas quais passou a Europa e os fundamentos da civilização construída no século XIX, que culminaram com a estetização da política operada pelo liberalismo. Para o autor, quatro grandes “passos seculares” caracterizaram a história europeia moderna: no século XVI, predominou a esfera

---

5. Para Schmitt, a metafísica do movimento romântico caracteriza-se por sua atitude em relação ao mundo, especificada pelo conceito desintegrativo de *occasio*, manifesto nas ideias de ocasião, oportunidade e chance, em contraposição polêmica ao conceito ordenador e normativo de *causa*, que significa a força da causalidade calculável e normativa do mundo. Assim, seguindo a tradição da filosofia de Malebranche, para quem o mundo surge como mera ocasião para a manifestação da autoridade divina, “[e]sta atitude caracteristicamente ocasional pode persistir ao mesmo tempo em que alguma outra coisa tome o lugar de Deus como fator decisivo e autoridade última, como por exemplo, o Estado, o povo, ou mesmo o sujeito individual” (Schmitt, 1998, p. 18). No caso do romantismo, indivíduos isolados tomam o mundo como *occasio* para a sua manifestação estética. Na formulação de Schmitt, o romantismo é o *ocasionalismo subjetificado*, uma forma secularizada da atitude metafísica do ocasionalismo deísta originário.

teológica; o século XVII foi o estágio da metafísica; no século XVIII, viveu-se a época do humanitário-moral; o novecentos é finalmente o século do estágio econômico.<sup>6</sup> Os “tempos heróicos do racionalismo ocidental” estão no século XVII, quando as experiências científico-naturalistas se integravam num sistema “metafísico”. O século seguinte é a vulgarização do anterior, acometido do moralismo kantiano e de um romantismo humanista. Este romantismo representa a “etapa intermediária do estético” entre o moralismo e o economicismo; é “o caminho mais seguro e mais cômodo para a economização universal da vida espiritual e para uma constituição espiritual que encontra suas categorias centrais da existência humana na produção e no consumo”, que viria a caracterizar o século XIX (Schmitt, 1992, p. 107-109).

Desde a passagem do estágio teológico para o metafísico, anuncia-se o *telos*, ou seja, o horizonte de sentido do processo de transformação espiritual europeu: o destino implícito é a neutralidade. No entanto, essas “etapas” em sequência correspondem ao pensamento da elite, e outros estratos sociais na mesma sociedade podem estar ligados a diferentes “centros espirituais”. Assim, na passagem do século XIX para o século XX, as “massas” saltaram “por cima de todas as etapas intermediárias (...) e a crença nos milagres e no além se transforma logo para elas, sem nenhum termo médio, numa religião do milagre da técnica, das realizações humanas e da dominação da natureza” (Schmitt, 1992, p. 110). Na sociedade de massas do século XX, a técnica pretende ser o novo centro espiritual e a *crença* na técnica, derivada da crença nos milagres, corresponde à ilusão de ter encontrado um solo definitivamente neutro. A neutralidade teria vencido as eternas lutas em torno de questões teológicas, metafísicas, morais e mesmo econômicas, já que a técnica se apresenta como algo “agradavelmente objetivo” (Schmitt, 1992, p. 115), sobre o qual e a partir do qual não há desacordo possível.

Portanto, o processo de contínua neutralização do “centro espiritual” resulta na crença de que a técnica poderá substituir-se como meio de resolução dos desacordos do passado. Entretanto, a técnica tem limitações intrínsecas, sendo incapaz de resolver conflitos em matéria teológica, metafísica, moral ou econômica, e de decidi-los em favor de uma posição qualquer, incluindo aí a posição de neutralidade:

a neutralidade da técnica é algo de diferente da neutralidade de todas as outras esferas até agora. A técnica é sempre somente um instru-

---

6. A semelhança com a lei dos três estados de Comte é explicitamente mencionada por Schmitt que entretanto rejeita o seu caráter de lei evolutiva da humanidade ou de filosofia da história (Schmitt, 1992, p. 107).



mento e arma, e justamente porque ela serve a qualquer um, ela não é neutra. Da imanência da técnica não brota nenhuma decisão humana e espiritual, e menos ainda uma em favor da neutralidade. Toda espécie de cultura, cada povo e cada religião, cada guerra e cada paz pode se servir da técnica como arma. (...) A decisão sobre liberdade e serviço não está na técnica enquanto técnica. Ela pode ser revolucionária e reacionária, servir à liberdade e à opressão, à centralização e à descentralização. De seus princípios e pontos de vista apenas técnicos não resulta nem um questionamento político e nem uma resposta política. (Schmitt, 1992, p. 116-7)

A proposição nuclear do pensamento schmittiano no que respeita à formação da modernidade política é a existência de um processo de *secularização* (*Säkularisierung*) de conceitos como Deus, progresso, liberdade, Estado, esfera pública. Sua concepção de história não é iluminista, já que o desenrolar da modernidade configura um processo de redução paulatina da compreensão do mundo. Põe-se, ao contrário, como um autor decadentista, para quem o progresso técnico não fornece à humanidade instrumentos de libertação do mundo, mas meios através dos quais o homem perde a capacidade de conduzir sua vida de forma autônoma. O processo de neutralização procura conceitos normativos que pretendem ser inquestionáveis, porque supostamente dotados de universalidade e necessidade.<sup>7</sup> O ápice desse processo pretende colocar a técnica como centro espiritual da sociedade moderna, e tem como expressão política o romantismo político, ou seja, o liberalismo. O liberalismo é, no século XX, a expressão política desta infactível pretensão de neutralidade. Baseado na crença na neutralidade da técnica, o Estado liberal oculta artificialmente as disputas entre interesses e visões de mundo, pretendendo que a ação política resulte da pura aplicação da técnica, retirando dos homens a visão real de seus conflitos e sua capacidade de decisão.

---

7. Segundo Marramao (1983), o conceito schmittiano de secularização remete à noção de uma “transposição de crenças e modelos de comportamento da esfera religiosa para a secular”. Schmitt não fala propriamente de transposição (*Überschreitung*), mas de reocupação (*Umbesetzung*) de uma posição funcional, embora o termo correto para a construção de sua sociologia dos conceitos presente no seu *Teologia política* (1922) seja efetivamente o primeiro, segundo a interpretação de Galli (1986, p. 348-349 e 428-429). Assim, o conceito não se refere à dessacralização (*Entzauberung*) do mundo (Weber), nem como declínio da religião, ruptura da sociedade com a religião, ou como “mundanização”, o que remeteria a um processo de racionalização das esferas da cultura, já que estariam as mesmas numa relação de emancipação com a esfera religiosa — como, de resto, sugere o termo *Säkularisierung* (Marramao, 1983, p. 60-61).

### 14.3.2. O pluralismo de valores e o conceito do *político*

Definir que o século XX pretende ter como centro espiritual a técnica significa, noutros termos, considerar que a sociedade moderna se estrutura de maneira instrumental, desprovida, em seu centro, de algo capaz de definir as *respostas políticas* para conflitos reais. Sem uma estrutura central capaz de *decidir sobre pra quê* servir-se da técnica, nada — e portanto, nenhum sistema político (Schmitt, 1992, p. 116) — pode ser deduzido da área central da vida espiritual. A pretensão do acordo universal com base na técnica não se cumpre, e os desacordos teológicos, metafísicos, morais e econômicos permanecem indecidíveis. Diante desse continuado pluralismo de valores e sentidos (Schmitt, 1992, p. 119), e da técnica como arma que pode servir a quaisquer valores, a afirmação do século XX como sendo o estágio da técnica é provisória. A definição do sentido próprio e definitivo do século XX continua em aberto, e é tarefa especificamente política:

O processo da constante neutralização das diversas áreas da vida cultural chegou ao seu fim, porque ele chegou à técnica. A técnica não é mais terreno neutro no sentido daquele processo de neutralização, e toda política forte há de se servir dela. Só pode ser portanto algo de provisório, o concebermos o século atual num sentido espiritual como o século técnico. O sentido definitivo só se produzirá quando se mostrar qual espécie de política é suficientemente forte para se apoderar da nova técnica e quais serão os verdadeiros agrupamentos de amigos e inimigos que crescerão neste novo terreno. (Schmitt, 1992, p. 119)

A exposição anterior remete diretamente a um dos mais conhecidos textos de Schmitt, *O conceito do político* (1932). Ainda que provisoriamente, a técnica colocou-se no centro espiritual da sociedade moderna. Sendo ela incapaz de fornecer bases racionais para a solução de conflitos, persiste um pluralismo de valores, gerando antagonismos de várias naturezas: religiosos, morais, jurídicos e econômicos. O sentido selecionado pela sociedade para ocupar o centro de sua vida espiritual será aquele capaz de, por sua própria força, recriar a unidade por sobre esse pluralismo. O *político* é exatamente essa dotação de unidade existencial a um agrupamento humano (amigo) estabelecendo a possibilidade limite de um antagonismo real (contra um inimigo *público*). O antagonismo especificamente político, então, pode estar baseado em quaisquer daqueles conflitos: “Toda contraposição religiosa, moral, econômica, étnica ou outra transforma-se numa contraposição política, se tiver força suficiente para agrupar objetivamente os homens em amigos e inimigos” (Schmitt, 1992, p. 63).

Portanto, dependendo do grau de intensidade que alcança, qualquer conflito pode tornar-se político e o que lhe dá singularidade é a distinção amigo-

inimigo cuja especificidade se define pela relação que mantém “com a possibilidade real de aniquilamento físico” (Schmitt, 1992, p. 59). Em outras palavras, o agrupamento amigo-inimigo é aquele que contém a possibilidade da guerra, esta eventualidade excepcional que revela a intensidade do conflito propriamente político.<sup>8</sup> Somente esta unidade política formada a partir do mais intenso dos conflitos pode ser a sede da soberania real:

O político pode extrair sua força dos mais variados setores da vida humana — de contraposições religiosas, econômicas, morais e outras. Ele não designa um âmbito próprio, mas apenas o grau de intensidade de uma associação ou dissociação entre os homens, cujos motivos podem ser de cunho religioso, nacional (no sentido étnico ou cultural), econômico ou outro, e que em diferentes épocas provocam diferentes ligações e separações. (...) Político, em todo caso, sempre é o agrupamento que se orienta na perspectiva da eventualidade séria. Por isso, ele é sempre o agrupamento humano determinante, e a unidade política, portanto, se estiver presente, será sempre a unidade normativa e “soberana”, no sentido de que a ela caberá sempre, por definição, resolver o caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional. (Schmitt, 1992, p. 64).

Na condição de pluralismo de valores, a soberania reside na unidade política estabelecida com base no antagonismo amigo-inimigo e que forma o agrupamento que decide o conflito extremo. Na sociedade moderna, vários agrupamentos sociais podem existir — classes sociais, comunidades religiosas, sindicatos, associações econômicas e profissionais, grupos nacionais, clubes esportivos — tornando plurais as fidelidades e obrigações dos indivíduos. No entanto, o

---

8. O agrupamento político amigo-inimigo se revela na eventualidade da guerra: “O caráter determinante desta eventualidade não é abolido pelo fato de ser ela algo excepcional, porém justamente se fundamenta nisto. (...) Podemos dizer que aqui, como outrora, justamente a eventualidade excepcional tem um significado especialmente decisivo e revelador do núcleo da coisa. Pois somente no combate real apresenta-se a consequência extrema do agrupamento político de amigo e inimigo. A partir desta possibilidade extrema é que a vida das pessoas adquire uma tensão especificamente *política*. (...) Um mundo no qual estivesse completamente afastada e desaparecida a possibilidade de tal confronto, um globo terrestre finalmente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, conseqüentemente, um mundo sem política. Poderiam nele existir muitos contrastes, talvez muito interessantes, concorrências e intrigas de toda sorte, mas logicamente não haveria qualquer oposição com base na qual se pudesse pedir das pessoas o sacrifício de suas vidas e se permitisse às pessoas o derramamento de sangue e a morte de outras. Também aqui não interessa à determinação conceitual do político se ansiamos ou não por tal mundo sem política como situação ideal. O fenômeno do político apenas pode ser compreendido mediante a referência à real possibilidade do agrupamento amigo-inimigo, independente do que daí decorre para a apreciação religiosa, moral, estética, econômica do político” (Schmitt, 1992, p. 61).

agrupamento determinante que decide o caso extremo de conflito é o Estado<sup>9</sup> e qualquer agrupamento que “enfrente” o Estado torna-se não apenas seu *concorrente* ou *opositor*, mas seu *inimigo*. O Estado não é um agrupamento dentre os outros tantos possíveis na sociedade pluralizada. Se, ao lado das associações religiosas, culturais, econômicas e outras, os homens *ainda* formam uma associação *estatal*, isto se dá por causa de seu singular caráter político. Na sociedade moderna, é ao Estado que cabe conjuntamente a determinação de seus próprios inimigos internos e externos, o *jus belli*, o direito da declaração de *hostis* (inimizade pública) e o direito de dispor da vida física dos homens (Schmitt, 1992, p. 74). A unidade política última do Estado se traduz na conexão entre proteção e obediência. Referindo-se a Hobbes, Schmitt declara: “o *protego ergo oblige* é o *cogito ergo sum* do Estado” (Schmitt, 1992, p. 78).<sup>10</sup>

#### 14.4. Soberania, constituição como decisão e estado de exceção

A unidade política configurada no Estado a partir do agrupamento amigo-inimigo que possui caráter político é portanto a sede da soberania. A Teoria do Estado desenvolvida no século XIX definiu o conceito de soberania como “poder supremo, não derivado”. Para Schmitt, esta é uma fórmula vazia de sentido, posto que não indica a forma concreta do poder soberano, definição que decorre de uma lacuna no pensamento jurídico ocidental de origem liberal. Para ele, a unidade política soberana tem por função concreta a tomada de decisão sobre a (re)constituição da ordem, soberania que se revela nos casos em que esta mesma ordem é perturbada por uma situação excepcional. Portanto, toda ordem, seja jurídica, política, seja a segurança e a ordem públicas, tem como fundamento uma decisão (*Entscheidung*) emanada da unidade política, e não uma norma fundamental. Dessa forma, a única definição passível do resgate concreto

---

9. “Em todo caso, não se pode imaginar nenhuma instância que tivesse podido ou querido opor-se a uma decisão referente ao caso de guerra do governo alemão daquela época, sem com isso se tornar ela mesma inimiga política e ser atingida por todas as consequências desse conceito; e ao contrário nem a Igreja nem um sindicato se predispunham à guerra civil. Isto basta para fundamentar um conceito razoável de soberania e de unidade. A unidade política é justamente, por essência, a unidade determinante, independentemente de que forças ela extraia seus últimos motivos psicológicos. Ela existe ou não existe. Quando ela existe, é a unidade suprema, isto é, aquela que determina o caso decisivo” (Schmitt, 1992, p. 68-9).

10. “Hobbes designou como a meta propriamente de seu ‘Leviathan’ expor novamente aos olhos dos homens a ‘mutual relation between Protection and Obedience’, cuja observação inviolável é requerida tanto pela natureza humana quanto pelo direito divino. (...) Hobbes experimentou esta verdade nos tempos ruins da guerra civil, porque então deixam de existir todas as ilusões legitimistas e normativas, com as quais os homens costumam enganar a si mesmos sobre realidades políticas em épocas de segurança imperturbada” (Schmitt, 1992, p. 78-9).

da historicidade do conceito de soberania é: “É soberano quem decide sobre o estado de exceção (*Ausnamezustand*).”

Os dois termos centrais nessa definição de soberania são *decisão* e *exceção*. Decisão remete ao caráter *peçoal* da manifestação concreta do poder político, configurando o que será chamado, por Schmitt, de fundamento do pensamento jurídico-político decisionista. Exceção se refere a um estado ou situação (*Zustand*) excepcional e conflitivo, não previsto pela ordem jurídica e que se define “como um caso de extrema necessidade, de perigo para a existência do Estado ou algo como tal, mas [que] não pode ser circunscrito numa tipificação (*tatbestandsmäßig*)” (Schmitt, 2001, p. 23 e s; 30 e s.). A apreciação do conceito de decisão leva, como se verá, às definições centrais de Schmitt na sua Teoria da Constituição. Definida a Constituição como Decisão, tratar-se-á de conceituar a situação de exceção na qual se manifesta o Soberano e sua constitucionalização como *estado de exceção*.

#### 14.4.1. Soberania como decisão

A própria existência da ordem social — e portanto, da ordem jurídica — pressupõe um ato de decisão constitutiva emanado da unidade política. A decisão é, para Schmitt, a origem e fundamento de toda a fenomenologia do direito (Hofmann, 1999, p. 78): as manifestações concretas do direito só são possíveis — o direito só se *realiza* — por emanarem de um ato decisório de caráter pessoal. Referindo-se a Hobbes no livro *Sobre os três modos de pensar a ciência jurídica* (1934), Schmitt compreende todo direito como um ato do soberano:

[t]odo direito, todas as normas e leis, todas as interpretações de leis, todas as ordens são para ele essencialmente decisões do soberano, e o soberano não é um monarca legítimo ou uma instância competente, mas o soberano é exatamente aquele que decide soberanamente. Direito é lei e lei é o comando que decide uma disputa jurídica: *Auctoritas, non veritas facit legem*. (Schmitt, 1996b, p. 29)

A decisão representa o surgimento de uma vontade soberana que elimina a desordem existente no estado de natureza através da fundação da ordem estatal: “[a] decisão soberana é o princípio absoluto”, numa referência a Hobbes, uma “*ditadura* estatal” criadora, estabelecida sobre a insegurança anárquica pré e infra-estatal (Schmitt, 1996b, p. 31). A decisão é o momento em que o soberano atua, efetivamente, como um juiz que decide de acordo com a contingência, o contexto concreto que informa o caso excepcional. A necessidade que tem Hobbes de compreender os desígnios concretos da realidade social leva-o, como jurista, a identificar a decisão como a forma fundamental da unidade do Estado.

A caracterização da soberania em Schmitt — que procura romper com os termos do Estado liberal clássico e, portanto, escapar do romantismo político — aponta igualmente para uma formação específica do Estado baseado na decisão da unidade política soberana.

Para Carl Schmitt, portanto, se o direito é necessário como forma do Estado por excelência, a legitimação da ordem política não se dá pela via jurídica a não ser que ela esteja fundada na autoridade existencial da decisão soberana. Cumprindo seu papel histórico de neutralização do centro espiritual da sociedade moderna, as instituições jurídicas liberais encobrem a realidade última da decisão soberana que funda a ordem política e social. Assim, estas instituições não têm a capacidade de operar a partir da legitimidade substancial da decisão soberana, pretendendo que a soberania seja exercida exclusivamente dentro da ordem jurídica, perdendo sua função concreta e essencial de (re)constituir esta mesma ordem. Informado pela metafísica romântica, o liberalismo é a forma política que refuta o espaço soberano da decisão, fundamento da ação concreta do homem no mundo. É por conta disso que a Teoria do Estado de origem liberal “esquece”, segundo Schmitt, de formular um conceito substancial de soberania.

#### 14.4.2. Constituição como decisão

Em Carl Schmitt, não há lugar para “ilusões legitimistas” no sentido de um fundamento moral ou racional da ordem normativa. A ordem social, política e jurídica emana de uma decisão e será legítima se provier do agrupamento amigo-inimigo que constitui a unidade política. Nesta reside o Poder Constituinte e a ela cabe a decisão soberana de constituir a ordem. Em sua monumental obra, a *Teoria da Constituição* (1928), Carl Schmitt distingue três acepções do termo Constituição que guardam total consonância com os postulados expostos até aqui: o “conceito absoluto”, o “conceito relativo” e o “conceito positivo”. Em sentido absoluto, Constituição designa a unidade concreta de um agrupamento humano e é resultado das forças ativas e reais da sociedade.<sup>11</sup> Em sentido relativo, o que se tem não é propriamente a Constituição, mas um conjunto de Leis

---

11. Há três significações oferecidas por Carl Schmitt para Constituição em sentido absoluto: 1. “a concreta maneira de ser resultante de qualquer unidade política existente”, 2. “uma maneira especial de ordenação política e social. Constituição significa aqui o modo concreto da supra e subordinação (...). Constituição é a *forma especial de domínio* que afeta a cada Estado” e neste caso o Estado é a Constituição, como o Estado é Monarquia, é Aristocracia ou é Democracia, e 3. “é o princípio do devenir dinâmico da unidade política (...) Dos distintos interesses contrapostos, opiniões e tendências, deve formar-se diariamente a unidade política – ‘integrar-se’, segundo a expressão de Rudolf Smend.” (Schmitt, 1932, p. 4-6)

Constitucionais particulares que não apresenta unidade a partir de si mesmo. Mesmo a *constitucionalidade* de tal ou qual lei só pode ser determinada a partir de uma unidade exógena e anterior.<sup>12</sup> Entre a *constituição real* da sociedade (sentido absoluto) e o conjunto de *leis constitucionais* (sentido relativo), situa-se a Constituição em sentido positivo:

A Constituição em sentido positivo surge mediante um ato do poder constituinte. (...) Este ato constitui a forma e modo da unidade política, cuja existência é anterior. Não é, pois, que a unidade política surja porque se haja “dado uma Constituição”. A Constituição em sentido positivo contém somente a determinação consciente da concreta forma de conjunto pela qual se pronuncia ou decide a unidade política. (Schmitt, 1932, p. 24)

A Constituição positiva é portanto uma *decisão* consciente tomada pela unidade política preexistente, titular do Poder Constituinte, que define a sua forma e seu modo de união. A Constituição não retira a unidade de si mesma e não é válida em virtude de sua justiça normativa ou de sua ordenação sistemática. “A essência da Constituição não está contida numa lei ou numa norma. No fundo de toda normatização reside uma decisão política do titular do poder constituinte, quer dizer, do Povo na Democracia e do Monarca na Monarquia autêntica” (Schmitt, 1932, p. 27). Para Carl Schmitt, há duas classes de legitimidade, a dinástica e a democrática, correspondendo respectivamente à unidade política do Príncipe e do Povo.<sup>13</sup> A legitimidade dinástica está baseada na autoridade de uma família e se constitui através da continuidade da dinastia e da sucessão hereditária. A legitimidade democrática se baseia na concepção de que o Estado é a unidade política do Povo. Num e noutro caso, a Constituição em sentido absoluto, isto é, a unidade política, precede a Constituição positiva e as leis constitucionais. Numa democracia, “o povo tem que existir e ser suposto

12. “A relativização do conceito de Constituição consiste em que, em lugar de fixar-se o conceito unitário de Constituição como um todo, se fixa somente o de *lei constitucional concreta*, mas o *conceito de lei constitucional* se fixa segundo características externas e acessórias, chamadas *formais*” (Schmitt, 1932, p. 13). Sejam leis esparsas, seja uma Constituição escrita, não se fala aqui de Constituição unitária ou em sentido absoluto. Schmitt também rejeita o conceito de Jellinek de que são constitucionais as leis que têm um procedimento de reforma dificultado porque “pelo procedimento de reforma não pode definir-se a essência do objeto reformado. Uma reforma constitucional, feita constitucionalmente, depende, do ponto de vista lógico e cronológico, da Constituição” (Schmitt, 1932, p. 23). Daí que as leis constitucionais devem retirar sua unidade da Constituição em sentido absoluto ou da Constituição positiva.

13. “Somente se pode falar de legitimidade de uma Constituição por razões históricas, e sempre sob o ponto de vista da distinção entre legitimidade dinástica e democrática” (Schmitt, 1932, p. 101).

como unidade política se há de ser sujeito de um Poder Constituinte” (Schmitt, 1932, p. 70).

A Constituição positiva, ou seja, a Constituição como decisão, não é uma soma de prescrições particulares reformáveis, como as leis constitucionais ou os diversos artigos que compõem as Constituições escritas. Enquanto as Leis Constitucionais podem ser suspensas durante o estado de exceção, a Constituição positiva é intangível, somente podendo ser revogada pela via revolucionária, transformando-se a própria unidade política concreta do agrupamento humano. O fundamento de legitimidade da Constituição é portanto a unidade política concreta que a precede:

Uma Constituição é legítima – isto é, reconhecida não somente como situação de fato, mas também como ordenação jurídica – quando a força e autoridade do Poder constituinte em que descansa sua decisão é reconhecida. A decisão política adotada sobre o modo e forma da existência estatal, que integra a substância da Constituição, é válida, porque a unidade política de cuja Constituição se trata, existe, e o sujeito do Poder constituinte pode fixar o modo e forma dessa existência. Não necessita justificar-se numa norma ética ou jurídica; tem seu sentido na existência política. Uma norma não seria adequada a fundar nada aqui. O especial modo da existência política não necessita e nem pode ser legitimado (Schmitt, 1932, p. 101).

#### 14.4.3. Soberania e estado de exceção

Definida a soberania como a *decisão* que (re)constitui a ordem, e a Constituição positiva como a *decisão* de autoconstituição que emana da unidade política preexistente, resta esmiuçar o segundo termo do conceito de soberania: o *estado de exceção*. Na parte 14.3.2 deste capítulo observou-se que o caráter distintivo do agrupamento político amigo-inimigo reside na eventualidade da guerra, que permanece possível ainda que como uma situação *excepcional*. Além disso, é neste momento da *eventualidade excepcional* que se revela a intensidade do conflito propriamente político, e torna-se evidente a unidade política soberana. Tanto o reconhecimento da existência da situação excepcional concreta como a ação levada a cabo para (re)constituir a normalidade jurídica e social são atributos específicos do Soberano. Para Giorgio Agamben, no livro *Estado de exceção* (2003), a soberania schmittiana tem como escopo regular ou reinstalar a ordem jurídica numa situação de desordem somente mensurada de forma objetiva pelo próprio soberano (Agamben, 2003, p. 9).



Soberania é portanto *decisão numa situação de exceção*. Ora, nesse sentido, regular juridicamente a soberania equivale a juridicizar a *situação de exceção*. No entanto, tal situação não é passível de circunscrição jurídica, isto é, não permite a definição de casos *típicos* de exceção que possam ser previstos em lei. Segundo Schmitt, a abordagem jurídica tradicional é limitada: diferente do conceito de *estado de sítio* ou de *estado de emergência* previsto pela ordem jurídica liberal, o *estado de exceção* é um caso histórico e somente pode ser identificado na prática. O problema é como dotar de definição objetiva uma situação concreta que só pode ser mensurada subjetivamente. É no conceito de *estado de necessidade* que Schmitt reconhece a substância do estado de exceção.

O estado de necessidade define uma situação especial onde a lei perde o seu caráter obrigatório. Tal situação se torna, ela própria, “o fundamento último e a fonte mesma da lei”, pois tem o poder geral de justificar uma ação inicialmente ilícita, transformando-a em algo permitido pelo direito. A teoria medieval do Estado sustentava que “a necessidade age aqui como uma justificação de uma transgressão em um único e específico caso através de uma exceção”. Mas é somente nos autores do final do século XIX e início do século XX que a ideia de necessidade vai receber o significado de um “estado” da lei, onde deixa de significar uma situação isolada e singular de não obrigatoriedade da lei e se reveste efetivamente de fundamento da ordem jurídica. O motivo dessa transformação, segundo Agamben, é que os juristas, de Jellinek a Duguit, “vêm na necessidade o fundamento de validade dos decretos com força de lei, emanados pelo executivo, no estado de exceção” (Agamben, 2003, p. 35-7).

O estado de exceção deve portanto permitir a suspensão de toda a ordem jurídica vigente, identificando concretamente a própria existência do Estado, a fim de preservá-lo. Para Schmitt, dada a sua excepcionalidade e sua impossibilidade de tipificação, só se pode indicar juridicamente a *quem* é permitido agir em tal circunstância:

Se esta ação não está submetida a nenhum controle, se não se distribui — como na prática da Constituição fundada no Estado de Direito — entre diversas instâncias que se limitam e se equilibram mutuamente, então é evidentemente claro quem é o soberano. Ele decide tanto sobre o caso de exceção extrema, como sobre o que deve ser feito para remediá-lo. Ele se situa fora da ordem jurídica vigente e, contudo, pertence a ela, pois é responsável pela decisão de se a Constituição pode suspender-se in toto. Todas as tendências do desenvolvimento do moderno Estado de Direito apontam o eliminar do soberano neste sentido. (Schmitt, 2001, p. 24)

A determinação das circunstâncias em que o estado de necessidade (e o de exceção) está confirmado depende, portanto, de uma *decisão* de caráter *pessoal* que cabe ao Soberano. A decisão que reconhece e declara o estado de exceção, entretanto, não é somente política, mas se recobre de um sentido jurídico, já que funciona como elemento criador de condições concretas de normalidade, essenciais para que qualquer ordenamento jurídico possa ter validade. O estabelecimento desta situação de ordem das condições de vida demonstra quem é o soberano: “O caso de exceção revela a essência da autoridade estatal da maneira mais clara. Nele, a decisão se separa da norma jurídica e (em uma formulação paradoxal) a autoridade demonstra que não necessita ter direito para criar direito” (Schmitt, 2001, p. 28). Daí que a unidade política soberana se *revele* nestas situações de exceção: “o normal não demonstra nada, a exceção demonstra tudo” (Schmitt, 2001, p. 29).

