



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância



3

FILOSOFIA POLÍTICA II

Alessandro Pinzani

FILOSOFIA POLÍTICA II



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

FILOSOFIA POLÍTICA II

Alessandro Pinzani



Ministério
da Educação



Florianópolis, 2009.

GOVERNO FEDERAL

Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva
Ministro de Educação Fernando Haddad
Secretário de Ensino a Distância Carlos Eduardo Bielschowky
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso Costa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor Alvaro Toubes Prata
Vice-reitor Carlos Alberto Justo da Silva
Secretário de Educação à Distância Cícero Barbosa
Pró-reitora de Ensino de Graduação Yara Maria Rauh Muller
Pró-reitora de Pesquisa e Extensão Débora Peres Menezes
Pró-reitor de Pós-Graduação Maria Lúcia de Barros Camargo
Pró-reitor de Desenvolvimento Humano e Social Luiz Henrique Vieira da Silva
Pró-reitor de Infra-Estrutura João Batista Furtuoso
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Cláudio José Amante
Centro de Ciências da Educação Carlos Alberto Marques

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretora Unidade de Ensino Maria Juracy Filgueiras Toneli
Chefe do Departamento Leo Afonso Staudt
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti

Coordenação Pedagógica LANTEC/CED
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

PROJETO GRÁFICO

Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha, Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart Tredezini Straioto

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hiperídia

Coordenação Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha Oliveira
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha Oliveira
Diagramação Jessé Torres, Marc Bogo
Ilustrações Bruno Nucci, Marc Bogo
Tratamento de Imagem Laura Martins Rodrigues, Marc Bogo
Revisão gramatical Gustavo Andrade Nunes Freire, Marcos Eroni Pires

Design Instrucional

Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Carmelita Schulze

Copyright © 2009 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

P661f Pinzani, Alessandro
Filosofia política II / Alessandro Pinzani.— Florianópolis : FILOSOFIA/
EAD/UFSC, 2008.

187p.

ISBN 978-85-61484-08-8

1. Estado. 2. Contrato social. 3. Justiça. I. Título

CDU: 32.001.1

Catálogo na fonte elaborada na DECTI da Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
INTRODUÇÃO – CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA.....	11
1. MAQUIAVEL: A CISÃO ENTRE POLÍTICA E MORAL.....	23
1.1 O Estado e o “stato”	25
1.2 O político e o teórico.....	28
1.3 Natureza humana e poder	31
1.4 O príncipe entre <i>virtù</i> e fortuna.....	32
1.5 O governo republicano entre virtudes cívicas e boas leis	37
LEITURA RECOMENDADA	42
REFLITA SOBRE	42
2. A QUESTÃO DA SOBERANIA NA LUTA ENTRE MONARQUIA ABSOLUTA E PARLAMENTARISMO.....	43
2.1 Bodin e o problema da soberania	45
2.2 A guerra civil inglesa.....	49
2.3 Hobbes e o Estado como Leviatã.....	52
2.3.1 <i>Natureza e artifício em Hobbes</i>	54
2.3.2 <i>A visão mecanicista de Hobbes e a razão calculadora</i>	55

2.3.3	<i>O experimento mental: o estado de natureza</i>	61
2.3.4	<i>As leis naturais e a guerra das opiniões</i>	65
2.3.5	<i>O contrato e o surgimento do Leviatã</i>	70
2.3.6	<i>A religião como instrumentum regni</i>	78
2.4	Althusius e Spinoza: O poder como soma de poderes	82
2.5	Locke e os fundamentos teóricos do Estado liberal	87
2.5.1	<i>Do estado de natureza ao governo civil</i>	88
2.5.2	<i>Divisão dos poderes e governo limitado</i>	92
	LEITURA RECOMENDADA	97
	REFLITA SOBRE	97
3.	MONTESQUIEU, MADISON E O ESTADO CONSTITUCIONAL	99
3.1	Montesquieu e o espírito das leis	102
3.2	Madison e as facções	107
	LEITURA RECOMENDADA	114
	REFLITA SOBRE	114
4.	ROUSSEAU E A UTOPIA DA CIDADANIA	115
4.1	Estado originário e corrupção	119
4.2	O Contrato social entre utopia e realismo	124
4.3	O exercício do poder, o legislador e a religião civil	129
4.4	Do ideal à prática: o projeto constitucional para a Córsega	133
	LEITURA RECOMENDADA	136
	REFLITA SOBRE	136
5.	KANT E O IDEAL PLATÔNICO DA REPÚBLICA	137
5.1	Os traços gerais do pensamento político kantiano	139
5.2	A filosofia da história kantiana: Esclarecimento e progresso	146
5.3	Política como “teoria do direito aplicada”	150

LEITURA RECOMENDADA.....	156
REFLITA SOBRE	157
6. O MODERNO ESTADO LIBERAL DE DIREITO.....	159
6.1 Constant: os antigos e os modernos.....	162
6.2 John Stuart Mill: utilidade e liberdade.....	164
6.3 Tocqueville: O triunfo inevitável da democracia.....	167
6.4 Hegel: Estado e eticidade	170
LEITURA RECOMENDADA.....	178
REFLITA SOBRE	178
REFERÊNCIAS.....	181

APRESENTAÇÃO

A disciplina Filosofia Política II tem como objetivo geral oferecer uma visão geral das mais importantes teorias políticas modernas, de Maquiavel a Hegel. A disciplina se ocupará de mostrar como neste espaço de tempo surgiram e se desenvolveram alguns conceitos centrais do pensamento político, como “Estado” ou “soberania”.

Tal disciplina abarca um período extremamente denso da história do pensamento, que vê o surgimento de posições teóricas e de conceitos que ainda hoje são presentes na reflexão acerca da política. A idéia é oferecer uma breve história do pensamento político moderno, embora com exclusões (lamentáveis, mas inevitáveis); em alguns casos, porém, se procederá a uma análise mais aprofundada de alguns autores fundamentais, como Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Kant. No que diz respeito às outras obras e aos outros autores mencionados no texto, caberá aos leitores aprofundar a leitura quando considerarem oportuno ou desejarem. Para este fim, incluímos nas referências bibliográficas as obras mais representativas de cada autor, assim como (para os autores mais importantes) alguns textos de comentaristas disponíveis em língua portuguesa. Tais textos serão indicados nos links na forma seguinte: sobrenome do autor em maiúsculo e ano de publicação; a referência completa poderá ser encontrada no final do livro (por ex.: TAYLOR 2005 = TAYLOR, Charles. Hegel e a sociedade moderna. São Paulo: Loyola, 2005).