É através do estado de exceção que se exerce a soberania: suspende-se toda a ordem jurídica com a finalidade de (re)constituí-la. As teorias do Estado liberais repudiam esta ideia porque ela expõe a decisão inevitável que sustenta toda a normalidade constitucional. O Estado de Direito, “ao dividir as competências e instaurar o mútuo controle, procura adiar (*hinauszuschieben*) a questão da soberania o máximo possível” (Schmitt, 2001, p. 26-27). O processo de secularização, cuja forma política é o liberalismo, se apoia na pretensão de neutralidade da técnica e pretende afastar a soberania como decisão. No entanto, se a técnica não institui nem o consenso valorativo, nem a neutralidade, e “o Moderno é inaugurado por uma catástrofe de paradigmas, a soberania decisionística, não a mediação, é o modo politicamente adequado de arbitrá-lo” (Galli, 1996, p. 353).

#### **14.5. Democracia substantiva e cesarismo: a crítica à representação parlamentar**

Os vários conceitos de Carl Schmitt analisados até aqui configuram um arcabouço teórico vigoroso para sua crítica ao liberalismo, em particular, à pretensão de legitimidade democrática que reside no instituto da representação parlamentar. Viu-se que a unidade política concreta é o Soberano, ou seja, “quem decide sobre o estado de exceção”. A legitimidade da ordem normativa consiste então na correspondência entre a ordem e a unidade política pré-existente, titular da soberania. Nas sociedades em que o Príncipe é a unidade política, a ordem normativa que dele emana possui *legitimidade dinástica*. Nas sociedades modernas em que o Estado pretende ter *legitimidade democrática*, o “povo tem que existir e ser suposto como unidade política se há de ser sujeito de um Poder Constituinte” (Schmitt, 1932, p. 70). Numa democracia, portanto, se o povo deve ser o Soberano, ele deve constituir uma

unidade política preexistente, deve ser o titular do Poder Constituinte e deve decidir sobre o estado de exceção. Assim, o Estado somente será *democrático* se suas *decisões* representarem efetivamente a *vontade* do povo.

No livro *A situação histórico-espiritual do parlamentarismo contemporâneo* (1923) Schmitt argumenta que, com o surgimento das democracias de massa em meados do século XIX, o sistema representativo instituído através do Parlamento tornou-se incapaz de produzir a legitimidade democrática a partir da relação entre eleitores e parlamentares (Schmitt, 1996a). O direito de voto proporcional inaugura o princípio segundo o qual os parlamentares representam todo o povo, decidindo conforme suas próprias consciências sem se submeterem à vontade dos eleitores. Para Schmitt, isto suprime a legitimidade de um sistema que foi intelectualmente construído para estabelecer o vínculo direto — agora impossível nas sociedades de massa — entre eleitor e parlamentar. Este vínculo, que tem por objetivo realizar a identidade entre o Estado e o povo, esbarra na organização do sistema eleitoral, inadequado para fazer valer uma vontade popular concreta, não manipulável, nem parcial ou elitista (Schmitt, 1996a). A discussão e a publicidade, que seriam os princípios legitimadores dos parlamentos europeus, perderam a credibilidade.

Os parlamentos do mundo atual, vinculados a uma democracia representativa de massas, caracterizar-se-iam pelo deslocamento (inclusive físico) do centro de decisão — dos plenários para os gabinetes —, do espaço público e da discussão racional para o espaço das negociações secretas e oportunistas de interesses econômicos. À crítica ao sistema parlamentar como um todo, Schmitt acrescenta a cota de responsabilidade dos partidos, que

hoje já não se enfrentam como opiniões em discussão (*diskutierende Meinungen*), mas sim como poderosos grupos de poder social ou econômico, calculando os múltiplos interesses e suas possibilidades de alcançar o poder e realizando, a partir desta base fática, compromissos e coalizões. As massas são conquistadas através de um aparato de propaganda cujos melhores resultados estão baseados em um apelo às paixões e aos interesses imediatos. (Schmitt, 1996a, p. 9)

A *Realpolitik* resultante não assume seus pressupostos, e a realização da democracia liberal, que deveria significar consenso e aceitação, transforma-se em um instrumento prático e técnico completamente distanciado de um fundamento democrático: “a crença no parlamentarismo, num *government by discussion*, pertence ao mundo intelectual do liberalismo. Não pertence à democracia”. Assim, se o parlamentarismo não é naturalmente um instrumento da democracia, mas sim do liberalismo, o princípio representativo torna-se inviável e sem sentido. Tentar encontrar um novo princípio para a legitimação do parlamento

como *locus* específico de elites políticas especialmente selecionadas para o desempenho público é não perceber a nova e *desprezível* (*verachteten*) configuração de uma classe dirigente voltada exclusivamente para suas *desprezíveis* negociações (Schmitt, 1996a, p. 11). Para se chegar à identificação de uma “verdadeira democracia”, “liberalismo e democracia devem ser separados, para que se reconheça a estrutura heterogênea que constitui a moderna democracia de massas” (Schmitt, 1996a, p. 12).

Para Carl Schmitt, se as decisões do Estado democrático devem ser as decisões da unidade política do povo, a democracia depende de um princípio de identidade entre Povo e Estado que se expressa de modo mais puro no modelo da democracia direta de Rousseau. Assim, o exercício da democracia deve procurar sua origem moderna naquilo que há de mais profundo na proposta rousseauiana, ou seja, na essência do conceito da *volonté générale* segundo a qual é a homogeneidade que conduz à unanimidade da vontade, gerando identidade entre governantes e governados. Portanto, dentre os princípios da liberdade e da igualdade, somente este último pode valer como princípio democrático (Schmitt, 1932, p. 261). A liberdade não é um princípio político-formal, mas princípio liberal que designa uma esfera de não interferência do Estado. Também não é qualquer igualdade geral adequada como princípio democrático.<sup>14</sup> A igualdade democrática se dirige ao interior do Estado, onde todos são iguais no pertencimento a um determinado povo e distintos dos estrangeiros. A igualdade perante a lei, igualdade de sufrágio, igualdade de acesso a cargos etc. são casos de aplicação da essência da igualdade democrática. “A igualdade democrática é, pois, uma igualdade *substancial*. Todos os cidadãos podem ser tratados como iguais, ter igualdade frente ao sufrágio, etc., porque participam dessa substância” (Schmitt, 1932, p. 265). Democracia, portanto, não corresponde a um *método* para a *seleção* de governantes, como na democracia *procedimental* do liberalismo, mas à *democracia substancial*, que se traduz na reiteração contínua da unidade política do povo. O núcleo da democracia — tendo-se afastado o liberalismo, que confundia seus pressupostos —, é a *homogeneidade política substancial*, derivada da igualdade como manifestação institucional de uma organização social determinada.

---

14. “Do fato de que todos os homens são homens não pode deduzir nada específico nem a religião, nem a moral, nem a política, nem a economia. A distinção econômica entre produtor e consumidor, por exemplo, ou a distinção jurídica entre credor e devedor, não podem aclarar-se naturalmente pelo fato de que tanto o produtor como o consumidor, tanto o credor como o devedor sejam homens. (...) A ideia de igualdade humana não contém um critério, nem jurídico, nem político, nem econômico. Sua significação para a Teoria Constitucional estriba em que corresponde ao individualismo liberal e está a serviço do princípio dos *direitos fundamentais*” (Schmitt, 1932, p. 263).

Igualdade é portanto homogeneidade do povo, e a substância que constitui a igualdade democrática pode ter várias manifestações históricas, como a religião, a virtude cívica e, a partir do século XIX, a nacionalidade, com a consequente constituição do Estado nacional (Schmitt, 1996a, p. 16). Diante da heterogeneidade da sociedade moderna, o Estado democrático define-se pela permanente finalidade da homogeneização, garantindo a igualdade substancial concreta da sociedade que é condição para a continuidade da unidade política do povo e, portanto, para a legitimidade democrática. Para Schmitt, inclusive, “a força política de uma democracia se evidencia em saber remover ou afastar o estranho e o diferente, o que ameaça a homogeneidade”. Tal tarefa pode ser conduzida pela paulatina assimilação pacífica, como a proteção de minorias nacionais *dentro* da Nação,<sup>15</sup> ou pela eliminação da população heterogênea através de opressão ou expulsão. Em Schmitt, portanto, democracia baseia-se na ideia de um povo situado concretamente no tempo e no espaço — comunidade *nacional* — capaz de manifestar politicamente a sua vontade, concepção que entra em choque com a fórmula universalista e racional do liberalismo (Galli, 1996, p. 538).

No entanto, mesmo na definição rousseauiana de democracia baseada na igualdade substancial do povo, não há negação absoluta da representação, já que o corpo de cidadãos não abarca todo o “povo”, presente e futuro, mas somente os membros adultos do povo num determinado momento. Para fixar seu conceito de democracia, Schmitt vale-se de dois princípios político-formais que estruturam os modos de participação do povo numa democracia: identidade e representação:

o povo pode alcançar e manter de dois modos distintos a situação da unidade política. Pode ser capaz de atuação política, já em sua realidade imediata – por virtude de uma homogeneidade forte e consciente em consequência de firmes fronteiras naturais ou por quaisquer outras razões – e então é uma unidade política como magnitude real – atual em sua identidade imediata – consigo mesma. (...) O princípio contraposto parte da ideia de que a unidade política do povo como tal nunca pode

15. “A proteção internacional das minorias hoje existente trata de garantir um caminho pacífico [para a homogeneização]. Com ela não se protege como Nação à minoria nacional; como Nação, não pode ter direitos políticos frente à Nação dominante, porque então se suprimiria, com o princípio da nacionalidade, o princípio democrático mesmo. A atual regulação internacional da proteção das minorias nacionais se encontra melhor enfocada como proteção dos direitos individuais dos homens em particular a quem se garante como indivíduos igualdade, liberdade, propriedade e o emprego de sua língua materna. Isto responde ao pensamento de introduzir por caminhos pacíficos a homogeneidade nacional, e com ela o suposto da Democracia” (Schmitt, 1932, p. 269).

achar-se presente em identidade real, e por isso tem que estar sempre representada pessoalmente por homens. (Schmitt, 1932, p. 237)<sup>16</sup>

Assim, não há Estado sem representação (Schmitt, 1932, p. 239) e o grau de identidade e representação numa democracia será determinado pelo grau de homogeneidade e heterogeneidade da unidade política. A democracia é uma “forma política que corresponde ao princípio da identidade (quer-se dizer identidade do povo em sua existência concreta consigo mesmo como unidade política). O povo é o portador do Poder constituinte, e se dá a si mesmo uma Constituição” (Schmitt, 1932, p. 259). Aplicado o princípio da identidade graças a um máximo de homogeneidade natural ou historicamente dada, tem-se a tendência a um mínimo de governo, onde o povo, dotado da aptidão para distinguir entre amigo e inimigo, pratica imediatamente a resolução dos assuntos políticos sem discussão. Ao contrário, uma sociedade bastante heterogênea que reúne em unidade política “grupos humanos distintos em termos nacionais, confessionais ou de classe” exige um máximo de representação e um máximo de governo. O extremo desta situação entretanto, acarreta o perigo de ser ignorado o sujeito da unidade política: “uma *res populi sin populus*” (Schmitt, 1932, p. 249).

Definida como tal, a democracia tem como paradoxo a exigência de que o povo decida sobre questões fundamentais de sua organização *sem ser* um corpo organizado e, na sociedade moderna, apresentando grande heterogeneidade interna. Assim, mesmo mantendo a homogeneidade substancial da unidade política que confere legitimidade democrática ao Estado, há de se ter algum grau de representação. A condição para que a representação não institua uma *res populi sin populus* é a efetiva manifestação da vontade do povo. A vontade popular concreta que não se realiza pela representação parlamentar pode ser identificada através da manifestação simples e imediata da massa através da aclamação popular (Zuruf, *acclamatio*) ou por um indivíduo que encarne esta vontade (Schmitt, 1996a). Assim, embora o procedimento eleitoral seja o *método* mais difundido para fixar a representação, para Schmitt, “a forma natural da manifestação imediata da vontade do povo é a voz de assentimento ou repulsa da multidão reunida, a aclamação” (Schmitt, 1932, p. 96). Por isso, é “um erro antidemocrático ter por norma absoluta e definitiva da Democracia estes métodos do século XIX” (Schmitt, 1932, p. 96).

---

16. A representação em Carl Schmitt é um fenômeno exclusivamente público e consiste em “fazer perceptível e atualizar um ser imperceptível mediante um ser de presença pública” (Schmitt, 1932, p. 242). Portanto, não tem caráter normativo e nem procedimental, mas sim existencial. A unidade política é representada como um todo e o representante é independente, posto que não é funcionário, nem agente, nem comissário, mas é a expressão pública do que estava imperceptível.

A democracia plebiscitária aparece, então, como a forma adequada de manifestação e expressão vitais da *volonté générale*, realização daquele princípio da identidade — como já dito, “identidade do povo em sua existência concreta consigo mesmo como unidade política”. A *volonté générale*, uma vez realizada na aclamação, representa o poder constituinte exercitando-se publicamente, em contraposição direta com a forma vazia e artificial do voto individual, secreto, privado e escrutinado, que mantém a irresponsabilidade anônima de uma computação aritmética da representação indireta (Schmitt, 1996a, p. 22). Fiel a este princípio de identidade-representação pela aclamação, a “guarda da Constituição” torna-se atributo daquele que é o povo em ação, o chefe do executivo que encarna o Soberano. Schmitt se vincula, assim, ao cesarismo como forma política por excelência: um Estado ditatorial centrado na figura mítica do Líder, que necessita legitimar-se pela mobilização emocional das massas e resolve “por cima” as tensões sociais em movimento. No entanto, na sua armação teórica, é essa configuração de Estado ditatorial que consegue concretizar o princípio de legitimidade verdadeiramente democrático.

A partir desta análise da representação e da democracia, é possível pontuar as conclusões lógicas dos conceitos de Carl Schmitt: a) a democracia não se confunde com o liberalismo, por consistir não em igualdade formal, mas em igualdade substancial (homogeneidade); b) na modernidade, a democracia de massas pode realizar-se sem utilizar o sistema de representação parlamentar, vinculando-se a um princípio de identidade entre representantes e representados; e, especialmente, c) um Estado antiliberal, organizado como uma ditadura, não é necessariamente antidemocrático, porque funciona através da identificação da vontade do povo e da homogeneidade política. Nesse sentido, é possível sustentar, diz Schmitt, a legitimidade democrática da ditadura (Schmitt, 1996a, p. 22).

#### 14.6. Considerações finais: Schmitt e Kelsen

Nota-se, a partir do panorama aqui exposto, que o processo de secularização do qual resulta a sociedade moderna é uma das teses fundamentais de Carl Schmitt. Quando o século XX faz da técnica o seu centro espiritual, e, diante da sua infactível pretensão de neutralidade, o *sentido próprio* desse século torna-se franqueado às múltiplas possibilidades de configuração do agrupamento amigo-inimigo. A ideia de que a sociedade moderna é oriunda de um processo de racionalização que culmina num pluralismo de valores é compartilhada por Schmitt com um de seus maiores interlocutores — senão o maior — o jurista austríaco Hans Kelsen. A semelhança não é por acaso: ambos são oriundos da mesma matriz do pensamento germânico e recebem influência da teoria da mo-

dernização e da teoria do Estado do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920). Para os três autores, a ciência e a técnica não são capazes de produzir verdades no que se refere às decisões axiológicas, isto é, relativas a valores que guiam em última instância a ação humana. Apesar desta percepção comum, Schmitt e Kelsen derivarão daí proposições diametralmente opostas.

Kelsen ficou conhecido principalmente pelo positivismo jurídico exposto na sua *Teoria Pura do Direito* publicada pela primeira vez em 1934, e em segunda e definitiva edição em 1960. No entanto, sua defesa do liberalismo, da representação parlamentar e da democracia procedimental está exposta principalmente nos textos sobre democracia que vão de 1923 a 1955, publicados esparsamente e reunidos nos volumes *Escritos sobre la democracia y el socialismo* (1988) e *A democracia* (1993). Partindo também da afirmação de que a sociedade moderna encerra um pluralismo de valores e de que juízos éticos não são passíveis de determinação técnica ou científica, Kelsen distingue as autocracias das democracias em função da possibilidade de afirmação última de um valor. Nas sociedades em que prevalece um valor absoluto, seja de base metafísica ou religiosa, a autoridade que o personifica profere juízos de valor que têm pretensão de universalidade. A autoridade tem então legitimidade para impor o valor absoluto como norma deontológica<sup>17</sup> configurando uma autocracia (Kelsen, 1988, p. 228). Ao contrário, nas sociedades em que há pluralismo de valores, os vários e distintos juízos de valor são equivalentes entre si, nenhum podendo se impor aos demais. A democracia, que em Carl Schmitt remete à igualdade substancial, em Kelsen se refere à liberdade de julgamento fundada na equivalência e relatividade dos juízos de valor.

Kelsen, como Schmitt, recorre à teoria de Rousseau. No entanto, enquanto Schmitt recupera do autor genebrino a noção de democracia como igualdade substantiva, Kelsen busca o conceito de *liberdade civil* para fundamentar seu conceito de democracia. Numa sociedade em que se apresenta o pluralismo de valores, a liberdade civil consiste na formação de um ordenamento normativo onde os destinatários são igualmente os próprios autores das normas, baseado na igual possibilidade de todos manifestarem sua opinião.<sup>18</sup> Para Kelsen, a au-

---

17. As normas jurídicas, sendo atos de vontade que estabelecem um dever ser, são expressões de valores preferidos: “Uma norma, quer dizer, a expressão da ideia de que algo deve ser, constitui um valor” (Kelsen, 1988, p. 231).

18. “Se a sociedade em geral e o Estado em particular devem ser possíveis, deve ser válido um ordenamento normativo que regule o comportamento mútuo dos homens e, em consequência, deve aceitar-se o domínio do homem sobre o homem por meio de tal ordenamento. Não obstante, se o domínio é inevitável, se não podemos deixar de estar dominados, queremos ser dominados por nós mesmos. A li-



tocracia se baseia numa desigualdade fundamental que confere a uma pessoa, família ou grupo a autoridade legítima para decidir sobre o ordenamento normativo. A democracia, por sua vez, corresponderia ao pluralismo de valores e à igualdade formal (equivalência de juízos de valor), pois consistiria essencialmente num *método* para a decisão coletiva acerca de quais normas (e portanto valores) devem ser impostos à coletividade. A liberdade garantida pela democracia é portanto a liberdade civil de Rousseau, ou seja, a autonomia pública, e não as liberdades negativas *dos modernos* caracterizadas por direitos individuais invioláveis pelo Estado. Nesse sentido, a democracia é essencialmente *procedimento* de autodeterminação:<sup>19</sup>

deve considerar-se a participação no governo, quer dizer, na criação e na aplicação das normas gerais e individuais do ordenamento social que constituem a comunidade, como a característica essencial da democracia. O fato desta participação ser direta ou indireta, quer dizer, que a democracia seja direta ou representativa, não afeta a que a democracia seja em todo caso uma questão de procedimento, de um método específico de criação e aplicação do ordenamento social que constitui a comunidade; este é o critério distintivo desse sistema político ao qual se chama propriamente democracia. A democracia não é um conteúdo específico do ordenamento social, salvo na medida em que o procedimento em questão é, ele mesmo, um conteúdo desse ordenamento, quer dizer, um conteúdo regulado por este ordenamento. (Kelsen, 1988, p. 210)

Como se vê, à diferença de Carl Schmitt, Kelsen afastou a concepção rousseauiana de *vontade geral* como igualdade substancial compartilhada pela unidade política. A liberdade civil como fundamento da democracia implica a afirmação do princípio da maioria para o estabelecimento de uma ordem normativa, ou seja, da *vontade de todos*. Para que a *vontade de todos* não represente o *absolutismo da maioria*, Kelsen recupera o princípio liberal da defesa das liberdades negativas como corolário inafastável da democracia. Para Kelsen, “a democracia moderna não pode separar-se do liberalismo político”, já que a liberdade de pôr em discussão os valores plurais da sociedade (democracia) exige que “certas esferas de interesses do indivíduo” sejam “protegidas por lei como di-

---

berdade natural se transforma em liberdade social ou política. Ser livre social ou politicamente significa, certamente, estar sujeito a um ordenamento normativo, significa liberdade subordinada à lei social. Mas significa estar sujeitos não a uma vontade alheia, senão à própria, a um ordenamento normativo e a uma lei em cujo estabelecimento o sujeito participa” (Kelsen, 1988, p. 231).

19. Note-se a semelhança desta definição de democracia como autonomia e como procedimento com a que será definida e defendida algumas décadas depois por Jurgen Habermas.

reitos ou liberdades humanas fundamentais” (liberalismo) para salvaguardar “as minorias contra o domínio arbitrário das maiorias” (Kelsen, 1988, p. 243). Dessa forma a democracia se distingue fundamentalmente da autocracia, já que, apesar de impor uma ordem normativa baseada na decisão da maioria, tolera a oposição, preserva a liberdade de opinião e forma a ordem normativa mediante discussão e compromisso.<sup>20</sup>

Democracia como liberdade positiva e liberalismo como liberdade negativa se harmonizam nos conceitos constitucionais de Kelsen. Se “Constituição, lei, regulamento, ato administrativo e sentença, ato de execução, são simplesmente os estados típicos da formação da vontade coletiva no Estado moderno” (Kelsen, 1988, p. 110), eles são simultaneamente atos de limitação dessa mesma vontade. A Constituição democrática reúne a soberania popular e os direitos individuais, a autonomia pública e a autonomia privada. Como expressão da soberania popular, a Constituição é obra dos representantes do povo acolhidos no poder legislativo. Como limitação da soberania popular, a Constituição vincula os atos legislativos e executivos inferiores aos limites por ela postos, que guardam os direitos das minorias. Daí que a Constituição, se for democrática, não seja somente “um conjunto de regras sobre os órgãos e os procedimentos da legislação”, mas também “um catálogo de direitos fundamentais dos indivíduos ou liberdades individuais” (Kelsen, 1988, p. 115). Dessa forma, a garantia da constitucionalidade não pode estar confiada ao legislativo ou ao executivo, exigindo a “independência” da jurisdição constitucional:

Ao assegurar a elaboração constitucional das leis e em particular sua constitucionalidade material, a justiça constitucional é um meio eficaz de proteção da minoria contra os abusos da maioria. A dominação desta última somente é suportável se é exercida de forma regular. (...) Se se considera que a essência da democracia se acha, não na onipotência da maioria, mas no compromisso constante entre os grupos representados no Parlamento pela maioria e pela minoria e, como consequência disso, na paz social, a justiça constitucional aparece como um meio particularmente idôneo para fazer efetiva esta ideia. (Kelsen, 1988, p. 152)

Kelsen e Schmitt portanto não são opostos quanto à concepção da sociedade a eles contemporânea. Para ambos, o processo de racionalização que con-

---

20. “Dado que os princípios de liberdade e igualdade tendem a uma minimização do poder, a democracia não pode constituir um poder absoluto e nem sequer um poder absoluto da maioria. O poder da maioria do povo se distingue de qualquer outro não somente porque, por definição, implica uma oposição, quer dizer, uma minoria, mas também porque politicamente reconhece a existência da mesma e protege seus direitos.” (Kelsen, 1988, p. 242)

figura a sociedade moderna não substitui a teologia e a metafísica na definição unitária dos valores sociais. Os valores, a partir dos quais se define a ordem normativa da sociedade, tornaram-se matéria de apreciação subjetiva e foram, portanto, pluralizados em juízos de valor incomensuráveis entre si. A consequência, para ambos os autores, é que o relativismo moral e o conflito de valores são inevitáveis. Relativismo moral e decisão política sobre os valores que devem predominar são elementos comuns em suas teorias. Entretanto, a partir desta concepção sociológica comum, as teorias de Kelsen e Schmitt assumem direções opostas.

Para o autor austríaco, dado o fato da pluralidade de valores na sociedade moderna, a construção de uma ordem normativa só pode ser feita de maneira legítima através da democracia como procedimento, método adequado para *selecionar* os valores que assumirão caráter deontológico. Kelsen reúne liberdade positiva e igualdade formal respectivamente como princípios da democracia e do liberalismo, e afirma sua indissociabilidade. O resultado é uma democracia procedimental com proteção aos direitos individuais. A democracia procedimental em Kelsen é a mediação adequada entre valores plurais e normas unitárias. Carl Schmitt, ao contrário, associa o princípio da igualdade substancial como homogeneidade à democracia. Neste sentido, embora conceda que as Constituições modernas que organizam o Estado Democrático de Direito combinam os princípios da democracia e do liberalismo, eles não são indissociáveis. Se o Estado moderno há de ser democrático, a vontade do povo deve manifestar qual o valor que lhe constitui como unidade política e, através dessa afirmação, deve poder realizar sua decisão soberana. Dessa forma, Schmitt rejeita a pretensão de neutralidade normativa dos ordenamentos liberais que acomoda identidades plurais e destitui o Estado moderno da legitimidade baseada na unidade política do povo em torno de um valor democraticamente identificado.

Os problemas do Estado burguês de direito levantados por Schmitt e debatidos duramente com Kelsen definiram a forma e a dinâmica das organizações políticas nacionais contemporâneas. Se em Kelsen o Ocidente pretendeu encontrar a resposta para a ordem democrática procedimental, em Schmitt cristaliza-se uma crítica ainda hoje pertinente à representação parlamentar de natureza liberal. A complexificação das sociedades de massa tornou o parlamento pouco representativo — se não nada representativo — da vontade do povo, falseando portanto os ideais democráticos. Ademais, se a efetividade da representação parlamentar depende da discussão pública baseada na igualdade e na liberdade de opinião, é preciso que se demonstre, ainda hoje, quais são os mecanismos que impedem a prevalência dos interesses dos mais fortes, notadamente os in-

teresses econômicos dominantes. Decerto a justificação ditatorial e cesarista de Schmitt não atende às pretensões de uma democracia que, simultaneamente, concretize a vontade do povo sem o propósito da homogeneização. Entretanto, em que pese o revigoramento das teses kelsenianas num dos expoentes da teoria política contemporânea — como Jurgen Habermas, por exemplo — a crítica de Carl Schmitt às deficiências democráticas da representação parlamentar permanecem, mais do que nunca, sem resposta.

#### **14.7. Perguntas para reflexão**

- 1. O que caracteriza a sociedade moderna para Carl Schmitt e por qual processo passou a Europa Ocidental para constituir tal sociedade?**
- 2. Por que o liberalismo é o romantismo político?**
- 3. Diante dos vários agrupamentos possíveis nas sociedades, o que distingue a unidade propriamente política? Quais são os seus atributos distintivos fundamentais?**
- 4. Por que, para Carl Schmitt, o Soberano é “quem decide sobre o estado de exceção”?**
- 5. Quais as acepções do conceito de Constituição em Carl Schmitt e como elas se relacionam com o conceito de soberania?**
- 6. Quais são as especificidades do conceito jurídico de estado de exceção?**
- 7. Qual é a crítica fundamental que Carl Schmitt estabelece ao liberalismo, em particular à representação parlamentar na sua pretensão de garantir a democracia?**
- 8. Como o conceito de democracia substantiva se relaciona com a *vontade geral* de Rousseau e com a ideia de homogeneidade nas sociedades modernas pluralizadas?**
- 9. Como se garante, na teoria de Carl Schmitt, que o Estado democrático decida de fato segundo a vontade do povo?**
- 10. Quais são as distinções fundamentais entre o modelo de Estado de Carl Schmitt e o modelo de Estado de Hans Kelsen?**

## Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Stato di eccezione* (Homo sacer, II, 1). Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- ARAÚJO, Gisele Silva. *Democracia substancial e procedimental como fundamentos da legitimidade constitucional: A utilização de argumentos sociológicos da clássica Teoria Constitucional nas Teorias Políticas Contemporâneas*. Monografia (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2005.
- GALLI, Carlo. *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bolonha: Il Mulino, 1996.
- HOFMANN, Hasso. *Legittimità contro legalità: la filosofia politica di Carl Schmitt*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sobre la democracia y el socialismo*. Tradução de Javier Mira Benavent, Manuel Atienza, Juan Ruiz Manero e Alfredo J. Weiss. Madri: Debate, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Fundamentos da democracia”. Tradução de Jefferson Luis Camargo e Marcelo B. Cipolla. In: KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Vera Barkow et al. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LESSA, Renato de Andrade. “A Política como ela é...: Carl Schmitt e o realismo político como agonia e aposta”. In: LESSA, Renato. *Agonia, aposta e ceticismo: ensaios de filosofia política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 15-61.
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: UNESP, 1995 (1983).
- NEUMANN, Franz. The decay of german democracy (1933). In: SCHEUERMAN, William E. (Editor). *The Rule of Law under siege: selected essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Berkley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1996, pp. 29-43.
- ROSSITER, Clinton. *Constitutional dictatorship: crisis government in the modern democracies*. Reprint of 1948 first edition. Nova York/Burlingame: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963.
- SANTOS, Rogerio Dultra dos. *O Constitucionalismo antiliberal no Brasil: Corporativismo, Positivismo e Cesarismo na formação do Estado Novo*. Tese

(Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Politische Romantik*. Zweite Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 1998 (1925).

\_\_\_\_\_. *Sobre el parlamentarismo*. Tradução de Thies Nelson y Rosa Grueso. 2. ed. Madri: Tecnos, 1996a.

\_\_\_\_\_. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Estúdio preliminar, traducción y notas de Montserrat Herrero. Madrid: Tecnos, 1996b.

\_\_\_\_\_. “Teología política I – cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”. In: AGUILAR, Héctor Orestes (org.). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 19-62.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la Constitución*. Tradução de Alfredo Gallego Anabitarte. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1932.

SCHWAB, George. *The challenge of exception: an introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 & 1936*. 2. ed. Com nova introdução. Connecticut: Greenwood Press, 1989 (1970).

# Capítulo

# 15

## Hayek e os benefícios da liberdade individual

---

*Yuri Kasahara\**

### 15.1. Introdução

Nascido na cidade de Viena, Áustria, em 8 de maio de 1899, Friedrich August von Hayek adquiriu notoriedade com suas contribuições no campo da economia, principalmente em trabalhos sobre teoria monetária e ciclos econômicos escritos ao longo das décadas de 1930 e 1940. A essa altura, Hayek tornara-se um respeitado professor da London School of Economics, na Inglaterra, quando teve a oportunidade de travar calorosos debates com o ilustre John M. Keynes sobre a pertinência do esforço governamental em influenciar a intensidade dos ciclos econômicos.

Apesar de sua identidade profissional como economista – consagrada com um Prêmio Nobel em 1974 – Hayek dedicou parte considerável de sua vida a estudos nas mais diversas áreas, como psicologia, epistemologia e teoria po-

---

\* Doutor em Ciência Política pelo IUPERJ e pesquisador associado do Centre for Development and the Environment – University of Oslo. E-mail para contato: [yuri.kasahara@sum.uio.no](mailto:yuri.kasahara@sum.uio.no).

lítica. Esse percurso por diferentes domínios do conhecimento traduziu-se em inúmeros livros e artigos escritos ao longo de seus 93 anos de vida.

No caso em particular de seus trabalhos sobre teoria política, Hayek se mostrou um resoluto defensor da liberdade humana como importante mecanismo promotor do desenvolvimento econômico e social. Ao morrer, em 1992, seus escritos políticos e sua argumentação favorável aos efeitos benéficos da combinação de um Estado de Direito – garantidor de liberdades individuais – com mecanismos de livre-mercado o alçaram à condição de um dos principais teóricos do neoliberalismo político e econômico em ascensão no mundo ocidental desde o final dos anos 1970.

Apesar de sua inegável filiação às tradições do pensamento liberal clássico, caracterizada por uma defesa intransigente de certos direitos individuais, como a encontrada nos textos de John Locke ou Thomas Paine ou, mais recentemente, no trabalho de Robert Nozick, o objetivo deste capítulo é explorar as peculiaridades do liberalismo defendido por Hayek. A natureza de suas críticas a uma excessiva intervenção do Estado na vida social o colocaria ao lado de um liberalismo inspirado em premissas céticas, fazendo com que suas principais referências sejam autores como Adam Smith, Bernard de Mandeville, David Hume e Edmund Burke. Além desse ceticismo, procuraremos mostrar que a visão de Hayek apresenta uma argumentação utilitarista para a defesa da liberdade individual, na medida em que ela não deveria ser vista como um fim em si mesmo, mas como uma forma mais eficiente para enfrentar as incertezas inerentes à vida social. No seu entender, uma sociedade composta por seres humanos livres seria mais rica material e culturalmente, pois as possibilidades de experimentação e de inovação de seus membros seriam ampliadas.

## **15.2. Ordem espontânea x organização racional**

Um requisito indispensável para entender a centralidade da liberdade individual no pensamento hayekiano é compreender sua teoria social. Para Hayek, de modo geral, as sociedades deveriam ser concebidas como sistemas de regras e valores criados gradativamente por meio das interações entre diferentes indivíduos e aprimorados por mecanismos de tentativa e erro ao longo das gerações. Teríamos, portanto, na tradição de uma sociedade, um conhecimento acumulado, resultado de experiências coletivas no enfrentamento das vicissitudes da vida social. A principal característica dessa tradição seria seu aspecto coletivo, sendo compartilhada por todos os membros de uma sociedade por meio de princípios morais e valores enraizados nas práticas sociais. A estabilidade dessas regras morais seria o substrato necessário para que indivíduos pudessem



interagir com certo grau de previsibilidade e produzir uma ordem social onde “a regularidade da conduta dos elementos determinará o caráter geral da ordem resultante, mas não todos os detalhes de sua manifestação específica (Hayek, 1985a, p. 42)”. Em outras palavras, a partir de certas regras consensuais básicas sobre o que será considerado uma conduta justa, os indivíduos encontrariam o suporte necessário para o estabelecimento de inúmeras experiências que não poderiam ser previstas inicialmente. Um ponto a ser destacado nessa concepção é o caráter não estático do padrão moral de uma sociedade, uma vez que a imprevisibilidade das condutas humanas gera incentivos para um constante processo de reformulação das regras sociais.

Essa teoria social, em grande parte inspirada em autores do Iluminismo escocês do século XVIII, irá sustentar a ideia de que a própria concepção de liberdade individual surge como um desdobramento desse caráter dinâmico da tradição. Tomando como exemplo a trajetória da *common law* inglesa, Hayek irá sustentar que a valorização da liberdade individual emergiu no Ocidente como o resultado de um processo adaptativo das instituições inglesas em resistir às influências das teorias absolutistas em voga na Europa Continental ao longo dos séculos XVII e XVIII. No caso inglês, um sistema de direito consuetudinário, construído por meio de cumulativas decisões judiciais descentralizadas e amparadas nos usos e costumes dessa sociedade, teria fomentado uma percepção de que o exercício da autoridade real deveria estar submetido ao respeito de certos princípios gerais de justiça. Assim, as restrições impostas ao exercício do poder real em prol da defesa de certos princípios gerais, como a liberdade religiosa, e da autoridade do Parlamento teriam garantido um ambiente propício ao desenvolvimento espontâneo de uma sociedade livre, “na qual cada um pode usar seu conhecimento com vistas a seus propósitos” (Hayek, 1985a, p. 62). Em tal sociedade, uma vez que a autoridade política teria seu poder coercitivo circunscrito pela obrigação em respeitar certas regras gerais de conduta, os indivíduos se veriam livres para conduzir suas vidas segundo seus objetivos particulares – fossem eles egoístas ou altruístas – e promover, desse modo, a constituição de uma ordem social de inédita complexidade.

A metáfora da mão invisível, utilizada por Adam Smith em *Uma investigação sobre a natureza e a causa da riqueza das nações* para descrever o funcionamento do mercado, representaria perfeitamente, segundo Hayek, todas as características dessa ordem espontânea livre: indivíduos que, a partir do respeito a certas regras abstratas, como direitos de propriedade, poderiam estabelecer interações de troca que visariam a satisfação de seus desejos e projetos particulares e contribuiriam para maior produção de riquezas coletivas.

Essa concepção evolutiva de uma sociedade livre, defendida por Hayek, procura se contrapor a uma concepção racionalista que interpretaria todas as instituições sociais como o resultado da vontade e do desígnio humanos. Segundo essa corrente, inspirada nos trabalhos dos filósofos René Descartes e Thomas Hobbes, as únicas instituições sociais legítimas seriam aquelas concebidas logicamente pela Razão. Nesse sentido, qualquer regra moral ou instituição oriunda da tradição deveria ser vista, no mínimo, com desconfiança, na medida em que ainda não teria recebido o aval da racionalidade para legitimá-la. Para Hayek, a principal e mais nefasta consequência dessa concepção é a criação de uma argumentação favorável à expansão do âmbito de atuação do governo, principalmente no que diz respeito ao uso de suas capacidades coercitivas. Segundo Hayek, a pretensão racionalista em prever e controlar todos os desdobramentos possíveis da vida social poderia fazer com que um governo considerasse legítimo buscar a melhor organização da sociedade para que esta pudesse alcançar determinados objetivos. Esse projeto, por sua vez, levaria necessariamente à imposição de determinadas condutas vistas como necessárias aos indivíduos, restringindo sua liberdade e o uso criativo dos recursos existentes na sociedade. Dessa forma, a ideia de uma reconstrução racional da vida social se mostraria antagônica a uma ordem fundada no princípio da liberdade individual.

O temor de Hayek de que a disseminação dessa concepção racionalista acabasse por suplantar os benefícios de uma ordem livre é apresentada em seu livro mais popular, *O caminho da servidão*. Publicado em 1944, nele Hayek apresenta a tese de que a característica mais marcante dos regimes nazi-fascistas e socialistas seria a crescente intervenção do Estado na atividade econômica. Para Hayek, a ideia de uma economia planejada ou administrada de modo centralizado pelo Estado, como presente nos experimentos soviético e nazi-fascista, teria criado as brechas para uma inédita concentração de poderes nas mãos do governo, visto agora como o artífice de um projeto coletivo. Consequentemente, teríamos a criação de um governo com uma capacidade inédita de interferência na vida privada dos indivíduos e a substituição de uma ordem espontânea livre por uma sociedade enrijecida e opressora.

O principal objetivo do argumento apresentado por Hayek não era o de mera crítica ao socialismo por meio de sua associação ao fenômeno nazi-fascista, mas alertar às democracias liberais sobre a possibilidade de que destino semelhante se abatesse sobre elas. No entender de Hayek, o sucesso do esforço de guerra, a ascensão das teorias keynesianas e as pressões das classes trabalhadoras criavam fortes argumentos favoráveis a uma maior intervenção do Estado e sua atuação como planejador das atividades econômicas na busca por maior

bem-estar social. Argumentos esses que, após o final da Segunda Guerra Mundial, seriam os fundamentos para a criação de um vasto sistema de proteção social e amplas políticas de redistribuição de renda em quase todas as democracias capitalistas do Ocidente. Enquanto para muitos essas iniciativas eram vistas como a única forma de salvar o capitalismo e o próprio liberalismo, para Hayek, no entanto, representavam a possibilidade de um futuro incerto para as sociedades livres do Ocidente.

### **15.3. A fragmentação do conhecimento e os limites da ação estatal**

A denúncia de Hayek aos limites do planejamento estatal seria justificada por um argumento aparentemente simples, mas pertinente: nenhum governo, por mais capacitado que fosse, poderia reunir todo o conhecimento existente em uma sociedade e utilizá-lo de modo mais eficiente e criativo do que o uso livre feito por seus cidadãos. Essa impossibilidade residiria no fato de o conhecimento social, por princípio, encontrar-se fragmentado entre os milhares de membros de uma mesma sociedade, uma vez que é o resultado agregado do uso particular que cada indivíduo faz das regras e instituições sociais existentes, bem como das circunstâncias de suas condições de vida. Como esse conhecimento não é algo objetivo, capaz de ser apreendido materialmente, mas o resultado de inúmeras interações praticadas cotidianamente pelos indivíduos na busca de seus interesses pessoais, a ação estatal sempre representaria uma dentre muitas possibilidades, previsíveis ou não, de utilização do conhecimento coletivo. Em outras palavras, o planejamento estatal promoveria uma limitação na capacidade individual em utilizar o conhecimento social disponível de forma criativa. Assim, antes de tudo, a liberdade individual deveria ser vista como um mecanismo eficaz de promoção do progresso social:

Se houvesse homens oniscientes, se pudéssemos conhecer não só tudo aquilo que afeta a satisfação de nossos desejos atuais, mas também todos os nossos futuros desejos e necessidades, haveria pouco a dizer em favor da liberdade. (...) A liberdade é essencial para dar chance ao imprevisível e ao imponderável; nós a queremos pois aprendemos a esperar dela a oportunidade para realizar muitos de nossos objetivos. Justamente porque cada indivíduo conhece tão pouco e, em particular, porque raramente sabemos qual de nós sabe o que é melhor, confiamos nos esforços independentes e concorrentes de vários para propiciar o surgimento daquilo que nós gostaríamos de ter quando virmos. (Hayek, 1993, p. 29)

A partir desta linha de argumentação, Hayek irá empreender inúmeras críticas às concepções social-democrata e socialista, hegemônicas nas décadas do pós-guerra e defensoras da promoção de uma maior justiça social por meio de políticas redistributivas, que seriam vistas como a principal função de um governo. O erro fundamental dessas políticas, contudo, seria a errônea utilização de critérios morais para o julgamento dos resultados agregados produzidos pela atuação das forças de mercado.

Para Hayek, a classificação da distribuição de riquezas resultante da aplicação das regras de um mercado competitivo em termos como justa ou injusta não seria válida, se considerarmos que ela não é o resultado de uma ação consciente de um indivíduo ou de um grupo. Segundo essa perspectiva, critérios de justiça ou princípios de moralidade só poderiam ser aplicados para ações intencionais praticadas por um indivíduo ou uma organização que afetassem outros indivíduos. Seria legítimo, portanto, censurar e punir as ações de um indivíduo que prejudicasse terceiros ou louvar e recompensar ações benevolentes e altruístas. O mesmo, no entanto, não poderia ser aplicado ao resultado de inúmeras relações privadas estabelecidas livremente pelos indivíduos e em respeito às regras existentes de conduta justa. A distribuição de riquezas resultante dessas inúmeras interações, visto que é um resultado involuntário e impessoal de milhares de interações de indivíduos perseguindo seus objetivos pessoais, não poderia ser, portanto, considerada boa ou ruim. Desse modo,

(...) o conceito de “justiça social” é necessariamente vazio e sem significado porque [em uma ordem livre] nenhuma vontade é capaz de determinar as rendas relativas das diferentes pessoas ou impedir que elas dependam em parte, do acaso. Só é possível dar sentido à expressão “justiça social” numa economia dirigida ou “comandada” (tal como um exército), em que os indivíduos recebem ordens quanto ao que fazer; (...) De fato, nenhum sistema de normas de conduta individual justa e, portanto, nenhuma ação livre dos indivíduos poderiam produzir resultados que correspondessem a qualquer princípio de justiça distributiva. (Hayek, 1985b, p. 88)

Importante desdobramento lógico dessa moralização dos resultados produzidos por uma ordem de mercado, como ressalta a passagem acima, seria a arbitrariedade resultante dos critérios utilizados para nortear a intervenção estatal na atividade econômica e a redistribuição dos recursos coletivos. Dado que algo similar a uma vontade geral rousseauniana deveria ser considerado irrealista em uma sociedade complexa, uma decisão sobre qual critério redistributivo (mérito, pobreza, etnia, grupo profissional) seria considerado legítimo não po-

deria ser consensual em uma sociedade livre. Enquanto em pequenos grupos ou organizações poderíamos mais facilmente estabelecer metas e objetivos comuns, em uma sociedade complexa, habitada por indivíduos com diferentes concepções sobre felicidade e diferentes projetos de vida, qualquer critério escolhido representaria um uso ilegítimo da capacidade coercitiva do Estado. Critérios de justiça que não se limitassem ao estabelecimento de normas gerais de conduta justa, mas que perseguissem objetivos específicos, como a melhoria de condições de vida de um determinado grupo social, provavelmente levariam a intervenções estatais indesejáveis na forma como os indivíduos exercem sua liberdade em suas relações privadas, mesmo que essas fossem justificadas por aparentes argumentos de maior justiça social ou felicidade coletiva. Consequentemente, qualquer critério adotado seria visto como injusto por aqueles que não comungassem dos mesmos princípios distributivos adotados pelo Estado. Assim,

O que nos é prometido como um caminho para a liberdade na verdade é uma estrada para a servidão. Pois não é difícil ver quais são as consequências quando uma democracia embarca no rumo do planejamento [estatal]. O objetivo do planejamento sempre será descrito por algum termo vago como o “bem-estar geral”. Não haverá acordo real sobre quais fins deverão ser alcançados e o efeito das pessoas concordarem sobre a necessidade de um planejamento central sem um acordo prévio sobre seus fins poderia ser comparado a um grupo de pessoas que se comprometessem em viajar sem saber para onde desejam ir: como resultado, pode ser feita uma viagem na qual muitos não gostariam de participar. (Hayek, 1944, p. 143)

Do ponto de vista econômico, essa crescente intervenção estatal gradativamente minaria os fundamentos que garantiriam a uma ordem livre sua maior capacidade de inovação e de uso criativo e eficiente dos recursos de uma sociedade. As restrições à liberdade individual na condução das atividades econômicas acabariam reduzindo os incentivos para que os indivíduos usassem seus conhecimentos particulares para a geração de maiores ganhos pessoais, seja por meio do enfraquecimento dos mecanismos de competição, como a utilização de subsídios, a criação de extensas proteções trabalhistas e monopólios estatais, bem como tarifas e legislações protecionistas a determinados setores; ou pela adoção de pesados mecanismos redistributivos por meio de excessivas cargas tributárias. Como resultado, no longo prazo, as medidas que visariam redistribuir as riquezas produzidas pela dinâmica de mercado competitivo, consagradas no modelo de um *Estado de Bem-Estar*, acabariam por destruir os mecanismos responsáveis por gerar essas mesmas riquezas.

Assim,

se o governo não quiser meramente facilitar a obtenção de certos padrões de vida pelos indivíduos, mas tornar certo que todos alcancem esses padrões, ele só poderá fazê-lo despojando os indivíduos de qualquer possibilidade de escolha sobre o que desejam. Portanto, o Estado de Bem-Estar torna-se um Estado Domiciliar no qual um poder paternalístico controla a maior parte da renda da comunidade e a distribui para os indivíduos na forma e nas quantidades que considera serem necessárias ou merecidas. (Hayek, 1993, p. 260)

Essa premissa de desconfiança radical na capacidade do governo em coordenar de maneira mais eficaz e justa as relações econômicas estabelecidas entre os indivíduos não nos deve levar à conclusão de que Hayek seja contrário a qualquer intervenção do Estado na economia. De acordo com as premissas da tradição liberal, Hayek não nega em nenhum momento a necessidade de uma instância responsável pela aplicação de uma justiça pública, materializada no Estado, para a resolução de impasses ou efeitos negativos gerados pelas interações entre indivíduos. Também não deixa de reconhecer que inúmeros indivíduos possam mostrar-se extremamente desfavorecidos pelos resultados agregados produzidos por uma ordem de mercado ou apresentar trajetórias de vida que não proporcionem condições favoráveis para que sejam capazes de aproveitar minimamente as oportunidades geradas pelo progresso de uma sociedade. Essa posição faz com que Hayek não seja contrário a uma atuação reguladora do Estado na ordem do mercado nem à existência de políticas que procurem garantir condições mínimas de inserção dos indivíduos na dinâmica de um mercado competitivo ou que assegurem um nível de bem-estar mínimo a seus cidadãos. Dessa forma, legislações trabalhistas e ambientais, um sistema público de educação, saúde e previdência, bem como políticas de renda mínima, não seriam incompatíveis com as reflexões de Hayek:

em uma sociedade livre, sem interferirmos no mercado, podemos obviamente estabelecer um mínimo abaixo do qual ninguém precisa cair, por meio da provisão para todos de alguma garantia contra infortúnios. Há, na verdade, muito que podemos fazer para melhorar a estrutura em que os mercados podem operar de forma benéfica. (Hayek, 1990, p. 115)

A questão levantada por Hayek é saber como essa atuação estatal pode ser julgada legítima sem ferir os princípios de um governo liberal, diante da crescente complexidade da vida social moderna. Em sua opinião, essas intervenções estatais seriam completamente legítimas desde que:

1. o governo não monopolize determinados serviços e novos métodos de prestação desses serviços pelo mercado (...) não sejam proibidos;
2. os recursos [para a prestação dos serviços] sejam obtidos por meio de uma taxação baseada em princípios uniformes e que esses impostos não sejam utilizados como um instrumento de redistribuição da renda; e
3. as necessidades satisfeitas sejam coletivas, de toda a comunidade, e não meramente necessidades coletivas de grupos particulares. (Hayek, 1990, p. 111)

A aplicação efetiva desses critérios, no entanto, esbarraria na dinâmica particular das democracias modernas. Como exploraremos a seguir, o princípio representativo e a regra da maioria, características típicas das democracias contemporâneas, exerceriam fortes pressões para que governos eleitos não se fiassem a esses critérios na formulação e implementação de suas políticas.

#### 15.4. Liberdade e democracia

Fiel à tradição liberal clássica, a posição de Hayek frente ao sistema democrático é de cautela. A democracia, entendida como um governo representativo cujas decisões são regidas pelo princípio da maioria, seria historicamente um aliado contingente dos princípios liberais, visto que buscam objetivos diferentes. Assim, o “liberalismo dedica-se às tarefas do Estado e, sobretudo, à limitação do seu poder”, enquanto “o movimento democrático lidaria com a questão de quem deve dirigir o Estado” (Hayek, 1994, p. 55).

Essa tensão é mais bem compreendida quando analisamos como a ideia de igualdade é interpretada nas duas tradições. Para Hayek, a igualdade em uma ordem liberal poderia ser resumida à ideia de isonomia ou igualdade formal, na qual todos os indivíduos deveriam ser julgados perante a lei segundo suas condutas, sem qualquer distinção de credo, etnia, gênero ou riqueza. No arcabouço liberal, essa seria a única igualdade considerada indispensável, visto que os desdobramentos do exercício da liberdade inexoravelmente produziriam distribuições desiguais dos recursos materiais e do reconhecimento de uma sociedade. Mesmo a ideia de uma busca de igualdade de condições e oportunidades, extremamente comum nas reflexões liberais, deveria ser vista com reticência na medida em que geraria um debate nebuloso sobre aquilo que seria necessário para sua satisfação substantiva e a possibilidade de que a determinados grupos fossem concedidos privilégios, ferindo o princípio da isonomia. Na verdade, como ressalta Hayek, o objetivo histórico da teoria liberal ao buscar a igualdade jurídica foi estabelecer limites à ação do Estado, para que este não

utilizasse sua capacidade coercitiva para o favorecimento ou perseguição de determinados indivíduos e grupos.

A tradição democrática, por sua vez, apesar de comungar com a tradição liberal a defesa do princípio da isonomia, estabelece a igualdade política como pré-requisito indispensável para a legitimação de uma ordem social. O problema, segundo Hayek, é que a busca pela igualdade política acaba colocando como principal objeto de preocupação da tradição democrática a definição de critérios legítimos para a tomada de decisões coletivas. Uma vez respeitados esses critérios, qualquer decisão passaria automaticamente a ser vista como legítima, a despeito de seu teor. O princípio majoritário, regularmente adotado pelas democracias modernas, por exemplo, possibilitaria a uma maioria impor sua vontade a uma minoria, fazendo com que a existência de determinados procedimentos democráticos concedesse legitimidade a políticas redistributivas ou a restrições a liberdades individuais. Nas palavras de Hayek essa diferença poderia ser resumida da seguinte forma:

A diferença entre os dois princípios torna-se mais evidente quando procuramos o contrário de cada um: na democracia, trata-se de um governo autoritário; no liberalismo, porém, é o totalitarismo. Nenhum dos dois sistemas exclui o contrário do outro: uma democracia poderia exercer poder totalitário e é, no mínimo, imaginável que um governo autoritário siga princípios liberais. (Hayek, 1994, p. 55)

Diante da ameaça de uma democracia ilimitada, a tradição liberal clássica foi inventiva na busca por soluções conciliatórias. Para Hayek, o constitucionalismo, o princípio da divisão de poderes e a descentralização administrativa são alguns exemplos de criações institucionais da luta contra o absolutismo que acabaram sendo úteis para conter a ameaça de maiorias tirânicas em tempos democráticos. Os desdobramentos históricos experimentados pelas democracias modernas, no entanto, estariam mostrando as limitações desses artifícios em impedir um crescente uso abusivo do poder governamental. Esses desdobramentos, por sua vez, poderiam ser considerados mais graves do que os ideais de uma economia planejada ou socialista.

Na perspectiva de Hayek, a origem dessa ameaça estaria em certas características institucionais das democracias contemporâneas, principalmente de seus órgãos legislativos. A principal delas seria a fusão em um mesmo corpo legislativo da prerrogativa de estabelecer normas gerais de conduta justa com a responsabilidade em aprovar as regras de atuação do governo. Originalmente, os parlamentos e corpos legislativos teriam por função controlar e regular o governo, não a de elaborar normas de conduta justa. Como vimos anterior-



mente, Hayek imagina que as normas de conduta justa não são necessariamente positivadas em códigos ou legislações criadas por órgãos parlamentares, mas o resultado acumulado de experiências que vão se cristalizando, por exemplo, na jurisprudência do direito consuetudinário (*common law*). São esses princípios que, por sua vez, deveriam nortear não só a fiscalização do governo pelo legislativo, mas também a própria atuação do legislativo, como materializado na tradição constitucionalista. Atualmente, no entanto, a concepção democrática conferiria aos corpos legislativos a legitimidade para emendar os conteúdos das regras de conduta justa existentes, por meio da possibilidade de reformas constitucionais. Além disso, qualquer decisão do corpo legislativo, mesmo de caráter administrativo, seria equiparável a uma norma geral de conduta justa, mesmo que essa decisão não atendesse aos requisitos de generalidade e impessoalidade necessárias ao reconhecimento de uma lei em seu sentido estrito.<sup>1</sup>

Essa concentração de poderes produziria efeitos deletérios devido à própria dinâmica política das democracias representativas modernas. Como os governos necessitam formar maiorias para a aprovação de suas políticas, eles acabam se vendo obrigados a fazer concessões aos diferentes grupos organizados da sociedade. Grupos que, por sua vez, estariam representados nos membros do legislativo que ajudam a eleger. O resultado desse processo de negociação é a aprovação de medidas que, na maioria dos casos, beneficiariam grupos particulares ou concepções de vida específicas em detrimento do respeito a regras de conduta justa universais. Dessa forma, o próprio legislativo torna-se um espaço para que diferentes grupos de interesse possam influenciar o governo no intuito de que este satisfaça seus projetos e necessidades particulares.

A consequência óbvia dessa dinâmica é a disseminação de um conflito distributivo, no qual os diferentes segmentos da sociedade procuram estabelecer como serão partilhados os custos da expansão dos serviços governamentais e dos benefícios ofertados a grupos específicos. Setores industriais passam a buscar isenções fiscais e subsídios públicos, enquanto sindicatos lutam por benesses do Estado a seus associados, transferindo os custos dessas medidas a toda a coletividade. Abre-se a porta, assim, para que regras arbitrárias sejam adotadas pelo governo, apresentando o resultado de uma barganha majoritária formada por múltiplos interesses particularistas como “socialmente justa”:

---

1. Para Hayek, uma norma de conduta só pode ser considerada justa “se for aplicável a um número desconhecido de casos futuros e a todas as pessoas igualmente nas circunstâncias objetivas descritas pela norma, a despeito dos efeitos que a observância dessa regra irá produzir em situações particulares”. (1990, p. 77). Como exemplo dessas normas de conduta justa, poderíamos citar as leis contratuais, tributárias e penais.

Uma legislatura ilimitada que não seja impedida por convenção ou provisões constitucionais de decretar medidas coercitivas discriminatórias e específicas, como tarifas, taxas ou subsídios, não pode ser impedida de agir de forma desmesurada. Apesar da inevitáveis tentativas em disfarçar essa compra de apoio como um auxílio benéfico aos necessitados, essa pretensão moral dificilmente pode ser levada a sério. A concordância de uma maioria em como distribuir os espólios extorquidos de uma minoria dissidente dificilmente pode clamar qualquer legitimidade moral para sua atuação – mesmo quando invoca a ilusória “justiça social” para defendê-la. (Hayek, 1994, p. 157)

A única solução viável, segundo Hayek, seria uma reestruturação institucional da democracia representativa, dividindo as funções atualmente acumuladas por seus órgãos legislativos. Uma esfera deveria continuar sendo responsável pelo controle da atuação governamental nos moldes atuais, enquanto uma nova esfera legislativa deveria monopolizar a prerrogativa de elaboração das normas de conduta justa ou, em termos mais específicos, o texto constitucional. O objetivo primordial desta última seria o de preservar o conjunto de normas de conduta justa de uma coletividade, ao mesmo tempo que promoveria reformas necessárias para adaptá-las às novas circunstâncias trazidas pela evolução da vida social. Esse órgão legislativo, por exemplo, deveria estabelecer o conjunto de liberdades individuais a ser respeitado pelas decisões governamentais, regras contratuais e penais, bem como tributárias, estipulando a quantidade de recursos financeiros disponíveis ao governo para a condução de suas ações.

Obviamente, essa proposta não soluciona o dilema de saber quem seria responsável por controlar o funcionamento dessa segunda instância, evitando efetivamente que interesses particularistas possam influenciar suas decisões. Uma maneira de contornar esse dilema seria a promoção de alterações nos procedimentos de seleção dos ocupantes desse órgão. Esses cargos poderiam ser eletivos, mas seus ocupantes deveriam ser pessoas de notório conhecimento e reputação em sua área de atuação profissional ou reconhecidas publicamente por seus serviços prestados à comunidade; teriam mandatos longos, de 10 a 15 anos, mas sem a possibilidade de reeleição. Além disso, as decisões desse corpo deveriam respeitar critérios de generalidade bem como ser passíveis de julgamento em uma corte encarregada de averiguar a constitucionalidade de suas proposições. Com esse novo arranjo institucional, Hayek acredita que seria possível que o processo de formulação das regras de conduta justa de uma sociedade não fosse dominado por uma dinâmica que transforma o Estado em um instrumento para a satisfação de interesses particulares.

### 15.5. Conclusão: o fim da política?

Essa breve apresentação dos principais argumentos contidos nos escritos políticos de Hayek nos permite indagar sobre o papel da ação política em seu sentido clássico. Em outras palavras, qual a legitimidade de que indivíduos possam buscar a realização de um projeto coletivo por meio de um processo deliberativo conjunto?

Uma primeira impressão nos levaria a acreditar que na obra de Hayek haveria pouco espaço para se pensar a legitimidade de uma ação política, visto que essa refletiria pretensões indesejáveis de controle da vida social ou, ainda, representaria o esforço de grupos de interesse em conquistar benefícios particulares às expensas do bem-estar coletivo. Em tal interpretação, qualquer ação política deveria ser vista de modo reticente, uma vez que seria uma ameaça potencial à liberdade individual. Porém, a imagem de um mundo habitado por indivíduos megalômanos ou auto-interessados tampouco abriria espaço para o florescimento da liberdade individual como um ideal coletivo.