A intenção principal da disciplina é fornecer um quadro bastante amplo das posições e das tradições teóricas mais relevantes da histó-

ria do pensamento político moderno. O enfoque é basicamente histórico, já que se trata de contextualizar tais posições e tradições. Ao mesmo tempo, porém, serão apresentados conceitos que ainda hoje estão no centro da discussão política, seja no nível mais especificamente teórico, seja naquele mais prático da esfera pública. Portanto, o conhecimento oferecido por esta disciplina se torna central para a formação do professor de Filosofia, em qualquer nível de ensino.

Alessandro Pinzani

INTRODUÇÃO

CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

O objetivo desta introdução é oferecer uma introdução geral às questões centrais da filosofia política em geral e daquela moderna em particular. Para tal fim, serão apresentadas as principais tradições teóricas modernas (republicanismo, liberalismo, radicalismo democrático e constitucionalismo). Além disso, será discutido o estatuto normativo de tais teorias. Finalmente, elas serão inseridas no seu contexto histórico geral.

Um dos maiores problemas da filosofia política concerne à sua própria definição: o que significa “filosofia política”. A questão assume uma urgência ainda maior numa época em que a reflexão sobre a sociedade e a política é objeto também de outras disciplinas, como a sociologia ou a ciência política.

Em geral, pode-se afirmar que a ciência política se preocupa essencialmente em descrever fenômenos políticos (regimes políticos, sistemas eleitorais, relações internacionais etc.) sem oferecer critérios normativos “fortes” com base nos quais uma determinada sociedade deveria ser organizada (por ex., sem oferecer modelos do que deveria ser uma sociedade justa). A sociologia política compartilha esta metodologia empírica e um desinteresse básico por questões normativas, mas concentra suas análises nos fenômenos sociais mais do que nos mecanismos institucionais (por ex.,

sobre o comportamento dos eleitores mais do que sobre o sistema eleitoral). No que diz respeito à filosofia política, a questão é mais complexa, já que são possíveis várias definições.

Uma primeira distinção fundamental poderia ser feita entre as teorias filosóficas que apresentam um modelo de sociedade paradigmático (por ex., um modelo de sociedade justa) que deveria ser implementado em toda e qualquer comunidade humana e as teorias filosóficas que recusam este normativismo forte, sem por isso rejeitarem alguma forma de normatividade. A primeira posição é chamada freqüentemente de platonismo político, seja porque o próprio Platão oferece um exemplo dela ao apresentar, na *República*, um modelo de cidade ideal, seja porque ela parece partir de noções (como, por ex., a de justiça) pensadas de maneira análoga às idéias platônicas, isto é, como idéias imutáveis, eternamente válidas em qualquer tempo e lugar. Já a segunda posição parece definir-se negativamente como antiplatônica, antes do que positivamente. Em geral, teorias políticas não platônicas partem de uma descrição das sociedades realmente existentes e, quando normativas, tentam tornar explícitos elementos normativamente vinculantes implícitos em tais sociedades (um bom exemplo é a teoria rawlsiana, que, longe de querer impor um modelo de sociedade justa universalmente válido, pretende “simplesmente” explicitar os valores e os princípios implícitos numa sociedade de um certo tipo). Em alternativa, tais teorias apresentam vários modelos possíveis, cada um dos quais pode ser o melhor para um certo tipo de sociedade sem, por isso, excluir a possibilidade de que outras sociedades se organizem com base num outro modelo – esta é, por ex., a posição de Aristóteles ou de Montesquieu. Finalmente, há teorias políticas que rejeitam qualquer posição normativa e preferem limitar-se à descrição de como uma sociedade funciona.

Uma outra classificação possível diz respeito às várias funções atribuídas à teoria política. Em *Justiça como equidade* (2001; trad. port. 2003), John Rawls opera uma quádrupla distinção afirmando que a filosofia política pode possuir quatro funções fundamentais. A primeira é a função prática “de focar questões profundamente controversas e verificar se [...] é possível descobrir alguma base subjacente de acordo filosófico e moral” (RAWLS, 2003, p. 2); a se-

gunda é a função de orientação “para o modo de um povo pensar o conjunto de suas instituições políticas e sociais, assim como suas metas e aspirações básicas enquanto sociedade [...] em contraposição a suas metas e aspirações enquanto indivíduos” (id., p. 3); a terceira é uma função de reconciliação do indivíduo com sua sociedade (um exemplo disso é a filosofia hegeliana); a quarta é uma variação da terceira e diz respeito à capacidade de uma teoria ser “realisticamente utópica”, mostrando os “limites da possibilidade política praticável” (id., p. 5). Nesta classificação, a dicotomia entre teorias normativas e não normativas é substituída por uma distinção de funções diferentes que não se excluem reciprocamente e podem ser desenvolvidas todas ou em parte por uma mesma teoria.

As teorias que serão analisadas nesta disciplina podem ser classificadas de várias maneiras, mas acreditam todas na possibilidade (em muitos casos na necessidade) de que uma sociedade preencha determinados critérios a fim de conformar-se a um certo ideal, que por sua vez pode ser considerado objeto de uma exigência moral ou, mais simplesmente, desejável para finalidades como estabilidade política, governabilidade etc. Todas, em suma, defendem um tipo de normativismo mais ou menos forte e todas assumem em medida diferente as funções identificadas por Rawls: (a) ao reconduzirem sua visão da política a uma teoria geral (por ex., sobre a natureza humana), até uma teoria metafísica; (b) ao oferecerem uma orientação para a ação política concreta dos governantes ou dos governados; (c) ao estabelecerem critérios de legitimidade do exercício do poder que deveriam convencer os governados a concordar em estarem submetidos a tal poder; (d) ao estarem conscientes dos limites da sua própria aplicabilidade na prática.

Algumas destas teorias partem de uma análise empírica de sociedades políticas realmente existentes (Maquiavel, Montesquieu, Tocqueville); outras constroem modelos teóricos de forma dedutiva, partindo de certas premissas (Hobbes, Locke), ou de forma metafísica (Kant, Hegel); outras ainda misturam uma certa sensibilidade a considerações empíricas e à tendência a oferecer modelos ideais (Rousseau, Mill). Isso faz com que frequentemente dois níveis (o da **explicação** do surgimento da sociedade e o da **legitimação** da ordem social ou de uma determinada organização

social) se cruzem, colocando problemas interpretativos não simples. Comum a todas estas teorias é a tentativa de pensar **a relação entre indivíduo e Estado** – e neste ponto elas se diferenciam profundamente das teorias medievais, preocupadas mais em fixar os limites do poder soberano perante outros poderes (do poder de Deus ao do Papa, ou para os poderes locais de nobres e clero, raramente perante o poder do povo), em estabelecer sua legitimidade relativamente a tais poderes alternativos, em enumerar as virtudes do príncipe etc.

A maior atenção à figura do cidadão ou do súdito como indivíduo (e não simplesmente com a multidão dos cidadãos e dos súditos) é conseqüência do **Humanismo renascentista e da Reforma luterana**, que colocam o indivíduo como centro da reflexão filosófica e teológica: trata-se, em suma, de um deslocamento interior à teoria, à maneira de pensar o homem e suas relações com Deus, o mundo e os outros homens. Já o segundo termo da relação, o **Estado**, é um produto característico da Idade Moderna que substitui as estruturas políticas típicas da Idade Média, a saber: o império e os principados feudais. O Estado moderno pode ser definido como a organização política de um povo, concentrada sobre um território, detentora do monopólio do uso da força e da criação de normas jurídicas (na Idade Média havia muitas autoridades legislativas, todas legítimas: imperador, monarcas, nobres, cidades, a Igreja) e dotada de instituições que lhe garantam continuidade, apesar do fato de que os cargos institucionais são ocupados por indivíduos e, portanto, estão sujeitos a mudar de titular o com a morte do detentor. Esta nova entidade surge de um processo complexo que é ao mesmo tempo de *conquista militar* e de *unificação nacional*, processo que pode ser observado na forma mais pura na França e na Espanha. No caso francês, a luta é aquela dos reis para expulsar do país os ingleses (na Guerra dos Cem Anos), para submeter os príncipes mais poderosos (começando pelos duques de Borgonha), para se emanciparem do poder papal, e para imporem a “francesização” a regiões lingüística e culturalmente não francesas (a Bretanha, o Languedoc, as regiões bascas e catalãs do sul etc.) – processo que culmina com o estabelecimento definitivo da monarquia absoluta sob Luís XIII e Luís XIV. No caso espanhol, a luta é

Sobre o humanismo e a Reforma como fundamentos do pensamento político moderno ver SKINNER 1996.

para “reconquistar” a península ibérica das mãos dos árabes, para impor à força a cristianização das minorias muçulmana e judaica e para impor com igual força a “castelhanização” da Catalunha, dos Países Bascos, de Navarra e da Galiza.

O Estado moderno nasce, então, através de lutas contra um inimigo externo (os ingleses, os árabes) – lutas que assumem, portanto, desde o início o caráter de guerras de reconquista e de levante nacional ou religioso contra os estrangeiros ou os “infiéis”. Isso faz com que o Estado moderno traga em si os germes do futuro Estado-nação do século XIX, isto é, de um Estado que, contrariamente ao império medieval ou à maioria dos estados modernos não nacionais dos séculos XV até o XIX, é considerado ser a organização política de uma comunidade nacional definida cultural, lingüística ou etnicamente, e contraposta (freqüentemente de maneira violenta) a outras comunidades nacionais. De fato, a França se torna “francesa” e a Espanha “espanhola” somente no século XIX, em consequência da Revolução Francesa e das guerras por ela provocadas (no caso da França quando o país é atacado pelas outras potências européias, no caso da Espanha quando ela é invadida pelas tropas napoleônicas), enquanto os outros países permanecem em sua maioria ou multiculturais (como no caso do império dos Habsburgos, no qual conviviam inúmeras etnias e grupos lingüísticos, e do Reino Unido da Grã-Bretanha, reunindo Inglaterra, Escócia, Irlanda, País de Gales e Cornualha) ou divididos em pequenos estados cujas fronteiras são os resultados de guerras, casamentos ou arranjos políticos e não correspondem àquelas de nenhuma comunidade nacional (é o caso da Alemanha ou da Itália até sua reunificação).

Em todo caso, o surgimento de um poder estatal centralizado faz com que a relação do cidadão ou súdito com seus governantes mude radicalmente. Em vez de encontrar seu lugar numa estrutura hierárquica tradicional e aparentemente imutável (como acontecia na rígida e estratificada sociedade feudal), ele se depara agora com um poder remoto que pretende ter o controle absoluto sobre inúmeras questões, incluídas algumas que tradicionalmente ficavam fora do alcance do poder da lei. A questão da legitimidade do poder político se coloca, portanto, em outros termos: já não se trata

de legitimizar o poder de um monarca contra as pretensões de outros ou contra o Papa, mas de justificar tal poder perante seus súditos ou até de justificar a própria existência de um Estado centralizado. Inevitavelmente, as teorias políticas passam a ocupar-se de tal questão assumindo uma perspectiva de **individualismo metodológico**: a perspectiva da qual são consideradas questões como a legitimação do Estado é o ponto de vista do indivíduo. O que justifica a existência do Estado é, em suma, o consenso que cada um dá ao seu surgimento – consenso que habitualmente é o fruto de um cálculo de interesses pelo qual é melhor viver sob o poder estatal do que permanecer no estado de natureza (isto é, num estado onde não existe autoridade civil), mas que pode ser também o fruto de uma aversão pelos perigos do estado de natureza, ou a consequência de uma sociabilidade natural, ou uma obrigação moral.

A exigência de um consenso de todos e cada um à criação do Estado leva nossos autores a colocar uma exigência semelhante também em relação às decisões tomadas pelos órgãos legislativos. Para todas as teorias o ideal é o da **unanimidade** dos consensos. Na impossibilidade prática de alcançar tal ideal, aceitam-se métodos alternativos de escolha, como a regra da maioria ou a decisão por parte de representantes (às vezes de um representante só, como em Hobbes ou em Kant) ou uma mistura das duas (as decisões são tomadas por uma maioria de representantes). A idéia subjacente é a de que a vontade do corpo político é una e indivisível, conforme a noção de soberania na qual todas as teorias modernas se baseiam e que representa, portanto, a idéia central da filosofia política da modernidade.