Uma segunda interpretação possível seria ver na ação política um importante mecanismo de inovação social pelo qual os membros de uma sociedade experimentam novas formas de organização coletiva. Nesse cenário, os indivíduos veriam na ação política uma forma de tornar públicos certos princípios de justiça que lentamente são engendrados a partir das múltiplas relações travadas no seio de uma sociedade. A ação política, vista pelo seu lado criativo, possibilitaria que a própria ideia de liberdade individual despontasse como uma interessante e profícua proposta de organização da vida social.

Apesar da primeira interpretação não se mostrar implausível, a segunda interpretação parece mais coerente com a posição de Hayek acerca do valor da liberdade individual. Respeitando as premissas de sua teoria social, Hayek não confere à liberdade individual ou a qualquer direito individual um caráter absoluto, inerente à condição humana ou transcendente a qualquer experiência coletiva. Num mundo habitado por indivíduos de conhecimento escasso e objetivos diversos, a liberdade individual só pode surgir a partir de um longo processo de interações sociais que a elevem ao patamar de uma regra de conduta justa. Desse modo, somente por meio de ações políticas, conflitos, tentativas e ajustes a liberdade individual poderia ser reconhecida como um princípio estruturante das leis e instituições de uma sociedade.

Essa posição estaria corroborada na reticência apresentada por Hayek em afirmar a existência de um conjunto específico de leis e instituições que materializaria de forma definitiva uma ordem liberal. Em sua opinião, eleger determinado arranjo institucional e jurídico como legítimo seria negar o fato de que

o progresso social é por definição um processo em aberto. Do mesmo modo, Hayek em nenhum momento afirma que a liberdade individual seria o único princípio legítimo de organização de uma sociedade. A liberdade individual seria apenas um dentre muitos princípios que podem estruturar o conjunto de regras de conduta justa de uma coletividade, e mesmo sua adoção não se mostra algo inevitável no longo prazo. Essa concepção estaria refletida no esforço compreendido pelos escritos de Hayek em defender a liberdade individual e uma ordem de mercado por meio de argumentos que mostrem sua utilidade e superioridade para a organização de uma sociedade complexa em contraste com uma sociedade guiada por ideais centralizadores e coletivistas. O liberalismo e suas instituições, desse modo, estariam muito distantes de representar um fim da história ou a impossibilidade de o ser humano influenciar de modo consciente e racional as condições de sua existência. Antes de tudo, o liberalismo e as instituições nele inspiradas deveriam ser vistos como um mecanismo mais eficiente para a administração das mudanças inerentes ao desenvolvimento social:

Nenhuma dessas conclusões são argumentos contrários ao uso da razão, mas são somente argumentos contra os usos que requerem poderes exclusivos e coercitivos por parte do governo; não são argumentos contra a experimentação, mas argumentos contra todo poder monopolista e exclusivo de experimentar em determinada área (...) e contra a consequente exclusão de soluções melhores do que aquelas com as quais aqueles no poder mostram-se comprometidos (Hayek, 1993, p. 70)

A partir dessa concepção, o liberalismo defendido por Hayek não poderia deixar de reconhecer a importância da ação política no constante aprimoramento da vida social. Em sociedades modernas – principalmente naquelas pouco afeitas às premissas liberais – poderíamos dizer que é justamente na disputa de visões de mundo presentes na dinâmica política que a liberdade deve ser capaz de convencer a opinião pública sobre seu valor e benefícios. Sem indivíduos que acreditem de fato nos benefícios trazidos por uma ordem liberal e guiem efetivamente suas ações por meio dessa crença, uma sociedade livre jamais poderia existir.

Em seu conjunto, poderíamos considerar a obra de Hayek como um monumental esforço de convencimento de seus leitores das inúmeras vantagens produzidas por uma ordem liberal, objetivando a produção de um debate público capaz de estimular o consenso necessário para sua legitimação. Com isso, os escritos de Hayek são um convite à reflexão sobre quais deveriam ser os objetivos de nossa ação política em um mundo marcado pela diversidade humana

e movido por incertezas e acasos. A seu ver, o comprometimento radical com o princípio da liberdade individual seria a única alternativa, sob todos os aspectos, satisfatória.

### **15.6. Perguntas para reflexão**

- 1. Explique como estão relacionadas as ideias de progresso coletivo e liberdade individual no pensamento de Hayek.**
- 2. A partir da teoria social de Hayek, explique como a liberdade individual pode surgir como um valor coletivo.**
- 3. Segundo Hayek, por que o direito consuetudinário é tido como mais justo do que um sistema de regras mais rígido, previamente codificado?**
- 4. Qual a posição de Hayek diante do princípio democrático?**
- 5. Qual a posição de Hayek diante da ideia de justiça social e das políticas redistributivas que inspira? Apresente os argumentos que sustentam essa posição.**
- 6. Quais seriam os critérios a serem adotados pelo governo para tornar sua intervenção legítima?**
- 7. Hayek mostra-se descrente em relação ao funcionamento das democracias representativas modernas. Apresente os argumentos que justificam essa postura e as possíveis reformas sugeridas pelo autor para o melhor funcionamento das instituições democráticas.**
- 8. Qual a posição de Hayek sobre a ação política? Debata a questão a partir das ideias de Hayek sobre a liberdade individual.**
- 9. Qual a posição de Hayek diante das desigualdades produzidas pelo social e econômico?**
- 10. Você concorda com as ideias de Hayek? Como você acha que uma ordem liberal poderia ser implementada em um país como o Brasil?**

### **Bibliografia**

BIRNER, J.; VAN ZIJP, R. (orgs.). *Hayek, Co-ordination and Evolution*. Londres: Routledge, 1994.

- CRESPIGNY, A. de. "F. A. Hayek – Liberdade para o Progresso. In: CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. (orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Brasília: Editora da UNB, 1982.
- HAYEK, F. A. *The Road to Serfdom*. London: Routledge & Kegan Paul, 1944.
- \_\_\_\_\_. *Direito, legislação e liberdade: Normas e ordem*. São Paulo: Visão, 1985a. v. I.
- \_\_\_\_\_. *Direito, legislação e liberdade: A miragem da justiça social*, São Paulo: Visão, 1985b. v. II.
- \_\_\_\_\_. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge, 1990.
- \_\_\_\_\_. *The Constitution of Liberty*. London: Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Liberalismo. Palestras e Trabalhos." *Cadernos Liberais*, n. 5. São Paulo: CESP/Instituto Friedrich Naumann, 1994.
- KRESGE, S.; WENAR, L. *Hayek on Hayek: an Autobiographical Dialogue*. London: Routledge, 1994.

# Capítulo

# 16

## **A justiça em John Rawls: da relação entre os homens às relações internacionais**

---

*Leonardo Carvalho Braga\**

### **16.1. Introdução**

John Bordley Rawls nasceu em 21 de fevereiro de 1921 em Baltimore (Maryland), sendo o segundo de cinco filhos de William Lee (advogado e especialista em Direito Constitucional) e Anna Bell Rawls (de origem alemã e presidente da liga local do eleitorado das mulheres). Aos 18 anos (1939) Rawls ingressou na Universidade de Princeton, onde estudou filosofia. Após ter concluído seus estudos, participou da Segunda Grande Guerra, no Pacífico. Ao final da guerra,

---

\* Doutorando e Mestre em Relações Internacionais pelo IRI/PUC-Rio. Graduado em Relações Internacionais pela UNESA. Desenvolveu sua dissertação de mestrado sobre a justiça em John Rawls e as relações internacionais com o título de *A justiça internacional e o dever de assistência no Direito dos Povos de John Rawls*. Professor na graduação e na especialização em Relações Internacionais da La Salle/RJ Institutos Superiores. Professor na graduação em Relações Internacionais da Universidade Estácio de Sá. Contato: leonardo\_braga@hotmail.com.

Rawls volta a Princeton (1946) e prepara sua tese de doutorado, iniciando logo em seguida (1949) seu aprofundamento no estudo da teoria política. Faz pós-doutorado entre 1952-1953, em Oxford. Em 1962 torna-se professor titular de filosofia em Harvard e, em 1991, professor emérito.

A sua primeira grande obra foi lançada em 1971, intitulada *Uma Teoria da Justiça*. O trabalho de Rawls alcançou um reconhecimento mundial extraordinário. Seu texto foi traduzido em mais de 25 países e provocou inúmeras outras contribuições no mundo todo. Rawls trata aqui numa visão contratualista da distribuição de bens sociais entre as pessoas a partir do critério de *justiça como equidade*, que possibilitaria uma distribuição equitativa e assim justa desses bens.

Nos anos 1980 e 1990, Rawls se dedica ao ensino em Harvard e a responder às críticas que vários comentadores desenvolveram desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*. Além disso, escreve o *O liberalismo político* (1993). Agora Rawls desenvolve a questão do pluralismo razoável – a existência de várias visões de mundo diferentes – e sua relação com o consenso de sobreposição que possibilita que tais visões diferentes e mesmo (eventualmente) antagônicas possam co-existir na sociedade e corroborar um entendimento político de justiça aceito por todos. Em *O direito dos povos* (1999), Rawls projeta para as relações internacionais os princípios de justiça que seriam então escolhidos entre os povos tendo como referência o exercício do liberalismo político e do consenso de sobreposição.

O caminho traçado por Rawls em sua trilogia tem como norte o combate à desigualdade social e econômica entre as pessoas e entre os povos. Rawls, no intuito de tentar resolver tais desigualdades, procura trabalhar com padrões de compensação na sociedade nacional e internacional. São aqui o princípio da diferença e o dever de assistência, para cada caso respectivamente, as soluções propostas para tanto.

Rawls falece em 24 de novembro de 2002 em Lexington (Massachusetts), aos 81 anos.

Ao tratarmos do conjunto da obra de Rawls devemos atentar para alguns pontos. O contratualismo rawlsiano, para chegar ao direito, cuida da compreensão do conceito de justiça, o que implica um estudo e uma análise não sobre o ordenamento jurídico-legal (leis) *a priori*, mas acerca da concepção filosófica de justiça.

Há algo anterior às leis. Há o princípio moral, há a doutrina. São esses princípios e essa doutrina que transformam a justiça como conceito em justiça como direitos (palpáveis, concretos, legais e – supostamente – legítimos). Sejam eles quais forem, Rawls está particularmente atento à justiça como conceito expresso em princípios, para então transformarem-se em direitos.



O contratualismo em Rawls possui uma base construtivista e normativa. Isso significa dizer que os princípios de justiça por ele apresentados são resultado de um diálogo social em que os indivíduos ponderam sobre seus interesses uns com os outros e sobre a possibilidade de que esses interesses se encaixem num funcionamento coletivo que leve à satisfação de todos ou à possibilidade da mesma. Uma vez elaborados, os princípios de justiça passam a ser o referencial maior para a realização dos interesses dos indivíduos e se os princípios foram escolhidos por todos igualmente todos podem dele se beneficiar para alcançar sua satisfação pessoal. A normatividade está assim na aposta de que o respeito e a garantia desses princípios e, conseqüentemente, direitos possibilitarão a realização (razoável) dos planos de vida dos indivíduos e devem então ser buscados como um meio, mas também como um fim.

Assim é para a sociedade fechada (nacional), como é também para a sociedade dos povos. É preciso garantir que os indivíduos e os povos possam gozar de um sistema de liberdades que lhes possibilite realizar seus planos de vida. Na dificuldade de garantir essa possibilidade o Estado e a sociedade dos povos, cada qual em seu nível de atuação, deve contribuir para que os obstáculos a essa efetivação sejam superados. Rawls domesticamente assume uma postura keynesiana e no plano internacional uma postura liberal intervencionista em que as deficiências econômicas, sociais e políticas devem ser corrigidas para garantir o pleno exercício de liberdades e direitos que satisfaçam a existência humana como realização plena do ser.

## 16.2. Uma teoria da justiça

*Se a inclinação dos homens ao interesse próprio torna necessária a vigilância de uns sobre os outros, seu sentido público de justiça torna possível a sua associação segura. Entre indivíduos com objetivos e propósitos díspares uma concepção partilhada de justiça estabelece os vínculos da convivência cívica; o desejo geral de justiça limita a perseguição de outros fins. (Rawls, 2000, p. 5)*

A justiça rawlsiana procura resolver o conflito pela distribuição de bens sociais entre as pessoas. O primeiro ponto de superação desse conflito como pensado por Rawls é considerar a sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Para a solução do conflito gerado pela distribuição dos benefícios da cooperação social Rawls desenvolve princípios de justiça aplicados à estrutura básica da sociedade que sejam aceitos por todos de maneira equitativa. A escolha dos princípios de justiça é feita de modo que as pessoas não sejam capazes de propor supostos princípios de justiça que favoreçam mais a umas que a outras.

A sociedade é então regulada por uma concepção política de justiça a fim de promover os justos termos de cooperação entre seus membros. Tal concepção política de justiça é chamada por Rawls de *justiça como equidade*.

Assim, a justiça, na concepção de Rawls, deve, através das instituições sociais, garantir que não ocorram distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição de direitos e deveres básicos na sociedade e garantir também regras que proporcionem um equilíbrio estável entre reivindicações de interesses concorrentes das vantagens da vida social e na distribuição de renda e riqueza. É então a partir da concepção política de justiça gestada numa condição de equidade entre as pessoas que se desenha o cenário de justiça social rawlsiano.

### 16.2.1. A concepção pública de justiça e a sociedade rawlsiana

Em *Uma Teoria da Justiça* Rawls define a sociedade “como uma associação humana mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas” (Rawls, 2000, p. 5). Para Rawls, essas regras refletem um sistema de cooperação entre as pessoas, caracterizando a sociedade como “um empreendimento cooperativo que visa vantagens mútuas”. Assim, a sociedade é cooperativa.

Os habitantes de um determinado espaço físico comum reconhecem regras sociais que norteiam a sua conduta social e possuem uma inclinação à cooperação entre si a partir de uma identidade de interesses. A sociedade enquanto esse empreendimento cooperativo, no entanto, afirma Rawls, não está isenta de conflitos. As pessoas concordam que é melhor para elas individualmente fazer parte de um meio cooperativo, mas não necessariamente concordam quanto à distribuição de benefícios produzidos pela cooperação social. Rawls acredita que cada um preferirá obter para si uma parcela maior a uma menor dos bens produzidos pela cooperação social, destacando como um dado característico da sociedade e como motivo de geração de conflitos que há uma escassez moderada implícita dos recursos naturais.

Segundo Rawls, é preciso que a sociedade estabeleça regras sociais que norteiem o convívio humano a fim de que a cooperação, e não o conflito, prevaleça no meio social. Essas regras são os próprios princípios de justiça social. De acordo com Rawls, os princípios de justiça “fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social.” (Rawls, 2000, p. 5) A discussão sobre a justiça em John Rawls nasce, portanto, da necessidade de se

estabelecer um parâmetro distributivo dos benefícios obtidos através da cooperação social com o qual as pessoas concordem.

Questão importante a ser destacada concerne à publicidade das regras ou princípios acordados. Rawls quer deixar claro que tais regras são de conhecimento de todos do corpo social como se fossem resultado de um grande contrato social entre todos os homens que fazem parte da sociedade. A implicação desse fato é muito importante porque significa que a publicidade das regras garante que os homens saibam quais os limites de suas ações e das ações dos outros, o que promove uma base comum para a determinação de expectativas mútuas.

Outra importante questão acerca do contratualismo rawlsiano faz referência ao papel das instituições sociais. Estas definem os direitos e os deveres das pessoas e influenciam decisivamente suas expectativas em relação ao que almejam para as suas vidas, uma vez que nascem em posições sociais diversas. Esse fato faz com que as pessoas tenham expectativas de vida também diversas, não só em ambição mas também em condição de as realizar. É sobre essas desigualdades que os princípios de justiça são aplicados.

### 16.2.2. O contrato social rawlsiano e os princípios de justiça

Para resolver o conflito sobre a distribuição dos benefícios produzidos pela cooperação social Rawls cria a sua alegoria do contrato social com o objetivo de formular os princípios de justiça que regularão a vida em sociedade e que servirão como parâmetro distributivo dos benefícios sociais.

Na alegoria do contrato social rawlsiano, os homens encontram-se na chamada *posição original* (Rawls, 2000, p. 19), que corresponde ao estado de natureza das teorias contratualistas tradicionais. De acordo com a posição original, que é meramente hipotética, os homens não sabem, entre outras coisas, que lugar ocupam na sociedade, se são ricos ou pobres, qual a sua classe e seu *status* social. Além disso, não têm informação alguma a respeito de seus dotes e habilidades naturais, nem sobre suas capacidades físicas e mentais, tais como força ou deficiência física, inteligência ou ausência desta. Essa posição original é assim caracterizada pelo que Rawls denomina de *véu de ignorância* (Rawls, 2000, p. 146), ou seja, pela falta de informação que os homens possuem a respeito de si mesmos e dos outros. É sob o véu de ignorância que os homens escolhem os princípios de justiça, e é ele que garante que ninguém será favorecido ou desfavorecido quando da escolha dos princípios de justiça em função da sorte natural ou da sorte social de cada um.

Rawls não considera justo ou injusto que exista esta ou aquela posição mais, ou menos, favorecida ou que uma pessoa nasça com dotes e habilidades

naturais mais desenvolvidas e desfrute de uma posição social mais relevante. Rawls, no entanto, entende que justa ou injusta pode ser a maneira pela qual as instituições sociais tratam tais desigualdades. Os menos aptos e capazes física e mentalmente e que não dispõem de uma posição social relevante podem não ter as mesmas chances de realizar as perspectivas que planejem para as suas vidas se dependerem somente de suas habilidades e dotes por natureza deficientes e se, além disso, as instituições sociais não procurarem de alguma forma diminuir os efeitos dessas deficiências. Pensar a posição original com o recurso do véu de ignorância significa anular as arbitrariedades sociais e naturais da condição de existência humana. Assim, a concepção de justiça social deve ser tal que permita dispor as pessoas, ainda que possuam características diferentes, tanto sociais como congênitas, numa posição inicial de igualdade.

Dessa forma, a alegoria rawlsiana da justiça cria um ambiente em que todas as pessoas estão, por assim dizer, na mesma posição, hipoteticamente. Nenhuma delas desfruta de privilégios sociais ou naturais (congênitos) que lhes permitam se beneficiarem mais da cooperação social do que outras. Essa situação inicial então garante que as inclinações e aspirações particulares, além das concepções individuais do bem, não influenciem a escolha dos princípios de justiça.

Dessa maneira é possível afirmar que na concepção de *justiça como equidade* as pessoas encontram-se numa posição que lhes permite chegar ao consenso de quais regras – os princípios de justiça – serão por elas adotadas (Rawls, 2000, p. 13).

É importante apresentar também a elaboração do conceito de *equilíbrio reflexivo* elaborado por Rawls. A ideia desenvolvida por ele sobre o equilíbrio reflexivo é observar se os princípios escolhidos pelas pessoas combinam com as suas ponderações sobre a justiça. De acordo com Rawls, a posição original delimita um momento em que as pessoas avaliam uma interpretação da situação inicial – quando estão reunidas para a realização do contrato social – pela capacidade dos princípios escolhidos em atender às suas convicções mais profundas. Rawls acredita que somente um consenso acerca das diversas concepções de justiça e pretensões de posições sociais pode possibilitar a existência de uma sociedade estável. Segundo Rawls, é preciso que os planos dos indivíduos se encaixem uns nos outros para que se evite assim que as expectativas legítimas de cada um sejam simplesmente desconsideradas e frustradas.

Por meio desses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, outras vezes modificando nossos juízos e conformando-os com os nossos princípios,

suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas. A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio reflexivo. Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam. (Rawls, 2000, p. 23)

A posição original na teoria rawlsiana de justiça é, assim, elemento fundamental para a compreensão do procedimento de escolha dos princípios de justiça e para a própria concepção de *justiça como equidade*. Isso porque ao se considerar que a posição original tem por base a isenção das pessoas a respeito de informações particulares sobre suas habilidades, talentos e posições sociais, fica assegurado um processo equitativo de escolha dos princípios de justiça sem o favorecimento de umas em detrimento de outras. Resta-nos, então, identificar os princípios de justiça.

O primeiro princípio garante um sistema de liberdades básicas para todos, igualdade equitativa de oportunidades e uma divisão igual da renda e da riqueza. O segundo princípio é decorrente do primeiro. Considerando que algumas pessoas, que não se sabe quem são, são menos favorecidas que outras pela sorte natural ou social, é compreensível que no momento de elaboração do contrato seja escolhido um princípio que as proteja dessas contingências naturais e sociais. Assim, as pessoas se dão conta de que, quando caírem os véus de ignorância que as cobrem, algumas delas encontrar-se-ão em posição de desvantagem em relação às outras. As pessoas concordam, então, em admitir que tais desigualdades serão aceitas se, e somente se, forem vantajosas especialmente para os menos favorecidos da sociedade. Desse modo, não é afirmado que a distribuição de bens sociais deva ser igual mas que, em sendo desigual, beneficie, de forma especial, os menos favorecidos.

Os dois princípios de justiça são então apresentados por Rawls desta maneira:

- a) Cada pessoa tem um direito igual a um esquema plenamente adequado de iguais liberdades básicas que seja compatível com um esquema idêntico de liberdades para todos.
- b) As desigualdades sociais e económicas devem satisfazer duas condições: por um lado, têm de estar associadas a cargos e posições abertos a todos segundo as circunstâncias da igualdade equitativa de oportuni-

dades; por outro, têm de operar no sentido do maior benefício possível dos membros menos favorecidos da sociedade. (Rawls, 2001a, p. 277)

O sistema de Rawls configura uma sociedade liberal em que ele considera injusto que as pessoas menos aptas social e naturalmente não desfrutem dos mesmos bens sociais e não tenham as mesmas oportunidades de perseguir seus interesses próprios. Assim, Rawls admite que a desigualdade social e econômica exista, mas que, em existindo, beneficie especialmente as pessoas menos favorecidas pela sorte natural e social. Esse é o sentido do segundo princípio de justiça.

Para Rawls, não é suficiente manter o princípio de igualdade equitativa de oportunidades pelo qual se busca garantir acesso às posições sociais semelhantes àquelas pessoas que dispõem de dotes e habilidades semelhantes. Desse modo, são satisfeitas as maiores expectativas daquelas pessoas que estão em melhor situação. Mas, antes, afirma Rawls, é preciso garantir que os menos aptos sejam em algum grau favorecidos. A justiça rawlsiana consiste nessa premissa de compensação, em função mesmo da defesa do liberalismo. As compensações têm o papel de manter plenamente ativas as liberdades das pessoas menos favorecidas porque as preservam (as pessoas) numa condição de igualdade política e social enquanto agentes plenamente capazes de buscar realizar os seus planos de vida dentro das possibilidades de que a vida dispõe, com as liberdades, as oportunidades e o sentimento de auto-respeito.

### 16.3. O liberalismo político

*(...) o liberalismo político entende o facto do pluralismo razoável como um pluralismo de doutrinas abrangentes, que inclui as doutrinas religiosas e não religiosas. Este pluralismo não é visto como um desastre, mas antes como o resultado natural das actividades da razão humana no contexto de instituições livres duradouras. (Rawls, 2001a, p. 22)*

O liberalismo político em Rawls trata, na sua própria raiz liberal, de conceber a sociedade como uma coletividade composta por visões de mundo diferentes. Estas são, por sua vez, relacionadas a possibilidades de realização do humano a partir de critérios religiosos, filosóficos e morais diferentes e, eventualmente, divergentes. O que é preciso para garantir a escolha de princípios de justiça que garantam a existência e o convívio pacífico entre essas diferenças é exatamente a imagem do véu de ignorância. Está no espírito do liberalismo aceitar as diferenças e tornar o meio social uma possibilidade de co-existência partilhada entre os diferentes entre si. Esse pluralismo razoável, que possibilita

o convívio de diversas doutrinas abrangentes defendidas por seus cidadãos, somente é possível a partir da validade de uma concepção política de justiça, pela qual os princípios de justiça escolhidos têm cunho político e podem ser aceitos por todos os cidadãos independentemente de suas crenças pessoais religiosas, morais ou filosóficas.

### 16.3.1. A concepção e as faculdades das pessoas

Compreender a concepção e as faculdades das pessoas é um passo necessário à própria compreensão e maior esclarecimento do contrato social rawlsiano. Segundo Rawls, as pessoas possuem duas faculdades morais – a capacidade para uma concepção de bem e a capacidade para um sentido de justiça – e as faculdades da razão – de juízo, de pensamento e inferência.

A primeira das faculdades morais – a capacidade para uma concepção de bem – é, segundo Rawls, “a capacidade de formar, rever e racionalmente prosseguir uma concepção da vantagem ou bem racional de cada um” (Rawls, 2001a, p. 46). E a ideia de concepção de bem em si é expressa por Rawls como “um esquema de finalidades mais ou menos determinado” (Rawls, 2001a, p. 46), como um conjunto de fins e objetivos que cada pessoa deseja atingir para a sua vida. A concepção de bem envolve a visão que cada pessoa tem do mundo a partir de considerações diversas religiosas, filosóficas ou morais que sustentam a concepção de bem que cada pessoa elabora para si mesma. Esse esquema de finalidades incorpora relacionamentos com outras pessoas, além de ligações com grupos e associações.

A segunda faculdade moral da pessoa como pensada por Rawls é a capacidade para um sentido de justiça. Definido por Rawls, um sentido de justiça

(...) é a capacidade de compreender, aplicar e agir de acordo com a concepção pública da justiça que caracteriza os justos termos da cooperação social [...] (e) expressa também um desejo de agir em relação aos outros segundo termos que os outros próprios possam também subcrever publicamente. (Rawls, 2001a, p. 46)

Na teoria da justiça em Rawls as pessoas desenvolvem a capacidade para um sentido de justiça quando da própria elaboração dos princípios de justiça e da percepção de que todos agirão de acordo com eles. É a fé pública de que os princípios serão respeitados que faz com que as pessoas desejem respeitá-los.

Rawls considera as pessoas como seres racionais – que possuem interesses próprios – e razoáveis – dispõem-se à realização do contrato pelo sentido de justiça que possuem. Assim, elas não agem somente motivadas pelo racional, nem somente pelo razoável, mas de acordo com o que a racionalidade e a razoabili-

dade permitem. Rawls considera de início as pessoas como auto-interessadas, que no momento da realização do contrato social procurarão elaborar princípios de justiça que favoreçam as suas posições particulares. O véu de ignorância vem exatamente impedir que isso ocorra. De qualquer modo, as pessoas são consideradas como agentes racionais, que possuem interesses próprios, apesar de não possuírem interesses nos interesses das outras pessoas.

Para além de considerar as pessoas exclusivamente racionais, Rawls as considera também razoáveis. Isso significa dizer que as pessoas, quando percebem a si mesmas como iguais, dispõem-se a propor princípios de conduta social que estabeleçam justos termos de cooperação e também se dispõem a agir de acordo com eles contanto que as outras pessoas também o façam. É o razoável que permite o exercício da negociação dos termos de cooperação e que possibilita a configuração do *equilíbrio reflexivo* tratado anteriormente. As pessoas razoáveis, mais que racionais, promovem o entendimento acerca dos princípios escolhidos porque se dispõem efetivamente à prática do debate e à realização do consenso. Nesse sentido, nas palavras de Rawls, “sabermos que as pessoas são razoáveis quando outras pessoas estão envolvidas implica sabermos que estão dispostas a orientar sua conduta por um princípio a partir do qual elas e os outros podem raciocinar em comum (...)” (Rawls, 2001a, p. 71, n.1). A concepção da pessoa em Rawls se caracteriza então pela complementaridade entre o racional e o razoável, tendo por base a afirmação da reciprocidade.

A sociedade rawlsiana não é expressão nem da busca exclusiva do auto-interesse, do extremo egoísmo racional, nem da não busca, ou altruísmo estrito. Assim, segundo Rawls, a sociedade é expressa pela reciprocidade a partir da observação de que todas as pessoas possuem seus objetivos próprios que desejam realizar e todas estão dispostas a propor justos termos de cooperação que acreditam que as outras pessoas razoavelmente possam aceitar, fazendo com que todas as pessoas se beneficiem da cooperação social.

### 16.3.2. A relação entre doutrinas abrangentes e consenso de sobreposição

Além de caracterizar a concepção de justiça como pública, Rawls a caracteriza também como concepção política. A concepção de justiça rawlsiana considera o entendimento das pessoas “acerca dos elementos constitucionais essenciais e das questões básicas de justiça [...] cujos princípios e valores todos os cidadãos possam subscrever” (Rawls, 2001a, p. 39).

A fim de compreender melhor a justiça rawlsiana como uma concepção política é fundamental atentarmos a um ponto. A concepção política de justiça deve ser compreendida como uma perspectiva independente. Isso significa que



ela não deve ter influência, referência ou justificação fundada em qualquer doutrina abrangente de base mais ampla, seja filosófica, religiosa ou moral, mas que, no entanto, possa ser sustentada por elas. Isso é importante porque as pessoas, mesmo que afirmem doutrinas abrangentes diferentes entre si, são capazes, a partir de então, de sustentar coletivamente uma concepção de justiça que não privilegie esta ou aquela crença abrangente.