Partindo do modo em que a relação entre indivíduo e Estado pode ser pensada, é possível identificar pelo menos quatro tradições teóricas: republicanismo, liberalismo, radicalismo democrático e constitucionalismo. Geralmente nenhuma delas se apresenta de forma pura: cada autor apresenta elementos característicos de uma e de outra. Até Locke, considerado um modelo de pensador liberal, defende posições tipicamente republicanas; e Rousseau defende posições ora republicanas, ora liberais, ora radical-democráticas. O constitucionalismo representa, por sua vez, uma síntese de tais tradições. Ora, se atribuirmos a cada uma destas tradições um princípio básico, poderíamos dizer que:

1. O princípio do **republicanismo** consiste na idéia dúplice de que a autonomia política é o sumo bem e que ela só pode ser realizada no contexto de instituições republicanas. A este princípio corresponde uma visão básica da relação entre indivíduo e Estado, na qual este último é privilegiado. O indivíduo deve estar disposto a sacrificar-se em prol da comunidade e deve aprender a plasmar sua vida conforme as exigências da república. O indivíduo é em primeiro lugar cidadão, e todos os demais aspectos da sua vida recebem sentido e substância desta circunstância. A república depende só nominalmente da vontade dos cidadãos, pois de fato ao abstrato princípio da soberania popular corresponde na realidade concreta o domínio de leis imutáveis. Estas são quase completamente subtraídas à vontade do povo. Somente em momentos de crise, um indivíduo excepcional ou um pequeno grupo de sábios podem tentar modificar a constituição, principalmente rumo a um retorno ao passado e ao antigo “espírito”, no qual a república foi instituída e as suas leis criadas.

O cientista político norte-americano Robert Dahl fala, no que diz respeito a esta tradição, de duas almas: **uma democrática e uma aristocrática** (DAHL, 1989, p. 24 ss.). A alma democrática se preocupa em conter as tendências oligárquicas presentes em cada forma de governo popular, ou seja, em impedir a formação de elites políticas intencionadas em utilizar seu poder para promover interesses particulares – interesses que não necessariamente são os próprios, mas que com certeza não são o interesse comum. A alma aristocrática se preocupa, ao contrário, em criar uma estrutura política capaz de conter as pressões da maioria. O pesadelo dos republicanos aristocráticos, que incluem entre outros Rousseau e a maioria dos Pais Fundadores norte-americanos, é o de um governo à mercê da multidão, de um regime populista desinteressado para com o bem comum. Cabe salientar que nenhum destes autores, nem os republicanos democráticos, nem os aristocráticos, consegue oferecer uma definição unitária do conceito de bem comum. Em consequência disto, muito freqüentemente ele é identificado com o interesse de uma certa classe social, por exemplo, a burguesia empreendedora ou a fundiária, que passa a ser considerada

quase como uma classe genérica no sentido marxiano: promover os interesses da classe dos empreendedores ou dos proprietários de terras significa então promover os interesses do país. É precisamente esta a visão dominante na política liberal do século XIX e, no fundo, dos partidos conservadores e liberais até hoje.

2. O princípio do **liberalismo** consiste na idéia de que todos os indivíduos são política e legalmente iguais, e que tal igualdade é inviolável. A ele corresponde um conceito da relação entre indivíduo e Estado em que este último representa um mero instrumento para conservar a liberdade e a igualdade individuais (igualdade que no Estado se torna igualdade perante a Lei), e precisamente através da garantia de direitos individuais e da criação de uma esfera privada inviolável, amplamente subtraída ao controle por parte do Estado. Em si, o liberalismo não tem preferências com respeito à forma de governo e é compatível quer com a democracia, quer com a república (no sentido clássico), quer com um certo paternalismo ou até o absolutismo (como no caso de Hobbes) – neste caso, obviamente, só sob a condição de que o soberano paternalista ou absoluto garanta aos súditos liberdade e igualdade perante a Lei. Segundo uma interpretação comum, do ponto de vista do liberalismo, o indivíduo precede à existência da sociedade e da comunidade política. Na realidade, há uma pluralidade de posições com respeito a este ponto. É inegável que para autores como Locke ou Rousseau (que, contudo, não é um liberal, apesar de elementos liberais estarem presentes no seu pensamento) o indivíduo possui uma existência anterior a qualquer sociedade e esta última é formada só sucessivamente pela união de indivíduos. Contudo, no caso de pensadores como Hobbes (outro autor não liberal, mas que defende algumas posições tipicamente liberais) ou Mill, a primazia do indivíduo sobre a sociedade não é histórica ou ontológica (o indivíduo *precede* temporalmente a sociedade), mas possui caráter normativo (o indivíduo possui direitos invioláveis que não podem ser sacrificados à sociedade) ou está ligada à questão da legitimação do poder do Estado ou até da existência deste último. Deste ponto de vista, os teóricos liberais (todos eles,

incluídos os que afirmam uma primazia histórica ou ontológica do indivíduo) adotam o individualismo metodológico.

3. O princípio da **democracia radical** afirma que podem ser consideradas legítimas somente aquelas instituições e normas que são expressão da vontade popular. No correspondente conceito da relação entre indivíduo e Estado, este último representa a expressão da vontade popular. Em vez de se abandonarem nas mãos de um soberano paternalista ou absoluto, os indivíduos tomam seu destino nas *suas* mãos e decidem como arranjar a sua convivência sem renunciar à própria soberania. A partir desta perspectiva, não há âmbito, questão, estado de coisas que a vontade soberana (a saber: do povo) não possa transformar em objeto de uma lei. A democracia, nesta variante radical, leva consigo sempre o perigo de uma *tiranía da maioria*. De um certo ponto de vista, a idéia radical-democrática possui traços republicanos, pois ela considera o coletivo mais do que o indivíduo singular. Por outro lado, ela contesta a concepção republicana de um domínio de leis intocáveis.
4. O princípio do **constitucionalismo** estabelece que só podem reclamar legitimidade aquelas instituições e aqueles ordenamentos jurídicos organizados segundo normas constitucionais (escritas ou não) que não são submetidas à autoridade do legislativo – a não ser que o legislativo decida modificar, reformar ou abolir a presente constituição; mas neste caso o processo de revisão ou modificação da constituição é complexo e regulamentado por regras rígidas estabelecidas pela própria constituição que deveria ser alterada. Misturando elementos das outras tradições, o constitucionalismo oferece, portanto, uma visão segundo a qual: (a) os indivíduos possuem direitos inalienáveis que os protegem do arbítrio dos outros, incluído do Estado (esta é uma exigência tipicamente liberal), (b) todos os indivíduos são ao mesmo tempo autores e destinatários das leis (como exige a tradição radical-democrática), e finalmente (c) são válidas somente as normas que resultaram de um processo clara e firmemente definido, cujas regras devem ser observadas rigorosamente

e não podem ser modificadas facilmente (conforme a idéia republicana de que o princípio do império das leis é superior até ao princípio da soberania popular). Por esta razão, o constitucionalismo compartilha com o liberalismo uma certa desconfiança contra o Estado e uma grande atenção contra possíveis abusos do poder estatal; com a democracia radical, a idéia de uma participação ilimitada dos cidadãos na vida política e no processo legislativo; e com o republicanismo, uma certa desconfiança em relação à multidão e ao possível abuso do poder legislativo por parte de indivíduos, de uma maioria, ou até do povo na sua integridade.

No momento do seu surgimento, todas estas tradições teóricas representaram um momento de ruptura e foram consideradas subversivas, já que as doutrinas políticas dominantes derivavam todas de um aristotelismo político de inspiração tomista e escolástica, ligado a uma defesa do direito divino do monarca. Qualquer teoria que colocasse em questão a origem divina do poder monárquico ou a correspondência da ordem política vigente com a natureza humana e com a vontade divina era considerada herética e politicamente perigosa. Deste ponto de vista, cabe lembrar que a maioria dos pensadores mencionados neste livro teve grandes dificuldades em publicar seus textos e exercer livremente seu pensamento. Havia, contudo, uma grande diferença entre a Europa meridional, católica, e a Europa setentrional, na qual a pluralidade de confissões acabou impondo uma maior tolerância religiosa e intelectual. Quem observa o panorama editorial e político da Inglaterra no período que vai dos anos imediatamente anteriores à guerra civil de 1642 até a restauração monárquica de 1660 não pode não admirar o grande número de publicações polêmicas e de panfletos de todo tipo (antimonárquicos, republicanos, radical-democráticos, críticos do governo de Cromwell etc.). Na Espanha, Portugal e boa parte da Itália a Igreja Católica e a Inquisição controlavam rigorosamente o ensino nas universidades e a publicação de livros, impedindo de fato a afirmação de teorias políticas inovadoras. Já no norte da Europa era mais fácil encontrar universidades e centros culturais nos quais era possível ensinar e difundir posições filosóficas heterodoxas ou consideradas heréti-

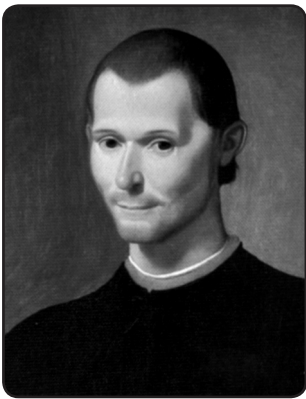
cas pela Igreja Católica. Contudo, a indústria editorial estava submetida a normas censórias muito rígidas em quase todos os países, independentemente da confissão religiosa (uma exceção era a protestante Holanda, na qual foi publicada a maioria dos livros dos nossos autores). Em geral, esperava-se que a filosofia permanecesse submetida à teologia e às autoridades eclesiásticas, como aconteceu durante toda a Idade Média, e que ela permanecesse na esteira do aristotelismo medieval, seja no que diz respeito à física e às ciências naturais, seja em relação à filosofia moral e política. O conflito principal era ligado ao cartesianismo, considerado pelas autoridades eclesiásticas das mais variadas denominações uma filosofia perigosa do ponto de vista religioso por abrir as portas ao deísmo ou até ao ateísmo, como no caso de Spinoza, cujo panteísmo era considerado uma forma de ateísmo (isso fez com que sua filosofia fosse vista por séculos como a mais perigosa e radical forma de ataque à autoridade constituída e à religião: ainda no final no século XVIII a acusação de ser spinoziano podia significar a perda da cátedra para um professor de filosofia). Assim, por ex., em agosto de 1671, o rei de França Luís XIV proibiu o ensino da filosofia cartesiana nas universidades francesas. Mas também a tolerantíssima Holanda conheceu episódios de censura e repressão, particularmente ao prevalecerem as formas de calvinismo mais rígidas. Em outubro de 1656 o governo holandês promulgou um edito sobre a filosofia a fim de “prevenir abusos da liberdade de filosofar em detrimento da verdadeira teologia e da Sagrada Escritura”, edito que – contudo – foi contestado pelos aristotélicos e pelas autoridades eclesiásticas por representar ainda uma abertura excessiva perante o cartesianismo. E na basicamente tolerante Inglaterra o “Ato sobre Blasfêmia” de 1698 (isto é, depois da revolução de 1688 e do fim do absolutismo) declarava crime a negação da divindade de Cristo e da Trindade (uma exceção foi feita para os judeus, que neste país e na Holanda eram tolerados mais do que em outros países). **Esta atitude censória e repressiva** pode explicar algumas reticências por parte dos nossos autores ou o fato de eles declararem expressamente aceitar certas visões (sobretudo em matéria de religião) para depois assumir posições implicitamente incompatíveis com elas.

Tiro as informações sobre
esta censura do excelente
livro de Jonathan Israel
(ISRAEL, 2001, p. 23 ss.).

■ CAPÍTULO 1 ■

MAQUIAVEL: A CISÃO ENTRE POLÍTICA E MORAL

Os principais objetivos deste capítulo são os seguintes: entender a posição histórica peculiar de Maquiavel; refletir sobre a distinção por ele operada entre moral e política; compreender sua visão do poder e das qualidades que deveriam caracterizar o homem político.



Nicolau Maquiavel. Nasceu em 03 de maio de 1469 em Florença, Itália. Suas propostas teóricas deram origem, por exemplo, ao adjetivo “maquiavélico”, que usamos freqüentemente em nosso cotidiano. (Santi di Tito, metade do século XVI).