Alguns críticos de Rawls argumentam que desconsiderar as concepções de bem das pessoas que são elaboradas com base nas doutrinas abrangentes filosóficas, religiosas ou morais implica correr o risco de permitir a existência ou a defesa de uma concepção de bem que não seja a melhor para a sociedade como um todo. De acordo com Mulhall e Swift,<sup>1</sup> se por um lado é importante desconsiderar as contingências naturais e sociais que marcam as pessoas e acabam por favorecer ou prejudicar a realização de seus planos de vida pela escolha de princípios de justiça viciados, por outro lado, colocar sob o véu de ignorância também as concepções de bem que essas pessoas trazem consigo pode dar margem a que eventuais concepções de bem irrazoáveis ou inferiores ganhem representatividade no meio social. Presumindo-se que haja concepções de bem melhores que outras, seria mais sensato que cada pessoa apresentasse sua concepção de bem e que as piores não fossem admitidas.

Rawls pensa de maneira diferente. O que ele imagina quando coloca sob o véu de ignorância a concepção de bem das pessoas não é simplesmente permitir que esta ou aquela concepção – melhor ou pior – seja defendida enquanto tal, mas que seja permitido preservar a capacidade de se escolher uma concepção de bem, seja ela qual for. A ideia de Rawls é preservar a capacidade de elaborar, rever e perseguir uma concepção de bem, e não a concepção em si. Isso é de fundamental importância para o exercício da tolerância e da democracia – traços característicos bastante relevantes na teoria rawlsiana – porque é através desse exercício que se preserva a liberdade das pessoas, dos cidadãos. A liberdade é o valor que Rawls pretende preservar e por isso é importante permitir que cada pessoa possa escolher de forma autônoma, graças a sua capacidade para uma concepção de bem, a aquela que melhor congrega suas crenças, seus interesses e sua visão de mundo, e não que esteja presa a ela desde sua origem.

A compreensão da justiça rawlsiana como uma concepção política está necessariamente relacionada ao entendimento do que Rawls designou de *doutrinas abrangentes* e *consenso de sobreposição*. Para desenhar um cenário de consenso acerca dos princípios de justiça Rawls atribui às pessoas a capacidade para um

---

1. Cf. Mulhall, S., Swift, A. *El individuo frente la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. p. 43.

sentido de justiça. É essa capacidade que permite entre as pessoas defensoras de doutrinas abrangentes diversas e concorrentes o exercício democrático de convívio de diferentes concepções de vida, pois é através dele que as pessoas dispõem da “capacidade de compreender, aplicar e agir de acordo com a concepção pública de justiça que caracteriza os justos termos da cooperação social” (Rawls, 2001a, p. 46).

É a partir desse cenário, em que as pessoas vêem a si mesmas como livres e iguais, racionais e razoáveis, e possuidoras das capacidades para uma concepção de bem e para um sentido de justiça, que a teoria rawlsiana de justiça se efetiva.

Pois é nesse momento que se configura o *consenso de sobreposição*. Rawls concebe o consenso de sobreposição como um consenso de doutrinas abrangentes razoáveis a favor da concepção política de justiça. Somente pelo estabelecimento de uma base comum é que as pessoas podem debater acerca dos princípios de justiça que desejam para a sociedade. Essa base comum é a política. É nesse sentido que a concepção política da pessoa, e mais especificamente a capacidade para um sentido de justiça, ganha maior peso na teoria rawlsiana de justiça porque é através dele que as pessoas decidem aceitar e agir de acordo com princípios que todas elas consensualmente subscrevem. Assim, segundo Rawls, a sociedade bem-ordenada é aquela que tem por base uma concepção política da justiça. Isto é, uma concepção pela qual os cidadãos que afirmam doutrinas abrangentes opostas promovam um consenso de sobreposição subscrevendo essa concepção política da justiça como aquela que aproxima o conteúdo dos seus juízos políticos (o que pensam e o que esperam) sobre as instituições básicas da sociedade.

#### 16.4. O direito dos povos

*Se não for possível uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa, cujos membros subordinam o seu poder a objetivos razoáveis, e se os seres humanos forem, em boa parte, amorais, quando não incuravelmente descrentes e egoístas, poderemos perguntar, com Kant, se vale a pena os seres humanos viverem na terra. (Rawls, 2001b, p. 169)*

Rawls percebe a Sociedade dos Povos a partir da seleção de seus princípios de justiça, como um ambiente definido pela igualdade de todos os povos enquanto povos, no qual todos eles estão prontos para estabelecer entre si organizações cooperativas. Esse ambiente tem por base uma condição equitativa dos povos em relação ao comércio por eles realizado e uma disposição para

cumprirem dispositivos de assistência mútua dos povos bem-ordenados para com os povos onerados.

#### 16.4.1. Motivação e esperança

Se o objetivo na sociedade fechada era o de propor princípios de justiça que constituíssem um parâmetro para a distribuição dos bens produzidos pela cooperação social na caracterização de uma sociedade liberal, agora, em *O direito dos povos*, Rawls está preocupado em conceber um cenário no qual seja possível “sociedades democráticas constitucionais razoavelmente justas existirem como membros da Sociedade dos Povos” (Rawls, 2001b, p. 169), considerando, naturalmente, a diversidade cultural entre os povos.

Agora, para a Sociedade dos Povos, Rawls elabora a sua *utopia realista* e defende o argumento da *paz democrática* kantiana ao propor princípios de justiça que sejam validados entre os povos. Seu intuito é combater a injustiça política, causadora dos grandes males da história humana elencados por ele como “a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, para não mencionar o genocídio e o assassinato em massa” (Rawls, 2001b, p. 7-8).

Assim, a ideia de desenvolver uma utopia realista tem seu entendimento quando Rawls, a partir da verificação da realidade social vigente, tenta construir um mundo em que esses males terão desaparecido. Para Rawls é de fundamental importância pensar que esse mundo ainda não existente pode ser um dia alcançado:

Começo e termino com a ideia de uma utopia realista. A filosofia política é realisticamente utópica quando expande aquilo que geralmente se pensa como os limites da possibilidade política prática. Nossa esperança para o futuro da sociedade baseia-se na crença de que a natureza do mundo social permite a sociedades democráticas constitucionais razoavelmente justas existirem como membros da Sociedade dos Povos. (Rawls, 2001b, p. 6)

Segundo Rawls, tão logo políticas sociais justas sejam implementadas esses males não de desaparecer, porque resultarão numa distribuição de sucesso entre os povos. Ele assume uma postura firme em defesa de sua utopia realista:

Não devemos permitir que esses grandes males do passado e do presente solapem a nossa esperança no futuro da nossa sociedade, pertencente a uma Sociedade dos Povos liberais e decentes ao redor do mundo. Do contrário, a conduta errônea, má e demoníaca dos outros também nos destrói e sela a sua vitória. Antes, devemos sustentar e fortalecer nossa esperança, desenvolvendo uma concepção razoável e

funcional de direito político e justiça que se aplique às relações entre os povos. (Rawls, 2001b, p. 29)

Rawls afirma que mesmo que não nos seja possível vivenciar no presente a Sociedade dos Povos como ele a elabora é importante acreditarmos que ela pode concretizar-se no futuro. A utopia realista pensada por ele tem seu significado na percepção de que a partir da realidade é possível desenhar um arranjo social capaz de ser realizado. Rawls acredita que os limites do possível não são dados pela realidade em que vivemos, pois o que venha a existir pode ser resultado de mudanças que os homens fazem nas e das instituições políticas e sociais:

Enquanto acreditarmos, por boas razões, que é possível uma ordem política e social razoavelmente justa e capaz de sustentar a si mesma, dentro do país e no exterior, poderemos ter esperança razoável de que nós ou outros, algum dia, em algum lugar, a conquistaremos; podemos então fazer algo por essa conquista. Apenas isso, deixando de lado o sucesso ou o fracasso, é suficiente para eliminar os perigos da resignação e da incredulidade. Ao demonstrar como o mundo social pode concretizar as características de uma utopia realista, a filosofia política provê um objetivo de esforço político de longo prazo e, ao trabalhar rumo a ele, dá significado ao que podemos fazer hoje. (Rawls, 2001b, p. 168)

Para Rawls, o exercício a que se propõe a filosofia política estabelece uma meta a ser alcançada: a realização própria da paz democrática da Sociedade dos Povos. É preciso acreditar que essa paz democrática, ainda que presentemente embrionária, encontra-se num processo pulsante de gestação em cada Povo e fecunda na própria capacidade de se entender, ser e sentir-se Povo razoavelmente justo dessa utopia realista.

O Direito dos Povos rawlsiano possui então um elemento fortemente normativo. Para Rawls, o direito internacional e as relações entre os povos são compreendidos a partir da sua realidade inegável mas levando em conta a questão do *dever ser*. Está presente em Rawls, assim, como característica da teoria normativa, um exercício teleológico de justiça, que o direito internacional tentará efetivar como expressão maior do bem dos povos. O fim último é a própria, como dito, realização da paz democrática entre os povos.

#### 16.4.2. A Sociedade dos Povos: um exercício de tolerância

Rawls apresenta cinco tipos de povos para se pensar a possibilidade da construção de sua Sociedade dos Povos: povos liberais razoáveis, povos decentes, Estados fora da lei, sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e absolutismos benevolentes. Rawls acredita que a Sociedade dos Povos possa ser composta por povos bem-ordenados – que são os povos liberais razoáveis (democracias constitucionais liberais) – e povos decentes.

Os povos liberais são identificados por Rawls a partir de três características. A primeira delas trata da representação de um governo constitucional razoavelmente justo que, de acordo com Rawls, é aquele governo cujo povo detém de modo eficaz o seu controle político e eleitoral, tem os seus interesses fundamentais defendidos e está amparado por uma constituição escrita ou não escrita. A segunda característica dos povos liberais trata do que Mill chamou, e Rawls aqui utiliza, de *afinidades comuns* a que estão ligados os seus cidadãos. Tais afinidades comuns vêm a configurar a própria nacionalidade do povo, quando expressa a partilha entre seus cidadãos, por exemplo, da língua, da religião, dos limites geográficos, da história nacional e da identidade de raças. A terceira característica atribuída por Rawls aos povos liberais trata do seu caráter moral. Aqui, a conduta racional dos povos através das eleições, de suas leis e de seu governo está cerceada pela razoabilidade. Assim, a política externa dos povos liberais pode ser entendida como expressão da racionalidade de seus respectivos governos sujeitos à sua razoabilidade. É o ser racional e o ser razoável, ao mesmo tempo, que permitem que os povos ofereçam termos justos de cooperação a outros povos.

Rawls caracteriza também os povos decentes. O povo decente é definido como aquele que possui uma hierarquia de consulta decente e é chamado por Rawls de *povos hierárquicos decentes*. Rawls atribui aos povos decentes dois critérios que devem ser observados para que eles façam parte da Sociedade dos Povos. O primeiro critério estabelece que os povos decentes não têm objetivos agressivos e reconhecem que para alcançar os seus interesses legítimos frente aos outros povos devem valer-se da diplomacia, do comércio e de outros meios pacíficos. Os povos decentes acreditam no comércio como meio de satisfação de necessidades e de cooperação e aceitam a situação simétrica que desfrutam quando se configura a posição original entre os povos.

O segundo critério, de acordo com Rawls, é dividido em três partes. A primeira delas afirma que os povos decentes, a partir da ideia de justiça que possuem voltada para o bem comum, garantem aos seus cidadãos a manutenção e preservação dos direitos humanos, uma vez que esta é condição essencial para

aqueles povos que estabelecem entre si um sistema de cooperação política e social. Rawls ainda afirma que os direitos humanos não são exclusivos dos povos liberais mas que os povos decentes também são capazes, em maior ou menor grau, de assegurá-los aos seus cidadãos. Rawls explicita alguns desses direitos humanos como

(...) o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança); à liberdade (à liberação de escravidão, servidão e ocupação forçada, e a uma medida de liberdade de consciência suficiente para assegurar a liberdade de religião e pensamento); à propriedade (propriedade pessoal) e à igualdade formal como expressa pelas regras da justiça natural (isto é, que casos similares devem ser tratados de maneira similar). (Rawls, 2001b, p. 85)

A segunda parte do segundo critério afirma que o sistema de Direito dos povos decentes deve estabelecer deveres e obrigações morais aos seus cidadãos para o bom funcionamento da sociedade que compõem. As pessoas nos povos decentes são consideradas como seres responsáveis e cooperativos dos seus respectivos grupos, devendo assim mostrar um comprometimento forte com as obrigações e deveres frente às outras pessoas da sociedade que partilham. Por fim, a terceira parte do segundo critério trata de haver uma crença sincera e razoável por parte dos juízes e do sistema jurídico como um todo de que as leis efetivamente são um reflexo da ideia de justiça do bem comum, no sentido de que não foram elaboradas sem a aprovação de seus cidadãos mas que traduzem, sim, o entendimento destes e de seus representantes acerca dos princípios de justiça como instrumentos para a realização do bem comum.

É importante destacar ainda um ponto mais na discussão entre os povos liberais e os povos decentes. Rawls considera que esses dois povos utilizam distintas ideias de justiça. Os povos liberais desenvolvem a ideia de justiça baseada nos mais amplos direitos individuais. Os povos decentes, por outro lado, tratam a justiça de acordo com a ideia do bem comum que reflete por sua vez uma ideia mínima de direitos. Para Rawls, um quadro de manutenção de direitos mínimos é suficiente para qualificar um povo decente a fazer parte da Sociedade dos Povos em função mesmo da tolerância de que se dispõem as sociedades liberais para com as não liberais. Rawls afirma que

(...) contanto que as instituições básicas de uma sociedade não liberal cumpram certas condições específicas de direito, política e justiça, e levem seu povo a honrar um Direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos, um povo liberal deve tolerar e aceitar essa sociedade. (Rawls, 2001b, p. 78)

Ao tratar do papel dos povos decentes na teoria rawlsiana, Cabrera afirma que, de fato, estes não devem ser entendidos como regimes ditatoriais ou des-

potismos em que os seus cidadãos não possuem voz alguma. Mas, ao contrário, os povos decentes são expressão da escolha livre de seus cidadãos por um determinado modo de vida que não o liberal. A existência dos povos decentes na Sociedade dos Povos é explicada então pela natureza, ainda que não liberal, mas aceitável de modo de vida. Assim, nas palavras de Cabrera:

*The inclusion of the consultation hierarchy allows Rawls to claim that a decent nonliberal people is not merely a despotism or dictatorship but is a people with a unique way of life worthy of respect and noninterference from other peoples. [...] (so) we must respect the modes of life freely chosen by those citizens of decent nonliberals states, even if some in the nonliberal people have provisionally surrendered some of the rights we think are their due. (Cabrera, 2001, p. 9)<sup>2</sup>*

Ainda na caracterização dos povos como as partes que realizam o contrato social no plano internacional, Rawls trata da questão da soberania. Rawls entende que os povos não dispõem da soberania tradicional como considerada para os Estados. Diferentemente destes, aos povos, à luz dos princípios de justiça elaborados no Direito dos Povos, são negados os direitos tradicionais à guerra e à autonomia interna irrestrita. Afinal, a Sociedade dos Povos é composta, como pensa Rawls, por povos liberais e povos decentes que mantêm entre si relações de paz de acordo com o pluralismo razoável no entendimento do liberalismo político. Em relação à autonomia interna dos Povos, o Direito dos Povos exige fortemente o respeito aos direitos humanos, dentro dos limites de cada povo (e entre eles) e mantém permanente vigilância sobre a sua preservação. Assim, rompe-se com a concepção tradicional de soberania pela qual o Estado detém o poder excludente coercitivo legítimo sobre seus habitantes num determinado espaço geográfico.

Para Rawls, mais perigoso ou imperfeito que considerar a possibilidade da existência de povos decentes na Sociedade dos povos é pensar a existência humana sujeita toda ela a um tipo único de pensar o ordenamento da vida. Qualquer que seja seu fundamento, mesmo ariano, religioso ou liberal, constitui-se numa expressão de totalitarismo doentio. A exposição da humanidade a um único padrão de comportamento que não permita o afloramento do pluralismo

---

2. Cabrera, Luis. *Toleration and tyranny in Rawls's "Law of Peoples"*, p 9: "A inclusão da hierarquia consultiva permite a Rawls defender que um povo não liberal decente não é meramente um despotismo ou uma ditadura mas é um povo com um tipo de vida único merecedor de respeito e de não interferência de outros povos. [...] (então) nós devemos respeitar os modos de vida livremente escolhidos pelos cidadãos de Estados não liberais decentes, mesmo que alguns povos não liberais tenham provisionalmente recuado em alguns dos direitos que nós pensamos ser dever deles garantir". (Tradução do A.)

razoável configura um despotismo desprezível ao qual a vida humana não se pode submeter.

A Sociedade dos Povos, ao possibilitar a convivência entre povos decentes e povos liberais, ainda que na forma de uma utopia realista, contribui, a partir da especulação e da conjectura, para a construção no futuro de um cenário rico em manifestações religiosas, morais e filosóficas envoltas num sistema cooperativo que tem como fim maior a concretização plena e o aperfeiçoamento contínuo da justiça política entre os povos.

É essencial à teoria rawlsiana de justiça entre os povos, como também o é para a sociedade fechada, a concepção de tolerância. Rawls entende que a tolerância dos povos liberais para com os povos não liberais, mas decentes, é expressa não somente pelo exercício de sanções políticas por vias militares, econômicas ou diplomáticas com o objetivo de fazer com que tal povo não liberal mude o seu comportamento. Porém, mais do que isso, Rawls acredita que a tolerância tem seu significado em dois fatores. O primeiro, trata da própria questão do liberalismo político concebido por Rawls, como dito acima. O segundo fator cuida do reconhecimento dessas sociedades não liberais como membros de boa reputação, sujeitos de direitos e deveres e plenamente cooperativos com os povos liberais para a formação de esquemas maiores de cooperação entre as partes na Sociedade dos Povos. Aqui, Beitz nos auxilia a compreender a postura rawlsiana quanto à questão da tolerância:

*(...) Rawls believes that some degree of cultural diversity is inevitable and that this will be reflected in a diversity of political forms, some of which may be incompatible with liberal principles but still satisfy conditions that justify their recognition as cooperating members of international society. (Beitz, 2000, p. 4)<sup>3</sup>*

Assim, a fonte dessa tolerância vem exatamente do liberalismo político que as sociedades democráticas liberais consideram como fundamental para o próprio exercício da liberdade individual. Está presente nas bases do pensamento liberal. Não podemos esquecer que Rawls relaciona a razão de ser da Sociedade dos Povos com o fim dos grandes males da humanidade – a guerra injusta e a perseguição religiosa, a opressão e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza e o genocídio e o assassinato em massa. Todos eles estão relacionados à liberdade, à existência do ser como um ser livre, cheia de possibilidades e realizações no que há de melhor no espírito liberal: a escolha de

---

3. Beitz, Charles. *Rawls's Law of Peoples*, p. 4: "Rawls acredita que algum grau de diversidade cultural é inevitável e que isso será refletido na diversidade de formas políticas, algumas das quais podem ser incompatíveis com princípios liberais mas ainda satisfazer condições que justificam em reconhecimento como membros cooperativos da sociedade internacional". (Tradução do A.)



ser o que se quer ser. Mesmo que esse ambiente liberal tenha suas regras e seus preceitos. Mesmo que o *ser* seja o *ser liberal*. Porque é o *ser liberal* que permite o *não ser liberal* através mesmo do exercício próprio e pleno da capacidade de ser as possibilidades do ser, dentro de um ordenamento político moral de justiça partilhado que respeite a manifestação das diferenças morais, filosóficas e religiosas em suas mais diversas representações. A capacidade de nós – pessoas ou povos – sermos o que desejamos ser, dentre as várias possibilidades da existência humana, individual e coletiva, é traço característico do pensamento liberal e deve sê-lo também na sua prática.

Por isso, a Sociedade dos Povos não é composta somente por sociedades liberais, porque estão em sua gênese liberal o conceito e a necessidade de tolerância entre as partes como marca própria do liberalismo político. Os povos liberais então toleram os povos decentes a partir da certeza e da constatação de que os últimos cumprirão, assim como os primeiros, as condições específicas de direito e de justiça a serem escolhidas e seguidas por eles mesmos como os parâmetros reguladores da Sociedade dos Povos razoavelmente justa. Assim, os povos (liberais e decentes) estão prontos a oferecer uns aos outros e a aceitar termos justos de cooperação que sejam aprovados por todos na certeza de que todos os honrarão. A ideia é de elaborar princípios de justiça que sejam razoáveis para povos liberais e para povos decentes. O critério de reciprocidade está marcadamente presente na Sociedade dos Povos como está na sociedade fechada. A certeza mútua do cumprimento desses termos faz, então, da Sociedade dos Povos um ambiente seguro.

A Sociedade dos Povos, calcada no mesmo ideal de pluralismo razoável, só poderia ser plural, assim como é: resultado da convivência pacífica entre diferentes visões de mundo em torno de um conjunto de princípios de justiça política.

A tolerância, para Rawls, assume o importante papel de conciliar os povos liberais e os povos decentes num mesmo ambiente no qual são partilhados princípios de justiça a partir da prática do respeito mútuo à essas representações culturais enquanto povos que são. As democracias liberais, em nome desse respeito mútuo, fruto próprio do liberalismo político e da concepção liberal de sociedade, devem permitir que povos decentes existam como povos que são, respeitando sua cultura e suas tradições, sem tentar convertê-los em democracias liberais. Rawls acredita que os povos decentes podem ao longo do tempo perceber como superior a constituição das sociedades como sociedades democráticas.

Rawls afirma o valor do liberalismo político através do exercício do pluralismo razoável que permite o convívio entre povos liberais e povos decentes:

Certamente, o mundo social dos povos liberais e decentes não é um mundo que, pelos princípios liberais, seja plenamente justo. Alguns podem sentir que permitir essa injustiça e não insistir em princípios liberais para todas as sociedades exige razões fortes. Creio que há tais razões. O mais importante é manter o respeito mútuo entre os povos. Cair no desprezo, por um lado, e na amargura e no ressentimento, por outro, só pode causar dano. Essas relações não são uma questão da estrutura básica (liberal ou decente) de cada povo visto em separado. Antes, sustentar o respeito mútuo entre os povos na Sociedade dos Povos constitui uma parte essencial da estrutura básica e do clima político dessa sociedade. (Rawls, 2001b, p. 81).

Cabrera contribui aqui para o entendimento do pensamento rawlsiano ao reforçar a postura adotada por Rawls de não interferência dos povos liberais nos povos decentes em relação às diferentes visões de mundo defendidas por eles. Cabrera acredita que a defesa de valores liberais para todos os povos pode sugerir, como uma defesa da democracia, um imperialismo ocidental que pode levantar suspeitas sobre a sua razão de ser. Assim, Cabrera entende que:

*It should be acknowledge here that discussion of any attempts by one state to encourage another to recognize a larger set of civil rights is bound to raise concern about Western imperialism or renewed adventurism in the name of democracy. [...] Any attempt by a liberal-democratic state to persuade a hierarchical state to liberalize is likely to be greeted with suspicion about motive and the means to be used.* (Cabrera, 2001, p. 6)<sup>4</sup>

Assim, para Rawls, mais valioso que defender ferozmente princípios democráticos liberais para todos os povos é preservar a pluralidade de manifestações culturais, políticas e sociais dentro dos limites do razoável que os povos liberais e os povos decentes se propõem a cumprir. O respeito ao outro, calcado na tolerância daquilo que nos é diferente, fornece a base de justificação da existência da Sociedade dos Povos como pensada por Rawls – plural e razoável.

#### 16.4.3. Os princípios de justiça entre os povos e seu exercício

O modelo de representação da posição original para a Sociedade dos Povos obedece à mesma orientação apresentada no caso interno em quase todos

4. Cabrera, Luis. Op. cit., p. 6: “Deve ser observado aqui que a discussão sobre tentativas de um Estado encorajar outro a reconhecer um conjunto mais amplo de direitos civis leva à preocupação acerca do imperialismo ocidental ou aventura renovada em nome da democracia. [...] Qualquer tentativa de um Estado liberal-democrático de persuadir um Estado hierárquico a liberalizar é visto com suspeita sobre os motivos e os meios a serem utilizados.” (Tradução do A.)

os seus aspectos. Os povos são capazes de cooperar entre si ao estabelecerem conjuntamente os princípios de justiça para a sociedade por eles formada.

Além disso, os povos estão também cobertos pelo véu de ignorância. Assim, eles não conhecem o tamanho de seu território, a população ou a força relativa uns dos outros, como também desconhecem a condição de seus recursos naturais e o nível de desenvolvimento econômico que possuem. Dessa maneira, os povos vêem a si mesmos como livres e iguais por gozarem de posição equitativa no momento de escolha dos princípios que nortearão a Sociedade dos Povos. Rawls entende que de acordo com essa situação os povos estão simetricamente dispostos em relação uns aos outros, o que garante a imparcialidade na escolha dos princípios de justiça entre eles.

Na sociedade fechada os cidadãos elaboram os princípios de justiça e oferecem uns aos outros o que consideram justos termos de cooperação razoáveis para que os outros cidadãos também aceitem. Na Sociedade dos Povos, as partes selecionam entre diferentes formulações ou interpretações dos oito princípios do Direito dos Povos. É oportuno, então, elencá-los conforme faz Rawls em *O Direito dos Povos*.

São eles:

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não intervenção.
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra.
8. Os povos têm o dever de assistir outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente." (Rawls, 2001b, p. 47-48)

Assim, Rawls percebe a Sociedade dos Povos a partir da seleção de seus princípios de justiça, como um ambiente definido pela igualdade de todos os povos enquanto povos, no qual todos estão prontos para estabelecer entre si organizações cooperativas. Esse ambiente tem por base uma condição equitativa dos povos em relação ao comércio por eles realizado e uma disposição dos povos para cumprirem dispositivos de assistência mútua dos povos bem-ordenados para com os povos onerados.

Segundo Rawls, o objetivo de longo prazo dos povos bem-ordenados é trazer para a Sociedade dos Povos essas sociedades oneradas (ou povos onerados) que carecem de tradições culturais e políticas, além de capital humano e material para se tornarem bem-ordenadas. Nesse sentido, Rawls entende que os povos bem-ordenados têm o dever de assistir os povos onerados até que estes disponham de condições suficientes para se tornarem membros da Sociedade dos Povos. O dever de assistência identificado no oitavo princípio de justiça para os povos é especificado melhor por Rawls como dispositivos para assistência mútua entre os povos em tempos de fome e seca e, na medida do possível, dispositivos para assegurar que, em todas as sociedades liberais (e decentes) razoáveis, as necessidades básicas dos povos sejam cumpridas.

### **16.5. O direito dos povos como direito internacional: da teoria à prática**

*O papel do dever de assistência é ajudar sociedades oneradas a tornarem-se membros plenos da Sociedade dos Povos e capazes de determinar o caminho do futuro por si mesmas. (Rawls, 2001b, p. 155)*

O que o dever de assistência proporciona, assim como o princípio da diferença o faz para as pessoas menos favorecidas, é a melhora na qualidade de vida dos povos onerados, possibilitando-lhes desfrutar de uma condição que lhes permita desenvolver os seus interesses, agora como povos bem-ordenados, perante outros povos de acordo com os valores de dignidade, tolerância e auto-respeito.

#### **16.5.1. Diretrizes para o dever de assistência**

Rawls identifica três diretrizes que devem ser consideradas para que se efetive o dever de assistência. A primeira diretriz é considerar que uma sociedade bem ordenada não precisa ser uma sociedade rica. Rawls afirma que

Uma sociedade com poucos recursos naturais e pouca riqueza pode ser bem ordenada se as suas tradições políticas, sua lei e sua estrutura de propriedade e classes, juntamente com as crenças morais e religiosas e a cultura subjacentes, são tais que sustentem uma sociedade liberal decente. (Rawls, 2001b, p. 139-140)

Rawls afirma ainda que o dever de assistência dos povos bem-ordenados para com os povos onerados não implica necessariamente um princípio de justiça distributiva a fim de regulamentar as eventuais desigualdades econômicas e sociais entre os povos. Rawls acredita que um princípio dessa natureza não

apresenta claramente um limite da ação da assistência a partir do qual tal dever possa ser suspenso. Além disso, entende que os níveis de riqueza e de bem-estar entre os povos possam variar, mas que não é o objetivo do dever de assistência ajustar esses níveis.