Deve-se ter claro que o conceito de Estado é típico da modernidade, portanto, em outras épocas históricas de nossa civilização esse conceito não existia. Fique atento para compreender o que é este conceito em cada uma das teorias filosóficas de Estado aqui consideradas, a como ele sofre nuances em cada uma destas.

1.1 O ESTADO E O “STATO”

É opinião comum que a história do pensamento político moderno começa com **Nicolau Maquiavel** (em italiano: Niccolò Machiavelli, 1469-1527).

Contudo, embora a obra deste genial autor represente sob vários aspectos uma ruptura com a teoria política medieval, ele ainda não pode ser considerado um pensador completamente moderno. Seu pensamento se situa no limiar que separa a Idade Média da modernidade: ele aponta para questões problemáticas que caracterizarão a maneira moderna de pensar a política, mas sua visão da mesma possui limites que o impedem de perceber elementos característicos da própria modernidade.

Principalmente, ele não dispõe de um **conceito de Estado** adequado e, portanto, não consegue entender corretamente o surgimento do moderno Estado nacional no sentido acima exposto. Embora ele individue alguns elementos que caracterizam este tipo de Estado (concentração do poder legítimo nas mãos de um único soberano, independência do poder papal, submissão da aristocracia e das cidades independentes), ele os interpreta à luz das tradicionais lutas pelo poder descritas pelos historiadores antigos – como se não houvesse diferenças, por exemplo, entre Francisco I da França, Carlos V ou César Bórgia, por um lado, e Filipe da Macedônia, Júlio César ou os outros grandes homens da Antigüi-

dade, por outro lado. Escapa, assim, a Maquiavel o fato de que a luta entre a França e o Império dos Habsburgos, travada naqueles anos, não foi somente a luta entre duas grandes potências (como a luta de Esparta e Atenas na Grécia antiga), mas a luta final entre dois sistemas políticos; e, no final, foi o sistema da potência vencida no campo de batalha, o modelo francês do Estado nacional, a vencer o velho modelo imperial, embora este tivesse sido o vencedor militar. É verdade que Maquiavel parece intuir tudo isto, como demonstra o fato de ele indicar a França e a Espanha como os exemplos que deveriam guiar a unificação nacional da Itália. Porém, ele só sabe ler o surgimento de Estados nacionais nestes países como conseqüência das conquistas e das vitórias militares e políticas dos seus reis sobre os outros príncipes e poderes locais. A idéia de que à unificação política, através da conquista militar, deveria haver e corresponder também uma unificação cultural do país parece ser uma tese ainda indefinida em Maquiavel.

Um outro ponto, no qual o pensamento de Maquiavel se revela pré-moderno, diz respeito à falta de qualquer consideração relativa às questões socioeconômicas. Para Maquiavel, a história é somente história político-militar: história de conquistas, de intrigas, de ações isoladas realizadas por indivíduos excepcionais. Por esta razão, os seus conselhos ao príncipe sobre a manutenção do poder se limitam a medidas de caráter militar ou político, como o uso do exército próprio, a fundação de colônias nos países conquistados, o aniquilamento dos adversários políticos ou o extermínio da dinastia do antigo príncipe que governava nos locais conquistados etc. Maquiavel nunca leva em consideração a possibilidade de que o novo príncipe realize uma revolução social ou tome medidas econômicas para manter o seu poder. No *Príncipe* há um único ator: o indivíduo excepcional. **É ele o verdadeiro sujeito da história, enquanto o povo se constitui apenas numa multidão passiva, pronta para ser manipulada e instrumentalizada.** Quando o povo se revolta contra o príncipe, isto acontece como que por uma reação mecânica aos erros do soberano, não em conseqüência de uma genuína vontade popular. No *Príncipe*, contrariamente aos *Comentários*, não existem as classes sociais, nem sequer aquela burguesia urbana que constituía o nervo da própria República Flo-

• A obra *Comentários*, de
 • Maquiavel, foi iniciada por
 • este autor para servir como
 • análise e comentário aos
 • primeiros dez livros da
 • História de Roma, de Tito
 • Lívio (nascido em Pádua,
 • cerca de 59 a.C.; na sua obra
 • relata a história da cidade
 • desde o momento tradicional
 • da sua fundação, em 753
 • a.C., até o início do
 • século I da era comum).

rentina e da qual provinham os Médicis. Só no capítulo IX ele retoma um pensamento dominante dos *Comentários*, a saber, a idéia de que em todas as cidades o povo se contrapunha aos grandes por causa dos diferentes fins destes dois grupos: “o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo.” (MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1979 (= C), p. 43). Porém, esta concepção, que Maquiavel deduz da história romana (na época republicana, Roma foi perturbada frequentemente pelas lutas entre a classe popular e os aristocráticos), não se adapta muito à realidade social das cidades e dos estados da época de Maquiavel e nem sequer à realidade de Florença.

Além disso, falta em Maquiavel um termo que corresponda ao sentido que a palavra “Estado” adquire na modernidade. Nos seus escritos se encontra muitas vezes a palavra “*stato*”, ou seja, “estado”, que, porém, ele não utiliza para indicar o Estado moderno. Quando, por ex., Maquiavel usa a expressão “manter o estado”, esta última palavra indica, segundo os diversos contextos, a autoridade, o domínio sobre um território, o poder político ou econômico, a riqueza em bens materiais e em indivíduos, submetidos à própria autoridade. A partir desse ponto de vista, a palavra “estado” remete frequentemente ao seu outro sentido possível, ou seja, “condição, maneira de estar”. Outras vezes, Maquiavel a utiliza no sentido de “território”, ou seja, num sentido mais próximo ao moderno, que identifica “estado” com “país”. Mas, quando ele quer indicar o Estado como entidade jurídica e institucional, Maquiavel utiliza os termos “república”, “principado” ou “cidade”.

Finalmente, o nosso autor possui uma visão patrimonial do poder político. Este último está nas mãos de indivíduos, não das instituições que eles representam.

Por isso, os destinatários dos escritos de Maquiavel são principalmente indivíduos que detêm (ou querem deter) o poder: príncipes e membros de governos republicanos – efetivos ou aspirantes. São eles que devem conquistar ou manter “o estado”, ou seja, o domínio sobre um território. Os meios para alcançar este

fim são naturalmente diversos nos casos de principados ou de repúblicas. Para estas últimas, Maquiavel escreve os *Comentários*, para os primeiros, *O Príncipe*. Em ambos os casos, os únicos sujeitos da política são os detentores do poder, não os estados no sentido moderno, nem o povo. Na ótica desta concepção pessoal de poder político, este se identifica com a capacidade do príncipe (ou seja, de um indivíduo) ou do governo (ou seja, de um grupo de indivíduos) de conquistar e manter “o estado”. **Soldados**, fortalezas, cidades ricas, todos são simples instrumentos do poder do soberano.



Soldados em serviço. Para Maquiavel, eles representam algumas das ferramentas de que se utiliza o poder soberano para se manter; ao mesmo tempo, na forma de milícia cidadã, o exército representa uma “escola” de patriotismo.

1.2 O POLÍTICO E O TEÓRICO

Maquiavel não foi unicamente um teórico, mas em primeiro lugar um homem político ativo no governo de sua cidade natal, Florença, que em 1498 tinha expulsado a **família Médici**, proclamando a república. Em 1512, com a volta dos Médicis graças ao apoio do exército imperial, Maquiavel perdeu seu cargo e, depois de ter sido erroneamente envolvido num processo contra alguns conspiradores (chegou a ser torturado, embora não de forma extrema), preferiu retirar-se para a vida privada na sua casa de campo nas cercanias de Florença. Lá ele se dedicou à composição das suas obras teóricas principais: *O príncipe* e os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, que foram ambas publicadas postumamente (respectivamente em 1532 e em 1531), mas que foram escritas contemporaneamente (em 1513 a primeira, entre 1513 e 1519 a segunda) e que eram bem conhecidas em âmbitos políticos e diplomáticos antes da sua publicação oficial. Maquiavel sempre tentou entrar novamente na vida pública, mas os Médicis desconfiavam de quem tinha colaborado com o governo republicano. A única

FAMÍLIA MÉDICI

Foi uma poderosa família de Florença durante a Renascença, cuja riqueza e influência se originaram do comércio de têxteis e da corporação têxtil da *Arte della Lana*. Tornando-se banqueiros, adquiriram aos poucos o controle político sobre a cidade. A partir de 1434 e graças a figuras como Cosmo o Velho e Lourenço o Magnífico, eles se tornaram de fato (embora não oficialmente) senhores de Florença. Os Médicis atingiram o seu apogeu entre os séculos XV e XVI, quando – além de se tornarem grão-duques da Toscana – produziram dois papas (Leo X e Clemente VII) e duas rainhas de França (Maria e Catarina de Médici). Para ter mais dados históricos sobre isso consultar: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Fam%C3%ADlia_m%C3%A9dici>.

As citações destas obras serão indicadas da seguinte maneira: P (= *Príncipe*), número romano (= capítulo da obra), número árabe (página de MAQUIAVEL 2001); C (= *Comentários*), número romano e número árabe (= livro e capítulo da obra); número árabe (página de MAQUIAVEL 1979).

A Primeira Chancelaria do governo florentino era responsável pela política externa e pela correspondência com o exterior. A Segunda ocupava-se com as guerras e a política interna. No entanto, essas funções muitas vezes se sobrepunham e a autoridade da Primeira Chancelaria prevalecia sobre a da Segunda. Entre as funções exercidas por Maquiavel estavam tarefas burocráticas e de assessoria política, de diplomacia e de comando no Conselho dos Dez, um outro órgão auxiliar da Senhoria. Informações disponíveis em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Machiavelli#Segunda_Chancelaria>.

Entre os comentadores prevaleceu a tendência de usar este adjetivo para indicar o que diz respeito à obra e ao pensamento de Maquiavel, enquanto o adjetivo “maquiavélico” é reservado para caracterizar o que diz respeito a uma atitude de astúcia e falta de escrúpulos morais presumidamente inspirada na obra do nosso autor.

incumbência que ele conseguiu receber da poderosa família foi a de escrever uma *História de Florença* (terminada em 1526). Suas tentativas de entrar nas graças dos senhores da cidade se lhe tornaram prejudiciais quando, em 1527, a tirania dos Médicis foi novamente substituída por uma república. Também o novo governo, desconfiando da lealdade de Maquiavel, o deixou de lado. O nosso autor, profundamente abalado, morreu pouco depois.

Como secretário da *Segunda Chancelaria da República*, Maquiavel se ocupou durante sua atividade pública de política externa e foi enviado em várias importantes missões diplomáticas junto do rei de França, do imperador alemão, do papa e de César Bórgia. A experiência como embaixador florentino foi muito importante para Maquiavel, já que lhe ofereceu uma base empírica para elaborar suas teorias. Analisando os relatórios que o nosso autor enviava ao governo republicano, se poderá reconhecer neles os germes de idéias desenvolvidas em seguida.

A outra grande fonte de inspiração do *pensamento maquiaveliano* é a cultura clássica grega e, principalmente, romana, que ele conhecia bem pela sua formação humanística (cabe lembrar que quase todos os importantes homens políticos republicanos de Florença – de Leonardo Bruni a Coluccio Salutati, de Poggio Bracciolini a Matteo Palmieri – eram ao mesmo tempo eruditos e homens de letras como o próprio Maquiavel, que escreveu três comédias e vários poemas satíricos e moralizantes). O nosso autor encontra o modelo principal de sua teoria política na Roma republicana e, por isso, escolhe como suas referências historiadores romanos como Políbio, Tácito e, sobretudo, Tito Lívio (os *Comentários* – cujo número de capítulos, cento e quarenta e dois, é igual ao dos livros da obra do autor latino – se ocupam justamente dos primeiros dez livros da *História de Roma* deste escritor, isto é, dos livros que narram as vicissitudes da república romana). Não se trata, contudo, de uma mera referência erudita: Maquiavel é, antes, convicto de que quem queira aprender algo sobre as coisas humanas em geral e sobre a política em particular deve estudar com atenção a história, que, portanto, é uma verdadeira *magistra vitae*, uma mestra da vida.