A segunda diretriz apontada por Rawls para o cumprimento do dever de assistência trata de considerar como elemento de extrema importância a cultura política de uma sociedade onerada, pois é fundamentalmente nela que Rawls acredita encontrarem as causas e as formas da riqueza de um povo. Desse modo, considera que os povos em geral, mesmo quando dotados de poucos recursos, podem, a partir dos parâmetros do racional e do razoável, se tornar bem-ordenados. Rawls destaca ainda como elementos importantes para que um povo onerado se torne um povo bem-ordenado, as virtudes políticas, o funcionamento de sua estrutura básica, a capacidade de inovação e de industrialização e o talento cooperativo dos seus cidadãos. Assim, Rawls afirma, sem negar a importância do dinheiro, que mais do que oferecer apoio financeiro aos povos onerados é importante cuidar das eventuais deficiências políticas e sociais e dos desvios de conduta dos governantes que não permitem a realização plena da justiça na sociedade. Isso porque, em função da má administração ou, por exemplo, da corrupção, os recursos financeiros e materiais podem não ser bem utilizados e a sociedade não alcançará os níveis de bem-estar desejado para um povo bem ordenado. Nas palavras de Rawls:

O que se deve perceber é que meramente dispensar fundos não será suficiente para retificar as injustiças políticas e sociais básicas (embora o dinheiro muitas vezes seja essencial). Mas uma ênfase sobre os direitos humanos pode ajudar regimes ineficazes e a conduta dos governantes que forem insensíveis ao bem-estar do seu próprio povo. (Rawls, 2001, p. 140-141)

A terceira diretriz para o cumprimento do dever de assistência está relacionada ao alvo requerido para que a assistência não seja mais necessária. De acordo com Rawls, os povos onerados devem receber a assistência até o momento em que sejam “capazes de gerir os seus próprios negócios de um modo razoável e racional.” (Rawls, 2001b, p. 142-143) Esse é o alvo da assistência – um momento de conquista, por parte dos povos onerados, de autonomia própria para o exercício de suas virtudes políticas e sociais e de suas atividades econômicas sem o auxílio dos povos bem ordenados. Rawls chama a atenção de que é preciso evitar o paternalismo, ou seja, que chegado o momento suficientemente adequado os povos onerados tenham garantidas a liberdade e a igualdade como um povo, agora, bem ordenado. Rawls considera muito importante que o espaço

público dos povos outrora onerados sejam respeitados enquanto configuração e expressão da cultura local de um povo bem ordenado. Acredita também que as manifestações culturais diversas desses povos, apesar de diferentes, são boas em si mesmas e, por isso, é valioso para os seus cidadãos estarem à elas vinculados, desenvolvendo laços cívicos de convivência e de partilha de uma cultura comum. Nas palavras de Rawls:

(...) certamente é um bem para os indivíduos e associações estarem vinculados à sua cultura particular e participarem da sua vida pública e cívica comum. Dessa maneira, pertencer a uma sociedade política particular e sentir-se à vontade no seu mundo cívico e social ganham expressão e plenitude. Isso não é pouca coisa. É um argumento a favor da preservação de espaço significativo para a ideia de autodeterminação de um povo [...] Buscamos um mundo em que desapareçam os ódios étnicos que levam a guerras nacionalistas. Um patriotismo adequado é apego ao nosso povo e ao nosso país, disposição para defender suas reivindicações legítimas e ao mesmo tempo respeitar as reivindicações de outros povos. (Rawls 2001b, p. 146-147)

Na Sociedade dos Povos, os povos também são considerados livres e iguais entre si como povos que são, como representantes de coletividades, e, portanto, como fontes legítimas de reivindicações, como as pessoas são na sociedade fechada. Os povos tomam parte no contrato social internacional da mesma maneira que as pessoas o fazem no caso interno. Todos os povos têm os mesmos direitos, inclusive o direito de ser assistido enquanto for um povo onerado a fim de que possa num futuro próximo fazer parte da Sociedade dos Povos.

Assim, da mesma maneira que as pessoas menos favorecidas são beneficiadas pelo princípio da diferença, os povos onerados são beneficiados pelo dever de assistência que os povos bem ordenados têm para com eles. O raciocínio no dois casos é o mesmo. Rawls defende uma situação inicial de igualdade – para as pessoas entre si e para os povos entre si – e provê condições que possibilitem que essa igualdade se perpetue a partir da reparação de deficiências congênitas e sociais.

A posição original é utilizada também no segundo caso (na Sociedade dos Povos) para tratar os povos como iguais, sem distinções arbitrárias que viciem a escolha dos princípios de justiça. Assim, o dever de assistência e o princípio de diferença têm o mesmo papel. Rawls imagina uma sociedade (fechada e dos Povos) como aquela em que os que dela fazem parte (indivíduos e povos, respectivamente) possam a partir de uma situação equitativa, buscar a realização dos seus planos de vida dentro dos limites do racional e do razoável. Rawls

imagina uma sociedade que evite e minimize as arbitrariedades e contingências da vida humana e social e não que as perpetue. É preciso garantir com convicção e determinação, mas sem paternalismos exagerados, que as pessoas e os povos disponham de condições suficientemente necessárias que os capacitem a realizar os seus objetivos de vida.

### 16.5.2. O debate entre cosmopolitismo e comunitarismo

O exercício do dever de assistência – voltado para sanar deficiências internas de outros povos – pode pressupor (eventualmente) a ruptura de alguns padrões tradicionais de configuração das relações internacionais, especialmente, o da soberania. Afinal, apontar um povo como onerado e dizer que ele precisa de assistência parece sugerir a violação desse padrão tão caro aos povos, a não ser que o governante em determinado caso solicite essa assistência.

O debate sobre a então validade do dever de assistência põe de um lado aqueles que acreditam ser bom e necessário intervir em assuntos internos e do outro aqueles que se opõe a tal prática interventora. O que está na base dessa dissensão é a relação entre validar atos intervencionistas em povos (supostamente) onerados em defesa de princípios de justiça gerais e o respeito a princípios de justiça criados numa particularidade historicamente determinada. A tentativa de preservar o exercício de direitos gerais – que deveriam ser protegidos por todos os povos – internamente pode ser encarado como um desrespeito a um conjunto de direitos específicos criados por uma coletividade. A linha entre garantia e desrespeito a direitos é muito tênue em função mesmo da compreensão e do acordo que podemos desenvolver sobre quais direitos devem ser preservados e que atos internos significam a violação destes. O debate entre comunitaristas e cosmopolitas tenta dar conta desse dilema.

Segundo Morrice, é possível identificar três pontos principais sobre o debate entre liberais e comunitaristas (Morrice, 2000, p. 235-238). O primeiro ponto trata do indivíduo. Os liberais, em geral, assumem que o indivíduo possui uma identidade ou valor anterior e independente da sociedade, como se o indivíduo possuísse uma essência anterior à formação da sociedade. Os comunitaristas acreditam, por outro lado, que o indivíduo é constituído pela comunidade na qual vive e que os valores que o influenciam e guiam sua vida são dados pela sociedade. O segundo ponto refere-se à comunidade. Os liberais tendem a valorizar o individualismo contra o coletivismo, auto-interesse contra bem comum e mercado livre contra regulação estatal. Os comunitaristas argumentam que esse individualismo e auto-interesse são destrutivos da vida social, da comunidade, da coesão social e da solidariedade. Além disso, consideram que há um bem

comum e um interesse da comunidade que são maiores que o bem ou interesse individual.

O terceiro ponto cuida da justificação dos princípios políticos. Os liberais buscam uma base neutra para princípios de justiça política que sejam universais. Para os comunitaristas o papel da filosofia política não é o de estabelecer a existência neutra de princípios universais, mas explicitar os valores e significados partilhados da comunidade. A justificação de princípios políticos não se pode dar, de acordo com a posição comunitarista, pela neutralidade da comunidade política, mas sim no reconhecimento de que existem visões de mundo diversas. Assim, de um modo geral, o liberalismo procura defender a dignidade e a integridade do indivíduo e procura também promover a base imparcial ou objetiva para a formulação e a aplicação universal dos princípios de justiça. O comunitarismo, por outro lado, afirma que os indivíduos não podem viver e que não vivem efetivamente suas vidas inteiras fora de suas comunidades e destacam as consequências anti-sociais do individualismo liberal. Além disso, o comunitarismo, a partir da noção de relativismo moral, também questiona a posição liberal de neutralidade estatal para a formulação e justificação dos princípios de justiça.

Quando esse debate é colocado no campo das relações internacionais podemos considerar novamente os três pontos destacados acima. Assim, os cosmopolitas consideram o indivíduo como humano e não somente como cidadão, e a comunidade global como de todos os humanos e não composta somente de várias comunidades políticas particulares – neste caso, os Estados nacionais privilegiadamente – pois o que está em jogo é a validade de princípios universais, que não sejam restritos a este ou àquele cidadão ou a esta ou àquela comunidade política, mas que sejam aplicados a toda a espécie humana. Os cosmopolitas acreditam que antes de fazerem parte de uma comunidade política específica os indivíduos possuem características comuns que os identificam como seres humanos. E assim sendo, a caracterização dos indivíduos como seres humanos é mais importante que sua constituição como cidadãos. Para os cosmopolitas, a noção de comunidade ameaça liberdades e direitos individuais, além de sugerir que a divisão do mundo entre “nós” e “eles” negligencia a importância da validade e da aplicação de princípios de justiça universais. A tendência (e talvez a falha) do cosmopolitismo é defender o liberalismo como ponto de vista válido universalmente, o que sugere invalidar todos os outros pontos de vista que possam existir dentro dos limites do razoável.

Diferentemente dos cosmopolitas, os comunitaristas rejeitam a caracterização dos indivíduos como seres humanos existentes *a priori* de suas respectivas comunidades políticas por acreditarem constituir isso risco de um imperialismo



cultural que crie preceitos e valores universais para todos os indivíduos independentemente de suas crenças e culturas particulares. Por isso, os comunitaristas defendem a ideia de relativismo moral. É essa ideia que garante a preservação das comunidades políticas enquanto tais, ou seja, enquanto *locus* privilegiador de culturas distintas.

O comunitarismo defende conceitos e valores como existências sociais e culturais distintas e que somente é possível pensar a justiça dentro de um contexto histórico-social particular. A diversidade cultural é a defesa contra a opressão resultante da homogeneização liberal do cosmopolitismo. Já não se elaboram uma idealização e uma abstração do agente humano, ao contrário, trata-se do *outro concreto*, no sentido em que o *outro* é resultado de história, práticas, costumes e padrões diferentes do *eu*. E isso exige que, mais que uma universalização de direitos e deveres, haja respeito à preservação do particular, do local, do exclusivo, do diferente. Para o comunitarismo, a imposição de padrões universais constitui uma injustiça e uma violação à integridade dos grupos diversos.

Nesse debate, o liberalismo político rawlsiano acredita que é possível a convivência de povos que defendem doutrinas abrangentes diferentes e que a tolerância, válida entre pessoas na sociedade fechada, é característica do liberalismo político também entre os povos. A maneira mais adequada de simplesmente não homogeneizar globalmente as pessoas e pretender que elas defendam um ponto de vista universal, calcado na democracia liberal, é considerar os povos como sujeitos do Direito Internacional com as suas diferentes e razoáveis visões de mundo num exercício que a tolerância permite realizar.

### 16.5.3. O direito dos povos: da teoria à prática

A partir de agora, utilizar-nos-emos mais repetidamente das palavras de Rawls para tratar sumariamente de uma questão polêmica que é desenvolvida desde os escritos kantianos e que permanece nos dias de hoje: o intervencionismo.

Rawls parece assumir uma postura paradoxal. Ao mesmo tempo que defende o modelo democrático-liberal como referência maior de organização sociopolítica – com toda a defesa de direitos humanos mais amplos possíveis que isso sugere – compreende que a realidade das relações internacionais não pode abarcar somente essa experiência liberal mas que encerra também outras que devem – apesar de não liberais – ser respeitadas. Mas ao que se deve esse respeito às outras sociedades que não as liberais? Rawls afirma que a garantia do exercício de alguns direitos humanos pode ser motivo suficiente para que as sociedades liberais respeitem as não liberais e que assim essas sociedades podem

ser entendidas como *bem-ordenadas* e compondo a Sociedade dos Povos. Bem, ao tratar da realização da paz democrática, Rawls afirma que ela está sujeita a cinco condições que devem ser cumpridas pelos povos. São elas:

1. certa igualdade imparcial de oportunidade, especialmente na educação, a fim de que todas as partes de sua sociedade possam participar dos debates da razão pública e possam também contribuir para as políticas sociais e econômicas;
2. uma distribuição decente de renda e riqueza para que sejam garantidos a todos os cidadãos os meios necessários para que façam uso inteligente e eficaz das suas liberdades básicas;
3. ter a sociedade como empregador em última instância por meio do governo, pois assim há um quadro de percepção de segurança e de oportunidade de trabalhos e cargos significativos que mantém a sensação de auto-respeito entre cidadãos;
4. assistência médica básica assegurada para todos os cidadãos;
5. financiamento público das eleições e disponibilização da informação pública sobre questões políticas. (Rawls, 2001b, p. 64-65)

De acordo com Rawls, à medida que cada povo liberal satisfaz essas condições fica menos inclinado a guerrear com Estados fora da lei não liberais. Assim, as possibilidades de guerra restringem-se a casos de legítima defesa ou proteção dos direitos humanos.

Mas não podemos nos esquecer do rol apresentado em *Uma Teoria da Justiça* acerca dos direitos humanos que os homens numa sociedade liberal defenderiam a partir da noção de *bens sociais primários*. Estes bens são definidos por Rawls como “coisas que se supõe que um homem racional deseja, não importa mais o que ele deseje” (Rawls, 2000, p. 27). Rawls considera que as pessoas preferam ter uma quantidade maior a uma menor desses bens, independentemente dos seus planos de vida. Por isso mesmo são chamados bens sociais *primários*. Segundo Rawls, é a partir da posse desses bens que as pessoas acreditam poder alcançar seus planos de vida com maior sucesso. Rawls caracteriza esses bens amplamente como “direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza” (Rawls, 2000, p. 98). Além disso, procura defini-los mais especificamente em cinco grupos:

- a) direitos e liberdades básicos, que são, igualmente, dados por uma lista;
- b) liberdade de circulação e livre escolha da ocupação face a um quadro de oportunidades plurais;

- c) poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e económicas da estrutura básica;
- d) rendimento e riqueza; e, por fim,
- e) as bases sociais do respeito próprio ou auto-respeito. (Rawls, 2001a, p. 181-182)

Os direitos e liberdades básicos a que se refere Rawls no item *a* da lista acima são apresentados posteriormente do seguinte modo: (...) liberdade de pensamento e liberdade de consciência, as liberdades políticas e a liberdade de associação, bem como as liberdades especificadas pela liberdade e integridade da pessoa; e, finalmente, os direitos e liberdades cobertos pelo princípio do domínio da lei (Rawls, 2001a, p. 278).

Os direitos logo acima elencados parecem compor os itens 1 e 2 daqueles que os povos liberais devem cumprir a fim de alcançarem a paz democrática. Aqui, devemos entender que a paz democrática não implica que todos os povos sejam democráticos (já vimos como isso é trabalhado por Rawls). O sinónimo de democracia entre os povos se dá pela compreensão da existência do *outro* que me é diferente e do convívio tolerante que os diferentes estabelecem entre si. Em relação aos povos não liberais mas decentes, Rawls afirma que eles devem

(...) honrar as leis da paz; seu sistema de Direito deve ser tal que respeite os direitos humanos e imponha deveres e obrigações a todas as pessoas no seu território. Seu sistema de Direito deve seguir uma ideia de justiça do bem comum, que leve em conta o que vê como interesses fundamentais de todos na sociedade. E, finalmente, deve haver uma crença sincera e não irrazoável, da parte de juizes e outros funcionários, de que a lei é realmente guiada por uma ideia de justiça do bem comum. (Rawls, 2001b, p. 88)

Se Rawls considera que a Sociedade dos Povos é composta por povos liberais e não liberais mas decentes, a razão de ser do Direito dos Povos, além de preservar estes povos como são, parece então estar relacionada aos chamados por Rawls de povos *onerados*, *Estados fora da lei* e *absolutismos benevolentes*. Esses são os povos, respectivamente, que não são expansionistas mas “carecem de tradições políticas e culturais, de capital humano e conhecimento técnico e, muitas vezes, dos recursos materiais e tecnológicos necessários para que sejam bem ordenados” (Rawls, 2001b, p. 139); são expansionistas na perspectiva clássica do Estado como ator egoísta-racional; e “honram a maior parte dos direitos humanos (mas) negam aos seus membros um papel significativo nas decisões políticas.” (Rawls, 2001b, p. 83)

Esses devem ser os povos causadores dos grandes males da humanidade como afirma Rawls: “a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, para não mencionar o genocídio e o assassinato em massa.” (Rawls, 2001b, p. 7) Vamos lembrar o 8º princípio de justiça entre os povos pensado por Rawls – o dever de assistência: “(o)s povos têm o dever de assistir outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente” (Rawls, 2001b, p. 48). Aqui, a questão sobre o intervencionismo ganha cor. Rawls afirma ainda que

O objetivo a longo prazo das sociedades (relativamente) bem-ordenadas deve ser o de trazer as sociedades oneradas, tal como os Estados fora da lei, para a sociedade dos povos bem ordenados. Os povos bem ordenados têm um dever de assistir as sociedades oneradas. (Rawls, 2001b, p. 139)

Rawls ainda trata da relação do 8º princípio (dever de assistência) com o 1º (liberdade e independência) e o 4º (não intervenção), de modo a privilegiar o dever de assistência:

Um princípio como o quarto – o da não intervenção – obviamente terá de ser qualificado no caso geral de Estados fora da lei e de violações graves dos direitos humanos. Embora adequado a uma sociedade de povos bem-ordenados, fracassa no caso de uma sociedade de povos desordenados, na qual as guerras e violações sérias dos direitos humanos são endêmicas. (Rawls, 2001b, p. 48)

E continua:

O direito à independência e, igualmente, o direito à autodeterminação são válidos apenas dentro de certos limites (...) Assim, nenhum povo tem o direito de autodeterminação ou um direito de secessão à custa de subjugar outro povo. Tampouco pode um povo protestar contra a sua condenação pela sociedade mundial quando as suas instituições internas violam os direitos humanos ou limitam os direitos das minorias de viver entre ele. O direito de um povo à independência e à autodeterminação não é escudo contra a condenação ou mesmo contra a intervenção coercitiva de outros povos em casos graves. (Rawls, 2001b, p. 48-49)

Visualizamos essa discussão muito claramente hoje. A questão acerca da intervenção ou da não intervenção chega mesmo a causar debates calorosos e posições antagônicas fervorosas. A polêmica levantada sobre o intervencionismo faz referência às razões, aos meios e aos fins da intervenção. Ater-nos-emos brevemente aos fins. A crítica feita é a de que há uma tentativa de ocidentaliza-

ção do mundo e de democratização das outras sociedades. Essa crítica parece fazer sentido quando levamos em conta os desígnios cosmopolitas de libertação e liberalização das sociedades no mundo como apresentados anteriormente. A paz democrática, para os cosmopolitas, inspira de fato a necessidade de que a democracia seja o modelo político a ser adotado para que ela efetivamente seja perpétua. Tudo isso em função da abstração pela qual o homem é considerado. Não existem homens concretos – no plural – para o cosmopolitismo, mas apenas o homem, como única representação da espécie humana. Os comunitaristas caminham em direção contrária. Para eles, o homem é uma experiência concreta, factual e histórica. Abstrair a existência humana para tentar pensar numa essência humana constitui um erro e um perigo de universalização incompatível com as diferentes representações sociais do humano, ou dos homens.

Em Rawls há outra percepção. Nem cosmopolista, nem comunitarista. Talvez um pouco dos dois. E talvez aí esteja a grande riqueza da contribuição de Rawls para a compreensão de um direito internacional. O liberalismo político rawlsiano se opõe à ocidentalização e à democratização do mundo para garantir a paz entre os povos. Ao contrário, está no espírito liberal aceitar diferenças – culturais, religiosas, filosóficas, morais etc. – que são resultado de um processo histórico particular de construção social. Essas diferenças devem ser respeitadas. Claro que há condicionantes. Para Rawls, o respeito às diferenças *entre* os povos está ligado ao respeito aos direitos humanos mínimos *dentro* dos povos. É preciso garantir um nível de liberdade e de representação política que permita aos indivíduos que compõem os povos um patamar mínimo de seu exercício em povos liberais e não liberais mas decentes (povos hierárquicos).

Por isso, o Direito dos Povos não é etnocêntrico ou ocidental; especialmente porque o critério de reciprocidade entre os povos é satisfeito: povos liberais e não liberais são capazes de cumprir internamente e uns em relação aos outros critérios de conduta que os princípios de justiça entre eles estabelecem. Assim, é mantido o respeito mútuo entre os povos e não se configuram o desprezo, a amargura e o ressentimento entre eles, nem a dominação, porque, enquanto povos, são iguais. É assim realizado o Direito dos Povos – ou pelo menos esse é o exercício que devemos tentar fazer – o respeito às diferenças e o contrato às necessidades e padrões mínimos de conduta individual e coletiva.

## 16.6. Conclusão

O caminho que percorremos até aqui foi o de apresentar os principais aspectos da formulação do pensamento de John Rawls sobre a justiça entre os homens e entre os povos. Foi-nos possível observar algumas semelhanças no

contratualismo rawlsiano nessas duas esferas da ação humana. Talvez a mais significativa delas seja a defesa do liberalismo político. Para Rawls, um liberal, não há valor maior a ser defendido que a liberdade humana e é essa liberdade que permite que homens e povos escolham num determinado momento da história quais serão os critérios de justiça que nortearão as suas vidas.

A defesa do liberalismo político é de fundamental importância para que sejam escolhidos princípios de justiça que possibilitem a realização (razoável) dos planos de vidas que os homens desejam para si enquanto indivíduos e enquanto componentes de uma coletividade. É a liberdade que garante a possibilidade dessa realização.

Na dificuldade ou na dúvida de que essa realização possa ser alcançada o Estado tem de proteger os menos afortunados natural e socialmente, preservando-os da má sorte na distribuição de renda e riqueza e de participação político-social. O princípio da diferença tenta dar conta disso ao propor algum sistema de compensação ou proteção social aos menos favorecidos. Da mesma forma, o dever de assistência nas relações internacionais tenta prover aos povos onerados a possibilidade de, a partir do respeito aos direitos humanos, oferecer uma vida em que a liberdade e a participação dos indivíduos sejam minimamente garantidas.

Fica muito claro então o papel intervencionista da justiça e do direito rawlsianos: tendo por base o liberalismo político para evitar que visões de mundo diferentes sejam castradas e para que não corramos o perigo de fazer da intervenção um exercício etnocêntrico ou ocidental, a garantia de bem-estar e da possibilidade de realização dos planos de vida a partir de um mínimo comum partilhado entre os homens e entre os povos.

## **16.7. Perguntas para reflexão**

- 1. Qual é a proposta da justiça rawlsiana?**
- 2. Qual a importância do “véu de ignorância” na teoria de Rawls?**
- 3. Qual a relação entre doutrinas abrangentes e consenso de sobreposição e qual sua importância no pensamento rawlsiano de justiça?**
- 4. Quais as principais considerações do comunitarismo?**
- 5. Quais as principais considerações do cosmopolitismo?**
- 6. De que maneira o liberalismo político de Rawls se insere neste debate comunitarismo x cosmopolitismo?**

7. Qual é a proposta do Direito dos Povos?
8. O que faz com que os povos não liberais mas decentes possam compor a Sociedade dos Povos?
9. De que modo podemos relacionar o princípio da diferença com o dever de assistência?
10. Como relacionamos o Direito dos Povos com o intervencionismo?

## Bibliografia

- BEITZ, Charles. *International Ethics*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Political Theory and International Relation*. Princeton (Nova Jersey): Princeton University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "International Liberalism and Distributive Justice". *World Politics*, v. 51, n. 2, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Social and cosmopolitan liberalism". *International Affairs*, 75, 3, 1999.
- \_\_\_\_\_. Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, 110, 4, 2000.
- BROWN, Chris. "John Rawls, "The Law of Peoples", and International Political Theory". *Ethics and International Affairs*. v. 14, 2000.
- \_\_\_\_\_. "The construction of a "realistic utopia": John Rawls and international political theory". *Review of International Studies*, 28, 2002.
- CABRERA, Luis. Toleration and tyranny in Rawls's Law of Peoples. *Polity*, winter, 2001.
- CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva. Elementos da filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.
- KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls Uma Teoria da Justiça e os seus Críticos*. Trad. Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995.
- MOELLENDORF, Darrel. *Cosmopolitan justice*. Colorado: Westview Press, 2002.
- MORRICE, David. "The liberal-communitarian debate in contemporary political philosophy and its significance for international relations." *Review of International Studies*. v. 26, 2000.
- MULHALLS, S.; SWIFT, A. *El individuo frente la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madri: Temas de Hoy, 1996.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta, Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- \_\_\_\_\_. *Justicia como equidad Materiales para una teoria de la justicia*. 2. ed. Trad. Miguel Angel Rodilla. Madri: TECNOS S.A., 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Trad. João Sedas Nunes. Lisboa: Presença, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.
- VITA, Alvaro de. "Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva". *DADOS*, v. 14, n. 39, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Justiça Distributiva: A Crítica de Sen a Rawls." *DADOS*, v. 42, n.º 1999.
- \_\_\_\_\_. *Justiça Liberal: Argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: UNESP, 2000.



# Capítulo

# 17

## **Estado mínimo contra a fase histórica camaleônica do Estado capitalista: um estudo da teoria neoliberal de Robert Nozick**

---

*Wallace dos Santos de Moraes\**

### **17.1. Vida e obra**

Robert Nozick nasceu em Nova York, em 1938, no seio de uma família de russos emigrados, e faleceu em janeiro de 2002, em Harvard. Graduiu-se em Filosofia na Universidade de Columbia, onde participou como ativo militante de um pequeno partido político socialista. Na sua pós-graduação, em Princeton, teve contato com as ideias neoliberais, inflectindo sua posição política: de mi-

---

\* Professor adjunto da Universidade Federal Fluminense. Pesquisador senior do NEIC/IUPERJ e do INCT/PPED. Doutor e mestre em Ciência Política (IUPERJ). Bacharel e licenciado em História (UFRJ). Pós-graduado em História contemporânea (UFF).

Contato: [moraesws@yahoo.com.br](mailto:moraesws@yahoo.com.br).

litante socialista passou a defensor ardoroso do neoliberalismo. Sem embargo, foi em Harvard, como professor, que se tornou um ícone deste pensamento no mundo político, com a obra *Anarquia, Estado e Utopia* (1974) – objeto de pesquisa neste ensaio. Nozick foi autor de, dentre outras obras, *Philosophical explanations* (*Explicações filosóficas*, 1982) e *Socratic puzzles* (*Quebra-cabeças socráticos*, 1997), mas nenhuma teve o impacto e a importância política daquela, de modo que procuraremos descrever, aqui, as principais teses, hipóteses e metodologias desenvolvidas ao longo daquele livro.

Antes é mister frisar que, normalmente, os intelectuais inserem-se em uma determinada escola de pensamento, quando não inauguram uma. Nozick segue a matriz da escola conhecida como neoliberal, mais precisamente da libertariana, uma de suas correntes centrais.<sup>1</sup> Cabe destacar que o autor pertence a uma tradição inaugurada por John Locke, na segunda metade do século XVII, na Inglaterra, defensora das formas mais variadas do capitalismo, da qual fizeram parte vários intelectuais, como Adam Smith, John Stuart Mill, David Ricardo, Paul A. Samuelson, Milton Friedman, Friedrich Hayek (pensadores dos séculos XVIII, XIX e XX). Todavia, trata-se de um intelectual que não se limita a reproduzir o que outros disseram. Com independência, insere-se no campo como um publicista importante da corrente que defende, pois se caracterizou por criar ideias originais que subsidiaram o fortalecimento da escola citada.

O livro em tela foi publicado em 1974, no início da crise do chamado Estado de Bem-Estar no Primeiro Mundo. Entender o momento histórico de sua publicação é de fundamental importância, pois podemos perceber se a obra segue uma tendência ou se cria um novo patamar de discussão. Decerto, o legado de Nozick é importante para ratificar uma tendência que começara em meados da década de 1940, com os escritos de Hayek;<sup>2</sup> ao mesmo tempo, sua publicação – crítica ao Estado intervencionista – valoriza-se, sobremaneira, tendo em vista o início da crise do capitalismo e desse modelo de Estado (início da década de 1970).

Mas qual a principal tese do autor? Trata-se da defesa incondicional de que:

---

1. O libertarianismo, formado por um conjunto pequeno de doutrinadores, mas com um poder de *lobby* considerável e ideias variadas, caracteriza-se por defender a primazia do livre mercado como uma instância justa, “de um individualismo ególatra, um exorbitante enaltecimento da propriedade privada ilimitada e um repúdio a toda forma de coletivismo” (Morresi, p. 2002). Podemos classificar o libertarianismo, portanto, como uma corrente central do neoliberalismo.

2. F. Hayek foi o principal teórico crítico do *Welfare State*, criador e divulgador do chamado neoliberalismo. A primeira obra nesse sentido foi escrita em 1944: *O caminho da servidão*. Trata-se de crítica contundente aos regimes do Leste Europeu à época e à nova face do Estado capitalista, de orientação socialdemocrata.

Um Estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante justifica-se; que o Estado mais amplo violará os direitos das pessoas de não serem forçadas a fazer certas coisas, e que não se justifica; e que o Estado mínimo é tanto inspirador quanto certo. Duas implicações dignas de nota são que o Estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem a outros e que não pode proibir atividades a pessoas que desejam realizá-las para seu próprio bem ou proteção. (Nozick, 1991 [1974], p. 9).

Pois bem, se a principal proposta do autor é a defesa do Estado mínimo, então, para não ficarmos reféns dos seus argumentos, é preciso historiar alguns modelos de organização estatal, estudar seus meandros, a fim de poder identificar claramente contra o que escreve Nozick. Depois discutiremos os principais postulados do autor, que virão acompanhados de suas metodologias, hipóteses e teses.

## 17.2. Contextualização da obra

Os escritos de Nozick atentam diretamente contra dois modelos de Estado, o Estado de orientação socialdemocrata e o de tipo socialista. A argumentação para tal ampara-se na defesa exacerbada do individualismo: que, para efeito deste aspecto, significa que os homens não devem ser obrigados a preocupar-se com os outros; e da liberdade de não ter de cooperar com o bem-estar de outrem, por meio do pagamento de impostos ou com quaisquer outros esforços. No fundo, são pressupostos diferentes que chegam aos mesmos objetivos: o Estado mínimo, sem intervenção no mercado e sem garantir *a priori* direitos ou quaisquer *benesses* para todos na sociedade, em particular aos despossuídos dos meios de produção.

Para melhor entender os escritos libertarianos de Nozick, faremos um breve histórico privilegiando as principais diferentes funções do Estado feudal (absolutista) e do Estado capitalista (de orientação liberal, socialdemocrata e neoliberal), vividas por boa parte da humanidade ao longo dos últimos séculos. Adverte-se que o conceito de tipo de Estado, aqui utilizado, se filia a uma concepção mais geral de relação entre estrutura econômica (relações de produção mais forças produtivas) e estrutura jurídico-política (Estado). Isto é, cada tipo de Estado (capitalista, feudal, escravista) é resultado, portanto, de uma estrutura jurídico-política histórica particular, cuja função é reproduzir, de um modo também particular, determinadas relações de produção.

Cumpra ainda afirmar que o Estado capitalista se diferencia dos demais por apresentar-se como defensor do interesse geral da sociedade em função da aparente universalidade de suas instituições. Os Estados pré-capitalistas, como o absolutista, afirmam abertamente o caráter particularista de suas instituições, isto é, no caso em questão o papel desse Estado era garantir os interesses dos grandes proprietários de terras. Esse modelo de Estado vigorou nos princípios da Época Moderna, em boa parte da Europa Ocidental. Como regra, o Estado absolutista só admite que as classes dominantes ocupem as funções de comando do Estado.<sup>3</sup>

Um dos aspectos mais importantes deste Estado é sua política econômica, o mercantilismo. Privilegiando apenas o aspecto do desenvolvimento comercial, percebe-se que o comércio tinha barreiras jurídicas e ideológicas, como existência de alfândegas dentro das próprias fronteiras dos países, lei que condenava a usura e estigmatização das atividades mercantis. Esses aspectos impediam o pleno desenvolvimento das relações comerciais e o rápido enriquecimento dos proprietários.

É contra esse Estado que os portadores de princípios liberais se levantaram vitoriosamente. Por consequência, o Estado de tipo capitalista, formado após as revoluções burguesas dos séculos XVII, XVIII e XIX, caracteriza-se pela defesa do livre-comércio, da universalidade de suas instituições, franqueadas a todos os cidadãos, e como suposto representante do interesse geral. O grande diferencial deste modelo de Estado para os de tipo pré-capitalistas é a igualdade jurídica entre os cidadãos – todos são iguais perante a lei – mesmo em meio a grandes desigualdades econômicas e sociais; isto é, juridicamente, os desiguais econômica e socialmente são considerados como se fossem iguais.

Como consequência do anteriormente exposto e para o melhor entendimento das teses de Nozick, a existência do Estado capitalista foi dividida em três fases: liberal, socialdemocrata e neoliberal.<sup>4</sup> Começamos com a descrição da ideologia política a qual Nozick se filia, o liberalismo. No interior dessa discussão, virão as características do Estado capitalista na sua fase liberal.

O liberalismo normalmente é dividido em três classificações gerais: econômica, política e cultural. Aqui incluo uma espécie de irmão siamês do liberalismo, que é o positivismo jurídico.<sup>5</sup> Vejamos.

---

3. Na sociedade feudal dividida em ordens (homens livres e servos) e estamentos (nobreza, clero e plebe), não existia a figura do indivíduo-cidadão.

4. Cumpra destacar que o modelo de Estado nos diversos países nunca será idêntico a outro, portanto procurarei aqui destacar as características gerais do capitalismo e de seus respectivos Estados ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, até porque no escopo deste trabalho seria impossível analisar caso a caso.

5. O liberalismo configura junto com o positivismo, e em certa medida com o nacionalismo, institutos centrais que sustentam as sociedades capitalistas desde o século XIX.

O liberalismo econômico constitui-se no núcleo duro deste pensamento, que, segundo grande parte da literatura especializada, tem suas raízes nos escritos do escocês Adam Smith, no século XVIII,<sup>6</sup> não obstante os escritos de John Locke no século XVII já tivessem a defesa de uma nova caracterização da principal instituição sustentadora desta ideologia, a saber, a apologia da inviolabilidade da propriedade privada como prioridade máxima de todo governo. Em outros termos, esse autor defendera que nenhum governo poderia atentar contra os direitos de propriedade privada, por ser um direito natural que, inclusive, tem primazia sobre a liberdade e a vida (Moraes, p. 2003). A doutrina liberal dos séculos XVII e XVIII surgiu desafiando as restrições feudais à propriedade privada, ao comércio, à produção e à livre-troca de trabalho por salários. Nesse sentido, a classe social beneficiária deste pensamento é a burguesia, dona dos meios de produção (fábricas e indústrias), bancos e grandes extensões de terras, normalmente voltada para o comércio de mercadorias na busca incessante por lucros.

Por outro lado, os não proprietários, ao serem expulsos dos campos comuns e dos domínios feudais, passaram a ser donos de uma única coisa, sua força de trabalho, restando-lhes vendê-la a um proprietário, sob pena de perecerem. Nesse sentido, sua liberdade, que era bastante restrita no feudalismo – pois o servo, por exemplo, tinha restrições para locomover-se de um lugar a outro –, no capitalismo este trabalhador muda de situação jurídica e passa a ser “livre como os pássaros” para vender sua força de trabalho; todavia, indubitavelmente, não conseguirá locomover-se sem dinheiro. Assim, sua liberdade continua restrita sob outros termos, na medida em que não pode viver autonomamente, sem que seja produzindo riquezas, ou subordinando-se, ao vender sua força de trabalho, para um proprietário, em troca de um salário que lhe permita viver.<sup>7</sup>

O liberalismo político teve suas raízes na luta contra o poder absoluto da monarquia na Inglaterra no século XVII. Sua luta foi por distribuir o poder entre os grandes proprietários de terra, únicos que podiam ocupar as cadeiras do Parlamento inglês. Cabe lembrar que, no século XIX, liberalismo e democracia estavam em campos opostos. Os liberais eram contra a participação popular nas decisões políticas, negando aos não proprietários, por exemplo, o voto,

---

6. Mais precisamente em 1776, com a publicação de *A riqueza das nações*.

7. A melhor descrição deste processo é feita por K. Marx, 1983 [1867], pois rica em detalhes. Ver também Polanyi (2000) e Moraes (2007).

bem como a própria ocupação de cargos-chaves do Estado.<sup>8</sup> Sua argumentação pautava-se no medo de uma ditadura da maioria, que poderia, por conseguinte, afetar os lucros e o desenvolvimento do capitalismo.

No aspecto cultural, o liberalismo tem seus princípios relacionados com a liberdade de opção sexual e de usos e costumes, opondo-se fortemente ao conservadorismo.

No plano jurídico, o liberalismo caminhou *pari passu* com o positivismo. Como a ideologia liberal atua como sustentadora do capitalismo, o respeito às leis é de fundamental importância. Aliás, os elaboradores e beneficiários das leis, mormente detentores do poder, sempre defenderão que todos devem respeitá-las por questões óbvias. Isto independente do modelo de Estado e de economia vigentes. Por consequência, as leis, para o positivismo jurídico, devem ser respeitadas, visando, ou não, justiça social. Este é o seu princípio primeiro, separar lei de justiça. Como as leis eram criadas pelos grandes proprietários, ou pelos seus representantes, nas Assembleias Legislativas, seus objetivos estavam sempre atrelados à defesa do desenvolvimento capitalista livre de limites. Dessa maneira, as leis não serviam como entrave ao desenvolvimento econômico; ao contrário, ajudavam-no, por exemplo, ao proibir reivindicações dos trabalhadores, bem como o direito de greve, por melhores condições de vida.

Destarte, o liberalismo, como ideologia sustentadora e impulsionadora do capitalismo, defende e é bastante eficaz ao impor ao mundo uma nova característica ao Estado, uma nova organização do Direito, uma nova divisão social do trabalho e novas relações de produção, ao solapar as restrições feudais sobre a circulação de mercadorias, trabalho e capital, desempenhando, assim, um papel revolucionário, porque contra o sistema estabelecido. Ao mesmo tempo, o liberalismo estimulou o crescimento das cidades e dos complexos urbanos industriais. Enfim, ele impõe ao mundo uma mudança que busca apresentar-se como irreversível e nesse sentido tem-se mostrado bastante eficaz.

O Estado capitalista de orientação liberal, portanto, historicamente situado no século XIX como forma hegemônica de organização política da sociedade, tem seus princípios relacionados, no plano da natureza humana, com o individualismo, a liberdade no (e para o) mercado e a desigualdade entre os homens como um valor positivo. A justificativa para a defesa desses princípios é que levam em conjunto ao progresso e ao pleno desenvolvimento.

Assim, o papel do Estado, para a teoria mencionada, é precipuamente o de garantir a propriedade privada dos meios de produção, a divisão social do trabalho e a ausência ou minimização do controle estatal sobre o mercado, baseado

---

8. Para o aprofundamento desta questão ver Miguel (2002).

na argumentação de que só assim é possível alcançar o auge do desenvolvimento, o qual, por conseguinte, conduziria ao bem-estar da sociedade.

Entretanto, esse modelo de Estado não provê direitos aos trabalhadores. Sua justificativa apresenta-se como defendente do ótimo desenvolvimento econômico que direitos aos trabalhadores obstaculizariam. Dito isto, pode-se entender porque no século XIX não existiam direitos aos que viviam do trabalho. Com efeito, o Estado posta-se de maneira muito clara na defesa dos interesses das classes proprietárias, dominantes.

Não obstante, o Estado capitalista não é imune às pressões. Embora seu papel seja o de garantir a reprodução do capital, por vezes, em função das lutas populares, ele pode assumir um papel reformista com relação à garantia da exploração de uma classe sobre outra. Portanto, esse Estado cede às pressões.

### 17.3. Uma nova fase do estado capitalista: o modelo camaleão

Pedagogicamente, podemos dizer que o Estado capitalista assume três feições diferentes ao longo da história, as quais estão diretamente relacionadas com a luta de classes. Isto é, como se trata de um Estado cedente, à medida que os trabalhadores organizadamente passam a contestar o capitalismo e concomitantemente reivindicam direitos imediatos, o Estado capitaneado pelas classes dominantes – por vezes, em conflito – entende que é melhor conceder direitos. Além de criar direitos para os que vivem do trabalho, também é posta em prática uma política de inclusão de camadas subordinadas da população na institucionalidade por meio da participação eleitoral: o voto passa a ser universal e são retiradas algumas barreiras para a chegada ao poder por meio deste. Todavia, paralelamente, o Estado mantém a coerção sobre os segmentos sociais que não se subordinam ao poder do Estado capitalista. Estas políticas podem ser reduzidas em duas palavras: coerção e convencimento.<sup>9</sup>

No decorrer das primeiras décadas do século XX, vários acontecimentos fazem mudar o papel do Estado capitalista: duas grandes guerras mundiais, exacerbado crescimento e um certo grau de politização da classe operária, Revolução Russa de 1917 e, em derradeiro, a crise de superprodução de 1929. Esses fatos seguem concomitantes com as grandes reivindicações dos trabalhadores organizados. Daí emerge a característica “camaleônica” do Estado capitalista que, diferentemente de outros modelos de Estado, se metamorfoseia com vistas a manter o poder capitaneado pelos interesses das classes dirigentes.<sup>10</sup> A mudan-

9. Conceitos caros a Gramsci.

10. O próprio crescimento do fascismo é uma forma de expressão do estado camaleão. O Estado muda de face, mas continua a garantir os interesses do capital como um todo.

ça de cor do camaleão, diante dos seus possíveis inimigos, para manter-se vivo exemplifica bem o ocorrido com o Estado capitalista, sobretudo na passagem do modelo liberal para o socialdemocrata. Este modelo mostrou-se hegemônico enquanto a luta e organização do movimento estiveram fortalecidas: mais ou menos, dependendo da correlação de forças em cada país, entre as décadas de 1920/1930/1940 até as décadas de 1980/1990/2000, consubstanciando-se em adoção de políticas socialdemocratas.

Aqui, antes de avançarmos, cumpre advertir o leitor a respeito da forma como a literatura trata o assunto. Normalmente, nem se faz alusão ao Estado capitalista, como outras dicotomias ou outros parâmetros, ignorando, assim, sua relação jurídico-política. Com efeito, o período de criação de direitos e de inclusão dos trabalhadores na institucionalidade democrática é tratado como uma *benesse* estatal ou como se fosse papel do Estado fazê-lo, ignorando por completo a história dessa instituição. Assim, utilizando termos próprios, parte da literatura saudosa desse período do Estado capitalista denomina-o como Estado de Bem-estar (*Welfare state*), ou Estado Providência. Por outro lado, os críticos o chamam de Estado Assistencialista, Intervencionista ou Empresário. Ou mesmo criam uma determinada dicotomia que responderia pela existência de dois modelos: Estados mínimo e máximo.

Como penso que esses conceitos não dão conta, na sua plenitude, dos acontecimentos históricos do período, tampouco do papel exercido pelo Estado, pois privilegiam apenas as características que servem aos seus interesses, estando mais a serviço de suas matrizes ideológicas interpretativas do que com o compromisso histórico, ao valorizar ou desvalorizar extremamente o modelo em questão, resolvi seguir outra metodologia para solucionar a questão. Por consequência, preferi cunhar o Estado capitalista na sua fase socialdemocrata pela expressão “estado camaleão”, buscando representar um movimento balizado em seu momento histórico, caracterizado pelas pressões dos trabalhadores organizados por direitos, um recuo ideológico das classes proprietárias em seu liberalismo impenitente que culmina em algumas mudanças na função do Estado, menos voltada para o mercado e mais republicana.<sup>11</sup> O termo camaleão representa o fato de o Estado mudar de face para sobreviver, junto com o capitalismo, criando direitos sociais e estendendo os direitos políticos à quase totalidade

---

11. A aplicação de uma legislação social, segundo Polanyi (1980, p. 51), visava conter os interesses exclusivos do mercado e do liberalismo econômico, pois este interpretou mal a história da Revolução Industrial, porque insistiu em julgar os acontecimentos sociais a partir de um ponto de vista econômico. O problema maior era a ausência de garantias sociais aos trabalhadores, que a ideia de mercado autorregulável ignora.



dos trabalhadores; por outro lado, faz tudo isso mantendo suas características essenciais, como garantidor do pleno funcionamento da economia capitalista, da exploração e da desigualdade que o acompanham.

O conceito de estado camaleão tem como fito expressar um momento histórico estatal em que os trabalhadores organizados pressionam o Estado capitalista a garantir melhores condições de vida, trabalho e participação. O Estado cede às pressões, assume uma nova postura, estipulando direitos sociais, embora esse jamais tenha sido o seu papel, todavia, mesmo neste ínterim, o seu objetivo é garantir o pleno funcionamento da reprodução do capital, das suas instituições, e frear a luta dos trabalhadores desvirtuando-os de suas ideias socialistas.

A qualidade distintiva fundamental do estado camaleão é a adoção de políticas socialdemocratas, principalmente nos países do primeiro mundo, tendo como melhor exemplo os países escandinavos. Essas políticas buscam colocar-se entre a proposta socialista de negação absoluta do mercado e a liberal de negação de direitos para os trabalhadores.<sup>12</sup> Com efeito, o Estado garante o funcionamento do mercado por meio da garantia de suas instituições, como a propriedade privada dos meios de produção, a divisão social do trabalho, o “império da lei”; mas, ao mesmo tempo, institui direitos para os não proprietários, através do Direito do Trabalho e Previdenciário, por exemplo. Suas políticas caracterizam-se por forte intervenção na economia, criando estatais, obras públicas, regulando preços, limitando, na maior parte das vezes, apenas na teoria, a propriedade ao uso social etc. Essas políticas trazem, em última instância, uma redefinição clara do papel do Estado, abandonando a ortodoxia liberal, mas sem esquecer de manter o controle sobre as ações dos trabalhadores.

Cumpre, ainda, ressaltar que quanto mais reivindicativas e organizadas estiveram as classes trabalhadoras mais direitos arrancaram do Estado. Só a partir desta premissa podemos entender os diferentes níveis de direitos para os trabalhadores nos diversos Estados ocidentais. Outrossim, como o estabelecimento de direitos está diretamente ligado às reivindicações, em muitos Estados nacio-

---

12. Segundo Esping-Andersen (1995, p. 73), o *welfare state* teve algumas implicações importantes: “economicamente, significou um abandono da ortodoxia da pura lógica do mercado, em favor da exigência de extensão da segurança do emprego e dos ganhos como direitos de cidadania; moralmente, a defesa das ideias de justiça social, solidariedade e universalismo. Politicamente, o *welfare state* foi parte de um projeto de construção nacional, a democracia liberal, contra o duplo perigo do fascismo e do bolchevismo”.

nais alguns segmentos dos trabalhadores, em função de suas lutas corporativas, conseguiram mais vantagens que outros.<sup>13</sup>

Por outro lado, a postura defensiva e setorial dos sindicatos de trabalhadores europeus, a *posteriori*, proporcionou a convivência pacífica entre capital e trabalho, sendo ainda mais arraigada com a criação dos partidos operários, abandonando o projeto de superação do capitalismo como objetivo imediato. Assim, o objetivo do capital era contemplado: passar o trabalho de antagonista estrutural para interlocutor e participante da democracia representativa vigente no Ocidente.<sup>14</sup>

Para efeito dos países periféricos do capitalismo, e em particular do Brasil, no qual a implementação de direitos ficou muito aquém dos países imperialistas do centro do capitalismo, o conceito normalmente usado para designar o período em questão é nacional-desenvolvimentismo. Não obstante o método de análise aqui pensado aplica-se perfeitamente aos casos dos países periféricos, ou seja, é a força dos trabalhadores que determina as alterações das funções do Estado capitalista. Só mais uma ressalva: a força dos trabalhadores não deve ser medida pela sua participação na institucionalidade capitalista.

Entretanto, depois do franco descenso reivindicativo do movimento social, da crise das sociedades de capital pós-capitalistas<sup>15</sup> do Leste Europeu associados à estagnação dos anos de forte crescimento econômico anteriores, da crise do petróleo e fiscal, a economia capitalista entra em crise, ao longo da década de 1970, cedendo espaço para se pensar em um retorno ao liberalismo como solução. Assim, o Estado capitalista, sem o perigo da revolução social, entra em processo de retorno ao seu papel original, típico da fase liberal do século XIX. A nova orientação do Estado consiste em uma retomada das propostas liberais, significando que o Estado não deve intervir na economia, deixando o mercado livre, “auto-regulável”, inclusive, o de trabalho. Com o fito de retomar os lucros do grande capital – o que efetivamente se consegue – o Estado passa a destruir aquilo que fez para impedir a revolução social: direitos dos trabalhadores em todo o mundo são flexibilizados, estatais são privatizadas, a previdência social é vista como perdulária. Junto com esses aspectos, há um controle maior sobre

---

13. O caso brasileiro é exemplar para este aspecto: durante a Era Vargas, apenas os trabalhadores urbanos (mais reivindicativos) tinham direitos.

14. Sobre este assunto ver Mészáros (2003), principalmente o capítulo 3.

15. Este conceito foi desenvolvido por I. Mészáros (2002) para designar, por exemplo, a União Soviética, que não seria uma sociedade socialista por não romper com o poder do capital, com a divisão social do trabalho, nem entrar em processo de definhamento do Estado. Daí chamá-la de sociedade de capital pós-capitalistas.

a inflação e a moeda, e um aumento da repressão sobre os pobres,<sup>16</sup> através de políticas de segurança do tipo “tolerância zero”. É aqui que desponta a importância da obra de Nozick na luta pela hegemonia dessas ideias, ou pelo retorno ao Estado mínimo liberal.

Cumpra, portanto, observar contra o que Robert Nozick direciona suas críticas. De maneira geral, contra as características do estado camaleão, do socialismo, do anarquismo clássico de Bakunin, Kropotkin, Proudhon; de maneira mais particular, contra as ideias de John Rawls (defensor de uma certa justiça distributiva, respeitando os marcos do capitalismo.<sup>17</sup>) Enfim, Nozick atenta contra toda e qualquer ideia de justiça distributiva, de igualdade econômica e social, de coletivismo e de intervenção do Estado na economia. Nesse sentido, sua obra faz parte de uma biblioteca que se mostrou bastante vitoriosa, pois ganhou os meios de comunicação de todo o mundo e colocou as ideias de outros modelos de Estado (estado camaleão, socialismo), ou mesmo de sua ausência (anarquismo), como um verdadeiro anátema.

Feitas as advertências necessárias, traduzidas na historicização da vida e obra do autor, bem como das características do Estado capitalista em suas diferentes fases, podemos descrever suas teses. Como um tratado clássico de Ciência Política, Nozick discute seus temas centrais como Estado, a propriedade e a justiça. Começemos pelos seus postulados.

#### 17.4. Os postulados norteadores da obra de Nozick

A obra de Nozick em questão está dividida em três partes. A primeira justifica a existência do Estado mínimo; a segunda alega que nenhum Estado mais amplo pode ser justificado, porque é moralmente injusto e atenta contra a liberdade das pessoas. A última parte busca igualmente justificar o Estado mínimo, mas por meio de argumentos ditos utópicos. Enfim, toda a obra tem o objetivo de legitimar o Estado mínimo, por meios racionais e utópicos e desqualificar qualquer outra forma de organização estatal. Sem embargo, quais os caminhos, postulados e metodologias escolhidos por Nozick?

Para chegar às suas teses, o autor recorre metodologicamente a quatro postulados centrais: 1) a teoria da mão invisível; 2) a teoria do estado de natureza para justificar a existência do Estado “mesmo que nenhum Estado real jamais tenha surgido dessa maneira” (Nozick, 1991, p. 22); 3) a teoria do individualismo metodológico; 4) a desigualdade econômica e social como um valor positivo,

---

16. Ver Wacquant (2003).

17. O debate entre Rawls e Nozick ganhou espaço considerável na academia dos Estados Unidos e depois extrapolou suas fronteiras.

reverberando-se em desigualdade em propriedades. Estas opções metodológicas dizem muito, pois trata-se de tendência majoritária da matriz explicativa liberal que, abstraindo dos fatos concretos, busca reescrever a história estatal e social por meio de deduções racionais.

- 1) Seu principal princípio condutor é o da “mão invisível” como modo explicativo da história do papel do Estado, uma vez que assevera que os fatos são construídos desprovidos de intencionalidade de indivíduos, grupos, frações de classe ou classes sociais. Vejamos:

As explicações da mão invisível minimizam o emprego de ideias que constituem os fenômenos a serem explicados. Em contraste com explicações diretas, não explicam modelos complicados, incluindo as ideias do modelo plenamente desenvolvidas como objetos dos desejos ou crenças das pessoas. (...) Uma explicação da mão invisível mostra que o que parece ser produto do trabalho intencional de alguém não foi produzido pela intenção de ninguém. Poderíamos denominar o tipo oposto de “explicação da mão oculta”. Uma explicação da mão oculta explica o que parece ser apenas um conjunto desconexo de fatos que (com certeza) não é produto de trabalho intencional, como o produto do trabalho intencional de um indivíduo ou grupo. (Nozick, [1974] 1991, p. 34)

As explicações do estado de natureza da esfera política são explicações potenciais fundamentais do mesmo e possuem força explicativa e poder de esclarecimento, mesmo que incorretas. Apreendemos muito observando como o Estado poderia ter surgido, mesmo que ele não tenha surgido dessa maneira. Se não surgiu dessa maneira, aprenderíamos muito também verificando por que não surgiu, ou tentando explicar por que a parte particular do mundo real que diverge do modelo do estado de natureza é o que é. (Nozick, [1974]1991, p. 23)

- 2) Para explicação de sua teoria do estado de natureza, Nozick opta por basear-se no equivalente lockeano, afirmando que considerações da filosofia política convergem para ele. Decerto, toda e qualquer opção que fazemos para descrever um fato histórico é fruto de nossas escolhas teóricas e metodológicas, seja na seleção das fontes, do período, dos personagens etc. Portanto, quando Nozick escolhe como princípio de sua teoria os escritos de John Locke (1689), para nós que conhecemos a obra deste autor significa que haverá uma valorização extremada da propriedade privada enquanto uma instituição ilimitada e absoluta, cujo papel central do Estado deve ser

garanti-la. Todavia, se ele partisse do estado de natureza de Rousseau,<sup>18</sup> segundo o qual, por exemplo, a propriedade foi construída pela usurpação; ou mesmo se sua opção fosse caminhar pelo materialismo histórico de Karl Marx, segundo o qual a propriedade foi construída pela força/violência, dificilmente suas conclusões poderiam ser as mesmas.

No resgate do estado de natureza lockeano, Nozick afirma que os limites da lei de natureza estabelecem que ninguém deve prejudicar a outrem em sua vida, liberdade e propriedade. Cabe lembrar que, para Locke, a propriedade privada fora fundada pelo trabalho, pelo mérito, sendo, portanto, absolutamente legítima. Outro fator importante que o singulariza em sua época é asseverar que no estado de natureza já existia a propriedade privada que, por consequência, é elevada ao *status* de direito natural. Com efeito, para garantir esses direitos básicos das leis da natureza, Locke afirma que os homens realizaram um contrato que criou o Estado. Já Nozick substitui o contrato e a criação imediata do Estado, criando etapas que não vão de encontro aos princípios lockeanos, mas que estabelecem novas inferências. Para ele, na passagem do estado de natureza até o advento do Estado foram criadas, primeiro, agências de proteção, cujos objetivos eram garantir os direitos naturais do pensamento lockeano, vida, liberdade e propriedade dos associados (como veremos adiante).

3) Por fim, para justificativa de seu individualismo metodológico, Nozick escreve as seguintes palavras:

Individualmente todos resolvemos às vezes suportar alguma dor ou sacrifício por um benefício maior ou para evitar maior dano. (...) Em todos os casos algum custo é incorrido em troca do bem geral maior. Por que não, analogamente, sustentar que algumas pessoas tem que arcar com alguns custos, a fim de beneficiar mais outras pessoas, tendo em vista o bem social geral? Mas não há entidade social com um bem que suporte algum sacrifício para seu próprio bem. Há apenas pessoas individuais, pessoas diferentes, com suas vidas individuais próprias. Usar uma dessas pessoas em benefício das outras implica usá-la em proveito das demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. Conversas sobre bem social geral disfarçam esta situação (intencionalmente?). Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua a vida de que dispõe. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-la a isso – e ainda menos o Estado ou o governo, que

18. De acordo com o texto: “*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*” [1755] (1983).

alegam que lhe exige a lealdade (o que outros indivíduos não fazem) e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente neutro entre seus cidadãos. (Nozick, [1974] 1991, p. 48)

Esse individualismo metodológico se expressa, sobretudo, ao elevar os indivíduos ao patamar de seres autônomos na, e independentes da, sociedade, que não precisam e não devem preocupar-se com ela. Esta premissa atinge o apogeu quando o autor defende que os homens não devem ser tributados em favor do bem-estar de outrem, pois se assim ocorrer o indivíduo estará sendo sacrificado injustamente.

- 4) Todas essas discussões estão acompanhadas da premissa de que a desigualdade é um fator positivo que não deve ser atacado. Ao contrário, é a desigualdade que impulsiona o desenvolvimento, gerando por fim um bem-estar para todos.

A grande objeção quando se diz que todos têm direito a várias coisas, tais como igualdade de oportunidades, à vida, etc., é fazer valer esse direito, é que esses “direitos” exigem uma infra-estrutura de coisas, materiais e atos, e outras pessoas podem ter direitos e títulos a elas. Ninguém tem direito a alguma coisa cuja realização exige certos usos de coisas e atividades sobre as quais outras pessoas têm direitos e títulos. Os direitos e títulos de outras pessoas a coisas particulares (esse lápis, seu corpo, etc.) e a maneira como resolvem exercer esses direitos e títulos estabelecem o meio externo de qualquer dado indivíduo e os meios que ele terá à sua disposição. (Nozick, [1974] 1991, p. 262)

No mesmo diapasão, em suas discussões sobre o papel do Estado, Nozick evoca um anarquista individualista com o qual simula um diálogo. Qual é o problema desse diálogo? Primeiro, o autor não cita qual pensador defende as ideias descritas; segundo, o pensamento anarquista clássico coloca-se indubitavelmente contra o Estado, mas não pelos motivos que Nozick diz serem defendidos pelo suposto anarquista individualista; terceiro, o pensamento libertário é intrinsecamente antiindividualista e contra a propriedade privada e a divisão social do trabalho que o Estado capitalista garante. Isto posto, podemos ter com clareza que, embora Nozick reivindique questões do pensamento anarquista, ele nada tem que ver com o pensamento clássico e hegemônico do anarquismo. Vejamos:

As próprias maneiras em que uma agência, ou associação de proteção dominante em um território, fica aquém de ser um Estado, proporcionam o foco à queixa do anarquista individualista contra o Estado. Isso porque sustenta ele que, quando o Estado monopoliza o uso da força

em um território e pune aqueles que violarem seu monopólio e quando proporciona proteção a todos forçando alguns a comprar proteção para outros, ele viola as restrições morais indiretas sobre a maneira como indivíduos podem ser tratados. Daí, conclui ele, o Estado em si é intrinsecamente imoral. (Nozick, [1974] 1991, p. 66)

Nozick também estabelece um diálogo com a teoria de John Rawls.<sup>19</sup> Este, por sua vez, defende os princípios fundamentais do capitalismo, como a garantia da propriedade privada, o mercado, a divisão social do trabalho, a desigualdade econômica e social como um fator benéfico etc., todavia suas reflexões caminhem para um favorecimento do que ele chamou de “menos favorecidos”, por meio de intervenções estatais, como tributação das grandes fortunas etc, assemelhando-se ao defendido pelos socialdemocratas. Portanto, as críticas de Nozick não são feitas a todas as teses de Rawls, pois fazem parte, grosso modo, da mesma matriz interpretativa, isto é, entendem o capitalismo como a melhor forma organizacional da economia e da vida; ambos, inclusive, ignoram os fatos concretos históricos para elaboração de suas teses. Portanto, a crítica de Nozick à obra de Rawls, que por vezes figura na literatura, de maneira bastante equivocada, como se fossem água e vinho, são praticamente pontuais, restritas à contrariedade da tributação para fins redistributivos.

Conhecidos seus postulados, passemos às concepções sobre um componente central do pensamento capitalista e, particular, de Nozick.

### 17.5. Concepções sobre a propriedade

No decorrer da história da sociedade humana, a propriedade privada tem se mostrado determinante nas relações de poder, de liberdade, de sobrevivência, de Estado, enfim, nas relações políticas, sociais e econômicas. Nozick, além de não se abster de ter uma concepção acerca da propriedade, coloca-a como tema central de seu pensamento. Aqui, tal como na matriz capitalista, o autor busca, por inferências racionais, defender a tese da legitimidade da propriedade, chegando à conclusão de que se ela é legítima deve ser legalizada; mas, para além disso, dois raciocínios a acompanham: o Estado tem o dever de protegê-la; é a sua existência que possibilita o progresso, o desenvolvimento da humanidade.

Para o nova-iorquino, o objeto de justiça em propriedade consiste em três tópicos principais. O primeiro é a aquisição inicial das propriedades; o segundo diz respeito à transferência de propriedades de uma pessoa a outra; e o terceiro, a reparação da injustiça na propriedade. Estes tópicos guiam suas reflexões sobre a legitimidade da propriedade descritas nos parágrafos seguintes.

19. Mais precisamente consubstanciada no livro *Uma Teoria da Justiça*, de 1971.

Segue argumentação de Nozick que coloca a propriedade como fruto dos dotes naturais de determinadas pessoas. Este argumento não só justifica sua existência como a desigualdade de sua distribuição.

as pessoas têm direito a seus dotes naturais.

1. Se pessoas têm direito a alguma coisa, elas têm direito a tudo que decorre dela (através de tipos especificados de processos).
2. As propriedades de pessoas decorrem de seus dotes naturais.

Logo,

3. As pessoas têm direito às suas propriedades.
4. Se pessoas têm direito a alguma coisa, então devem tê-la (e isso elimina qualquer presunção de igualdade que possa haver sobre propriedades). (Nozick, [1974] 1991, p. 242-243)

Em consonância com Nozick, “no estado de natureza a propriedade é adquirida de acordo com o princípio de justiça na aquisição e, desse ponto em diante, segundo o princípio de justiça na transferência, por troca de propriedade possuída por outra, por serviços, compromissos ou presentes” (Nozick, [1974] 1991, p. 305-306). Aqui está subjacente a ideia de que a propriedade foi possível para todos no estado de natureza, tal como defendido por Locke. Logo, suas deduções apontam para o fato de que, hodiernamente, aquele que não a tem foi porque ou não quis trabalhar, tendo em vista que a propriedade é fruto do trabalho, ou porque a trocou por outras *benesses*.

Segundo esse pensamento, o que decorrer daí só pode ser fruto de justiça, salvo o roubo, que deve ser reprimido com todo rigor. Aliás, por isso a necessidade da existência do Estado mínimo, cuja função é, precipuamente, reprimir àqueles que atentem contra a propriedade privada alheia.

Um objeto que passa à propriedade de alguém muda a situação de todas as outras pessoas, uma vez que, antes, elas tinham liberdade de usá-lo, o que não acontece mais. Esta mudança na situação dos outros (retirando-lhes a liberdade de agir no tocante a um objeto que antes não tinha dono), porém, não precisa tornar-lhes pior a situação. Se eu me aproprio de um grão de areia de Coney Island, ninguém mais pode fazer o que quiser com aquele grão. Mas sobram grãos à vontade para que façam com eles o que quiserem. Ou, se não grãos de areia, outras coisas. Alternativamente, as coisas que faço com o grão de areia de que me apropriei pode melhorar a posição dos demais, compensando-lhes a perda de liberdade para usá-lo. O ponto crucial é se a apropriação de um objeto sem dono torna pior a situação dos demais. (Nozick, [1974] 1991, p. 195)



A conclusão a que o autor chega é que, se as propriedades de cada pessoa são justas, então o conjunto total de distribuição das propriedades é justo. Além disso, a apropriação de algo em comum a todos pode tornar melhor a vida das demais pessoas. Nesse sentido, na argumentação em prol da constituição da propriedade, podemos perceber que os argumentos são individualistas possessivos com vistas ao mercado.

Invertamos a lógica para melhor entender. Isto é, se as distribuições feitas até aqui foram justas, como podemos justificar a injustiça atual, ou o que temos a dizer sobre ela, sobretudo com referência à posse de propriedades?

Para Nozick, a propriedade que não for adquirida com base nos princípios de justiça na aquisição e na transferência gera o terceiro tópico por ele elencado, aliás, um tópico absolutamente necessário – trata-se da reparação da injustiça na propriedade. As perguntas que ele faz a si mesmo são as seguintes:

se injustiça passada modelou de várias maneiras propriedades presentes, algumas identificáveis e outras não, o que agora deve ser feito para corrigir essas injustiças? Que obrigações têm os autores da injustiça para com aqueles cuja posição é pior do que poderia ter sido se a injustiça não fosse praticada? Ou que teria sido, se uma compensação tivesse sido paga imediatamente? Como, se é que isso ocorre, as coisas mudam se os beneficiários e os colocados em pior situação não são as partes diretas no ato de injustiça, mas, por exemplo, seus descendentes? (Nozick, [1974] 1991, p. 173)

O autor, ao problematizar essas questões fundamentais acerca dos critérios de justiça da distribuição da propriedade, mostra toda sua destreza reflexiva; todavia, decepciona, sobremaneira, ao não apontar as soluções: “não conheço um tratamento teoricamente sofisticado ou exaustivo dessas questões” (Nozick, [1974] 1991, p. 173).

É claro que existem tratamentos teoricamente sofisticados e exaustivos dessas questões pelo menos desde o século XIX, mas Nozick nega essas concepções, pois não coadunam com suas teses. O que está em tela – para a teoria de Nozick – é a sua completa objeção contra todas as tentativas de impor à sociedade um padrão de distribuição deliberadamente escolhido, seja ele uma ordem principalmente de igualdade. Quando o autor assume a posição de negação absoluta de todo padrão de distribuição deliberadamente escolhido, deve-se levar em conta que a sociedade atual está permeada por grandes desigualdades, que não foram construídas por quaisquer mãos invisíveis, mas por interesses de determinadas classes ao longo da História. Contudo, deve-se saber que a posição aparentemente isenta de Nozick, favorece as desigualdades construídas pela história.

Por fim, cabe lembrar, quando Nozick discute temas como proibição, leis, ordem, indenização e risco, que seu principal objetivo é encontrar a melhor forma de defender a propriedade privada. A forma de punir e de compensar estão latentes como papel do Estado. Pune-se aquele que atentar contra a propriedade e compensa-se aquele que sofre de alguma forma no pleno uso de sua propriedade.

## **17.6. Concepções sobre o Estado**

### **17.6.1. Defesa do Estado Mínimo**

Com o objetivo de demonstrar como surgiu o Estado, Nozick imagina uma possibilidade racional sem compromisso com os fatos históricos. Assim, seu trabalho explica que primeiramente a organização social era anárquica, isto é, não existia o Estado. A passagem daquele estágio para a organização societal com um Estado, segundo sua concepção, não ocorreu de forma direta. Portanto, da anarquia ao Estado, como hoje o conhecemos, a humanidade passou por fases intermediárias, como a criação das agências de proteção, do Estado ultramínimo, o Estado mínimo e o Estado interventor.

A discussão sobre o papel do Estado inicia-se com uma questão fundamental da filosofia política, que precede qualquer outra sobre como o Estado deve ser organizado: se ele deve ou não realmente existir. “Por que não temos a anarquia?” (Nozick, [1974] 1991, p. 18). Sua resposta acompanha-se do critério “minimax” que comparativamente coloca o “estado de natureza hobbesiano mais pessimisticamente descrito (...) com o Estado possível mais pessimisticamente descrito, incluindo futuros Estados”. Sua conclusão é que “o pior estado de natureza certamente ganharia em tal comparação” (Nozick, [1974] 1991, p. 18). Aqui, Nozick distingue-se fundamentalmente do anarquismo clássico, que concebe o Estado como opressor maior e garantidor das injustiças em geral e da propriedade em particular, ao defender que sempre será melhor a existência de qualquer Estado comparativamente com qualquer estado de natureza.

A partir da resolução da questão se o Estado deve ou não existir, Nozick começa a descrição racional dedutiva do seu surgimento, tendo sua gênese nas agências privadas de proteção.

Mais uma vez baseado no estado de natureza lockeano, o libertariano estadunidense afirma que, como resultado da necessidade dos homens em resguardar suas propriedades, vidas e liberdades, foram criadas, primeiro, as agências privadas de proteção, com as quais os indivíduos associados eram defendidos. Concomitantemente, algum tipo de legislação estava sendo composta para reprimir aqueles que atentassem contra os bens básicos da sociedade lockeana.

Com a proliferação dessas agências sobre as mais variadas regiões, a associação mais forte conseguiu o monopólio da proteção, com respectivo monopólio da força, surgindo aí o que Nozick cunhou de Estado ultramínimo, cujo único objetivo era defender os chamados direitos naturais reivindicados pelo pensamento liberal. A transição das agências privadas de proteção para o Estado ultramínimo ocorrera através da “mão invisível” que “conduziu-nos para algo melhor”, em uma maneira moralmente permissível, sem que ninguém tivesse seus direitos violados. Ao mesmo tempo que esse Estado era maior que as agências de proteção, ele não dava conta de todo o território, portanto não abrangendo todas as pessoas. A grande diferença da agência de proteção dominante para o Estado, segundo Nozick, é que a primeira em um território não só carece do necessário monopólio sobre o uso da força, mas também não consegue fornecer proteção a todos em sua jurisdição. Em vista disso, a agência dominante parece ficar aquém da condição de Estado. Dessa forma, fazia-se então necessária a ampliação do Estado ultramínimo para mínimo. Essa transição, diz-nos o autor, tem moralmente que ocorrer, pois seria intolerável que pessoas mantivessem o monopólio no Estado ultramínimo sem fornecer serviços de proteção a todos, mesmo que isso implicasse uma redistribuição específica. “Os operadores dessa organização estatal estão moralmente obrigados a criar o Estado mínimo” (Nozick, [1974] 1991, p. 68).

Assim sendo, o objetivo da obra de Nozick é fazer ver que o Estado mínimo é moralmente legítimo, bem como as transições anteriores, e que ele abrange a todas as pessoas de uma determinada região, inclusive aos chamados independentes – aqueles que eram contrários à criação do Estado e das agências privadas de proteção. Dessa forma,

Da anarquia gerada por grupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, pressões de mercado, economias de escala e auto-interesse racional surge algo que se assemelha muito a um Estado mínimo ou a um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos. (...) A natureza do serviço coloca não só diferentes agências em concorrência pela preferência dos clientes, mas também as lança em violentos conflitos entre si.

Quando apenas uma agência exerce realmente o direito de proibir outros de usar seus procedimentos duvidosos para impor justiça privada, isso a torna o Estado de fato. (Nozick, [1974] 1991, p. 160)

O Estado ultramínimo mantém o monopólio do uso da força, exceto a necessária a autodefesa imediata e dessa maneira exclui a retaliação privada (ou de alguma agência) por lesões cometidas e exigência de indenização. Mas proporciona serviços de proteção e cumprimento de

leis apenas àqueles que adquirem suas apólices de proteção e respeito às leis. (Nozick, [1974] 1991, p. 42)

Percebemos anteriormente que Nozick parte do princípio de que existia já no estado de natureza um homem de negócios, voltado para o mercado. Isso implica a descrição de características do homem capitalista moderno como pertencentes à natureza humana, cioso por lucro, vendo tudo em forma de cifrão.

De tal modo, encaixa-se a defesa do Estado mínimo na teoria do autor, isto é, um Estado limitado às funções restritas de proteção da propriedade privada, contra a força dos despossuídos, o roubo, e pela fiscalização do cumprimento de contratos. Nozick, portanto, advoga a instauração de um Estado mínimo, visto que esta é a única maneira de não prejudicar o direito ao livre desenvolvimento individual.

Na segunda parte do trabalho, Nozick argumenta que nenhum Estado mais poderoso ou extenso que o mínimo é legítimo ou justificável, porque simplesmente fere os direitos dos indivíduos, principalmente se tem meios e/ou objetivos redistributivos, isto é, obrigar algumas pessoas a contribuir por algo que gere o bem-estar de outrem.

### 17.6.2. Contra o Estado maior que o mínimo

A fim de demonstrar que o Estado mínimo é moralmente legítimo, e que não é imoral em si, temos que provar também que [as] transições [anteriores] (...) são moralmente legítimas. (...) Argumentaremos que a transição do Estado ultramínimo para o mínimo tem moralmente que ocorrer. Seria moralmente intolerável que pessoas mantivessem o monopólio no Estado ultramínimo sem fornecer serviços de proteção a todos, mesmo que isso requeresse uma “redistribuição” específica. (Nozick, [1974] 1991, p. 67-68)

Perceba-se na passagem acima que o Estado mínimo justifica-se fundamentalmente porque deve fornecer serviços de proteção a todos. A proteção aqui não é entendida como proteção do emprego, da saúde, na educação. Longe e contra isto. O Estado deve garantir os bens individuais da sociedade. Este é seu único papel justificável. Por isso, um Estado maior que o mínimo não se justifica moralmente, pois o Estado intervém na individualidade das pessoas, obrigando-as, inclusive, a pagar impostos para o provimento de saúde, educação, bem-estar para aqueles que não têm condições financeiras.

Na busca de seus objetivos, Nozick apresenta a relação de D1 (distribuição entre todos justa) com uma passagem para D2 (onde alguns despontam em pro-

priedade). A questão central discutida é que nenhum princípio de estado final ou distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente implementado sem interferência contínua na vida das pessoas.

Exemplificando o anteriormente exposto, segue uma das passagens mais inteligentes da obra de Nozick, pois, para ele, a tributação de salários ou o confisco de lucros através de princípios padronizados significam apropriação de atos de outras pessoas. Vejamos:

Seja isso feito através de tributação dos salários, ou dos salários acima de certo volume, ou de confisco de lucros ou ainda se há uma grande panela social, de modo que não é claro o que vem de onde e para onde vai, os princípios padronizados implicam a apropriação de atos de outras pessoas. Tomar os resultados do trabalho de alguém equivale a tomar-lhe horas e dirigi-lo para que execute várias atividades. Se pessoas o obrigam a realizar certo trabalho, ou trabalho não remunerado, durante certo período de tempo, elas decidem o que você tem de fazer e a que finalidades seu trabalho deve atender, à parte suas próprias decisões. Esse processo, pelo qual lhe tomam essa decisão, transformam-nos em co-proprietários de sua pessoa, dão-lhes um direito de proprietário sobre você, da mesma maneira que ter esse controle e poder de decisão parcial, por direito, sobre um animal ou objeto inanimado implicaria ter um direito de propriedade sobre eles.

Os princípios de justiça distributiva de resultado final e a maioria dos padronizados instituem a posse (parcial) por outros de pessoas, seus atos e trabalho. Esses princípios implicam uma mudança da ideia liberal clássica de propriedade de si mesmo para uma de direito de propriedade (parciais) sobre outras pessoas. (Nozick, [1974]1991, p. 191-192)

Por que não podemos violar pessoas tendo em vista o bem social maior? Individualmente todos resolvemos às vezes suportar alguma dor em benefício maior ou para evitar maior dano. Vamos ao dentista para evitar maior sofrimento mais tarde (...). Em todos os casos algum custo é incorrido em troca do bem geral maior. Por que não, analogamente, sustentar que algumas pessoas têm que arcar com alguns custos, a fim de beneficiar mais outras pessoas, tendo em vista o bem social geral? (...) Usar uma dessas pessoas em benefício das outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. (...) Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua a vida de que dispõe. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-lo a isso – e ainda menos o Estado ou o governo, que alegam

que lhe exige a lealdade (o que outros indivíduos não fazem) e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente neutro entre seus cidadãos. (Nozick, [1974] 1991, p. 48)

Todos os padrões distributivos que incluem um componente igualitário são subvertidos, ao longo do tempo, por atos voluntários de indivíduos isolados, como também toda situação padronizada, com um conteúdo suficiente para ter sido realmente proposta como representando o âmago da justiça distributiva. (Nozick, [1974]1991, p. 184)

As passagens anteriores são centrais e dizem-nos muito: 1) explicita uma crítica em conjunto à teoria de John Rawls, ao estado de orientação socialdemocrata, ao socialismo e, enfim, a todas as políticas redistributivistas; 2) evidencia dois pressupostos clássicos do liberalismo: o da desigualdade econômica e social entre os homens enquanto um valor benéfico e a valorização do fruto do trabalho do proprietário; 3) como resumo das suposições anteriores: nada justifica que o Estado tribute os ricos em favor dos pobres, outro princípio liberal. Só se justifica que o Estado tribute os ricos para o benefício deles próprios, sobretudo para garantir-lhes segurança em sua propriedade, vida e liberdade.

Em resumo, Nozick contesta até mesmo os impostos que o Estado “sequestra” dos cidadãos, sobretudo se eles têm por destino vias distributivas, pois, em consonância com sua visão, é ilegítimo querer frear ou repartir os bens sociais, visto que são fruto do trabalho de quem os produziu. *Pari passu*, o cidadão tampouco tem direito de reclamar proteção social do Estado. Aqui está claro o individualismo possessivo do autor.

Derradeiramente, reconhecendo que as desigualdades econômicas resultam, frequentemente, em desigualdades em poder político, Nozick faz-se uma pergunta com o fito de convencer-nos de que as desigualdades econômicas teriam menos influências e consequentemente menor poder político com o Estado mínimo: “não poderia uma maior igualdade econômica (e um Estado mais extenso como meio de realizar isso) ser necessária, e justificada, a fim de evitar as desigualdades políticas com as quais as desigualdades econômicas estão muitas vezes correlacionadas?” (Nozick, [1974] 1991, p. 293-294). Resposta:

Pessoas em boa situação econômica desejam maior poder político em um Estado não mínimo, porque poderão usar esse poder para obter benefícios econômicos diferenciais. Nos casos em que existe um centro de poder, não é de surpreender que pessoas tentem usá-lo para promover seus próprios fins. O uso ilegítimo do Estado por interesses econômicos para seus próprios fins baseia-se em um poder ilegítimo, preexistente do Esta-

do de enriquecer algumas pessoas à custa de outras. Elimine-se esse poder ilegítimo de conferir benefícios econômicos diferenciais e elimina-se ou se reduz drasticamente o motivo para querer influência política. (...) O Estado mínimo é o que melhor reduz as possibilidades dessa tomada ou manipulação do Estado por pessoas que desejam poder ou benefícios econômicos, especialmente se combinado com um corpo de cidadãos razoavelmente alerta, uma vez que é o alvo minimamente desejável para tal tomada ou manipulação. (Nozick, [1974] 1991, p. 294)

Neste aspecto, o autor está amparado em várias pesquisas históricas e na percepção popular que mostram a prática patrimonialista recorrente do Estado, servindo aos interesses dos que têm mais influências sobre ele.

### 17.7. Utopia

Nozick termina sua obra com um capítulo descrevendo sua utopia. Inicialmente, o autor estabelece alguns critérios para a elaboração da utopia. O primeiro e mais importante deles diz respeito à total liberdade de locomoção, caso os indivíduos não se satisfaçam com o lugar e suas regras.<sup>20</sup> Outro aspecto diz respeito à existência e legitimidade da propriedade privada como inviolável. Aos poucos, as regras do mercado, bem como as principais instituições do capitalismo, vão se colocando como resultados dos sonhos do autor, apresentados como se fossem sonhos de todos. Para não me alongar aqui, digo que Nozick repete as mesmas teses desenvolvidas nas partes I e II da obra só que por outros caminhos, chamados por ele de utópicos. Em outros termos, a parte III da obra tem o objetivo de mostrar que, mesmo se caminhássemos por outras estradas, chegaríamos à defesa do Estado mínimo, do individualismo e das principais instituições do capitalismo como melhor forma de organizar a sociedade, “formando o melhor mundo possível”.

Argumentamos na Parte I que o Estado mínimo é moralmente legítimo; na parte II, dissemos que nenhum Estado mais extenso poderia ser moralmente justificado, que qualquer um deles violaria (violará) os direitos do indivíduo. Vemos agora que esse Estado moralmente aprovado, o único moralmente legítimo e o único moralmente tolerável, é o que melhor realiza as aspirações utopistas de incontáveis sonhadores e visionários. Ele preserva tudo o que podemos conservar da tradição utopista e abre o resto dela às nossas aspirações individuais. (Nozick, [1974] 1991, p. 357)

---

20. Trata-se de uma alusão explícita aos regimes autoritários do Leste Europeu da década de 1970, que impediam que as pessoas emigrassem de seus países.

## 17.8. Críticas metodológicas

Para problematizar criticamente as teses de Nozick, farei a seguir uma crítica interna, por meio de sua própria argumentação dedutiva. A primeira objeção crítica diz respeito ao fato de não ser lógico que a maioria das pessoas que dependiam de suas terras livres para viverem autonomamente concedessem a criação do Estado e da propriedade privada que as excluía.

O segundo aspecto passa pela seguinte pergunta: por quais pessoas serão criadas as associações de proteção? Se as associações de segurança são criadas pelos grandes proprietários, elas não podem surgir de um contrato, muito menos de unanimidade. Logo, elas não são moralmente justas. Qual seria a vantagem para os pobres fazerem um contrato que apenas regulariza a grande propriedade do rico? Por que o pequeno proprietário, ou o sem propriedade, faria um contrato, participando de uma associação em que suas vantagens são muito inferiores ou inexistentes, enquanto outros usufruem grandiosamente?

A partir da criação das agências de proteção, surge a ideia do independente, que não adere à criação das agências, como fazer? Entendo que a pergunta provocativa não é o que deve ser feito com o independente do ponto de vista moral, como propõe Nozick, mas ver se se justifica (tal como o autor afirma) a criação das agências de proteção. Portanto, o que poria em xeque a tese do autor, pois se a criação das agências viola direitos de liberdade de outros que não encamparam o Estado, logo ela é injusta, imoral, e não se justifica.

Falta a Nozick perquirir se o número de independentes era maior que o de pessoas que queriam a criação do Estado. Empiricamente, é mais plausível que os independentes fossem em número muito maior que os que queriam o Estado, tendo em vista que poucos se beneficiaram com a sua criação, cujo objetivo maior era a garantia da propriedade. O mais provável é que poucos tenham se organizado para constituir o Estado e depois tenham imposto aos demais através da força. Isto é demonstrado por toda pesquisa histórica séria. Talvez isso explique porque Nozick prefere fazer deduções sobre a criação do Estado.

## 17.9. Conclusão

A obra de Robert Nozick já é um clássico do pensamento liberal contemporâneo. Suas deduções racionais são inteligentes e fazem refletir, sobretudo, acerca do papel do Estado em nossa sociedade. Conquanto, não precisamos concordar com elas. Sua defesa intransigente do Estado mínimo, que significa o descompromisso exacerbado com os pobres, com a forma de provimento do Estado de saúde, educação e moradia gratuitas estão na ordem do dia, sem contar a não interferência do Estado no mercado, por meio da privatização das estatais.



O livro em tela, de 1974, ganhou força tal, associado a vários outros trabalhos intelectuais e a uma conjuntura específica de enfraquecimento dos movimentos autônomos dos trabalhadores que, nas últimas décadas, os meios de comunicação em todo o mundo e, inclusive, no Brasil, parecem seguidores de suas teses.

Pode-se, portanto, afirmar que o mundo em que vivemos hoje é resultado dos escritos de Robert Nozick, com extremas desigualdades e *déficit* de provimento por meio do Estado das necessidades básicas da sociedade, sobretudo, dos mais pobres. Não é preciso escrever mais nada, embora caiba uma última questão: Nozick tem razão quando defende que o papel histórico do Estado (capitalista) não é de prover direitos para os trabalhadores, mas apenas de controlá-los.

### 17.10. Perguntas para reflexão

1. **Descreva o contexto de elaboração da obra de Robert Nozick.**
2. **Aponte os pressupostos que guiam o desenvolver das teses de Nozick.**
3. **Ao descrever suas teses, Nozick filia-se a uma determinada ideologia política. Aponte-a e descreva suas principais ideias.**
4. **Aponte a principal característica distintiva do Estado capitalista para os demais (escravista e feudal).**
5. **Explique o processo que faz com que o Estado Capitalista abandone sua postura de não intervenção no mercado.**
6. **Qual o papel dos trabalhadores na mudança de fase do Estado?**
7. **Descreva o significado de Estado mínimo.**
8. **Qual o papel de meios redistributivos na sociedade para a teoria de Nozick?**
9. **Explique a relação das ideias de Nozick com as do anarquismo clássico.**
10. **Disserte sobre a relação entre positivismo jurídico, liberalismo e capitalismo.**

### Bibliografia

ANDERSON, Perry. “Balanço do neoliberalismo”. In SADER; Emir, GENTILI; Pablo (Orgs.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

- BAKUNIN, Michael A. *Textos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- BOITO JR., Armando. "A burguesia no governo Lula." *Revista Crítica Marxista*. Rio de Janeiro, n. 21, p. 52-76, 2005.
- ESPING-ANDERSEN, Gosta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1990.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)
- HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KROPOTKINE, Pedro. *A conquista do pão*. Rio de Janeiro: Ed. da Organização Simões, 1953.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Tradução de Anuar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)
- LUPER-FOY, Steven (org.). *The possibility of Knowledge – Nozick and His Critics*. Nova Jersey: Rowman & Littlefield Publishers, 1987.
- MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MANDEL, Ernest. *A crise do capital – os fatos e sua interpretação marxista*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MARX, K. *O capital – crítica da economia política*. São Paulo: Victor Civita [1867] 1983. v. 1, tomo 2, capítulo 24.
- MÉSZÁROS. I. *O século XXI – socialismo ou barbárie?*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Para além do capital – rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MIGUEL, Luis Felipe. "Sorteios e representação democrática". *Lua Nova*, n. 50, 2000, p. 69-96.
- \_\_\_\_\_. "A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo", *Dados*, v. 45, n. 3, Rio de Janeiro, 2002.
- MORAES, W. S. "Um capítulo esquecido da História do Direito: a formação do capitalismo e uma contradição interna dos Direitos Humanos". In GUERRA, S.; BUZANELLO, J. C. (orgs.). *Direitos humanos: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2007.

- \_\_\_\_\_. “Empresariado industrial e Direito do Trabalho a partir do referencial teórico proposto por Poulantzas”. Ensaio elaborado para apresentação no *XII Encontro Regional de História ANPUH-Rio*, entre dias 14 e 18 de agosto de 2006(a), na Universidade Federal Fluminense / UFF, Campus do Gragoatá, Niterói, RJ.
- \_\_\_\_\_. “Notas introdutórias para o estudo da História do Direito do Trabalho no Brasil”. Trabalho apresentado no *II Encontro Brasileiro de História do Direito*, realizado na UFF entre dias 20 e 24 de agosto de 2006(b).
- \_\_\_\_\_. *O lugar conceitual da propriedade no Segundo Tratado de Governo*. Dissertação apresentada ao Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Ciência Política, 2003.
- MORRESI, S. D. “Robert Nozick e o liberalismo fora do esquadro”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 55-56, 2002.
- NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*. Harvard: Harvard University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1974] 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Nature of Rationality*. Princeton University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Meditaciones sobre la vida* [1989]. Barcelona: Gedisa, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Interview with Robert Nozick”. *Laissez Faire Books*, 24 de jan. 2002.
- O’CONNOR, James. *USA: a crise do Estado capitalista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- PAUL, Jeffrey (org.). *Reading Nozick – Essays on Anarchy, Satet and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- PETRAS, J. “Os fundamentos do neoliberalismo”. *No fio da navalha: crítica das reformas neoliberais de FHC*. OURIQUES, N. D.; RAMPINELLI, J. A. (Orgs.). São Paulo: Xamã, 1997.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais do Estado capitalista*. Porto: Portucalense, 1971.
- \_\_\_\_\_. *As classes sociais no capitalismo de hoje*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- \_\_\_\_\_. *O Estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- PURDY, J. S. “The Libertarian Conceit”. *The American Prospect*, n. 35, 1997.

- ROUSSEAU, Jean-jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)
- SAES, Décio. "Cidadania e capitalismo: uma crítica a concepção liberal de cidadania". *Revista Crítica Marxista*, n. 16, São Paulo: Boitempo, 2003.
- WACQUANT, Loic. *Punir os pobres: a nova geração da miséria nos Estados Unidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- WOLKMER, Antônio Carlos. *História do Direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.