Maquiavel não pretende estabelecer as regras da política, mas identificar as regularidades presentes nela. Seu método é de cará-

ter indutivo; seu pensamento se caracteriza, portanto, pelo incessante recurso à história e à empiria, das quais ele chega a formular tais regularidades. O secretário florentino não tira, portanto, suas conclusões de modo dedutivo, assim como farão os filósofos pós-cartesianos (por ex., Hobbes ou Spinoza): ele não parte de axiomas e postulados, mas de exemplos históricos, que ele extrai das obras dos autores clássicos, da história mais recente da Europa e da sua própria experiência diplomática. Este **método** pode ser observado especialmente no capítulo oitavo do *Príncipe*: primeiramente, ele nos oferece um exemplo de homem político cruel antigo (Agátocles) e um contemporâneo (Liverotto da Fermo); depois, apresenta-nos algumas reflexões teóricas gerais sobre o uso bom ou ruim (não no sentido moral, mas sim no sentido de “inútil, sem bom êxito”) **da crueldade**. Estas reflexões são baseadas na conduta dos exemplos mencionados, sendo que estas reflexões dão lugar, enfim, a um conselho prático sobre o melhor uso da crueldade por parte 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 só vez”, P VIII 41).

Um tal método não parecerá suficientemente científico aos representantes do conceito baconiano ou cartesiano de ciência (como o mencionado Hobbes). Eles preferirão uma construção abstrata que, partindo de determinados axiomas, chegue a determinadas conclusões. Maquiavel não desconhecia este método dedutivo; ele, porém, repreenderia tais pensadores, pois na sua opinião eles permaneceriam distantes da realidade concreta das coisas, daquela que Maquiavel chama de “*verità effettuale*”, ou seja, **verdade efetiva** (P XV 73). Tal verdade se deixa compreender tão-somente através do conhecimento e da correta interpretação da história. O homem político em busca de indicações para o seu agir deveria escolher exemplos históricos e segui-los, ao invés de imaginar uma realidade que nunca existiu ou que se poderia encontrar só nos escritos de filósofos como Platão ou Aristóteles (“Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos”, P XV 73). Neste sentido, a teoria de Maquiavel é decididamente antiplatônica no sentido acima mencionado (ver Introdução).

Para aprofundar mais sua compreensão sobre os métodos indutivos e dedutivos de análise, busque rever o conteúdo sobre argumentos dedutivos e indutivos presente em: MORTARI, C. A. Introdução à lógica. Editora Unesp, São Paulo, 2001, obra de referência da disciplina Lógica I oferecida no semestre anterior por este curso.



Um bom exemplo de como a política pode ocupar-se da **crueldade** para alcançar seus objetivos está presente no romance Mil Novecentos e Oitenta e Quatro, escrito por Eric Arthur Blair sob o pseudônimo “George Orwell”, em 1949. Uma versão cinematográfica deste romance também pode ser encontrada sob o seguinte título: 1984 – Big Brother is Watching.

O interesse de Maquiavel se dirige sempre à práxis política, pois, de acordo com a sua opinião, a teoria não pode ser separada da práxis. Similarmente, a práxis resulta sempre de uma correta aplicação da teoria. Ainda nos mencionados relatórios ao governo de Florença ou nos discursos sobre questões particulares, que ele escreveu para outros funcionários ou membros do gabinete, Maquiavel não consegue renunciar a instruir seus leitores ou os ouvintes sobre os mecanismos da política ou sobre a natureza humana.

1.3 NATUREZA HUMANA E PODER

Para Aristóteles, o homem é um animal político, porque os seres humanos tendem naturalmente à convivência com os outros homens. **Para Maquiavel, ao contrário, os homens tendem, por sua natureza, à divisão e à desunião.** Na antropologia de Maquiavel, os homens são “ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar” (P 80); são desconfiados (D I, 29), esquecidos, invejosos (C I, introdução, 17) e ambiciosos; “se comprazem tanto em suas próprias coisas e de tal modo se iludem, que raramente se defendem” dos adutores (P 113); “têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer” (P 80) e “esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio” (P 81); são insaciáveis e sempre descontentes com tudo o que possuem (C II, introdução; 191). Precisam de rédeas, porque as suas paixões ameaçam derubar eles mesmos e o Estado (C I, 42; 139 *et passim*); porém eles esquecem de pronto os castigos recebidos (C III, 1; 303). São ávidos de novidades (C III, 21; 365), mas se opõem a elas quando são introduzidas (C I, 25; 91) – isto também porque “é um defeito comum entre os homens não levar em conta a tempestade, durante a bonança” (P 118). Inclina-se à malvadez (C I, 9; 49 s.) e “sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade a serem bons” (P 115). Deixam-se enganar pelas aparências (C I, 25; 91) e a sua pouca prudência “começa uma coisa que, por ter bom sabor, não lhes permite notar o veneno que traz por baixo” (P 66). São “tão simples e obedecem tanto às necessidades presentes, que o enganador encontrará sempre quem se deixe enganar” (P 84). Eles

“julgam as coisas mais pelos olhos que com as mãos” (P 85) e só raramente sabem ser completamente bons ou maus, assim que só raramente podem executar grandes ações (C I, 27; 95). **Numa palavra: os homens são “maus”** (P 84).

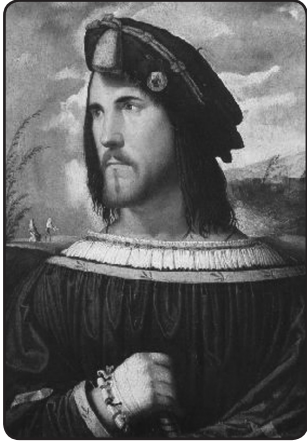
Além disso, para Maquiavel, todas as relações humanas são relações de poder. Para o indivíduo, os outros são obstáculos ou instrumentos na obtenção de seus fins; é preciso, por conseguinte, controlá-los sem cair, por sua vez, sob o controle deles. Até o amor leva os indivíduos à tentativa de manipular os seres amados, como Maquiavel nos mostra na *Mandrágora*, a sua comédia mais conhecida. E quando não deve lutar contra os outros, o indivíduo tem que se guardar das próprias paixões: a luta torna-se luta interior, mas acaba sendo uma luta para alcançar o poder e para o controle do agir humano. A obra de Maquiavel consiste em sua totalidade numa reflexão sobre o poder.

O que lhe interessa, porém, ao escrever *O Príncipe* ou os *Comentários*, não é o poder em si, mas o poder como instrumento irrenunciável para unificar uma comunidade política, para dar-lhe ordem e segurança e para deixá-la prosperar. Deste ponto de vista, apesar de seu realismo e de seu método empírico, a teoria de Maquiavel mantém um evidente viés normativo: o poder deve ser usado para dar vida a uma comunidade estável e forte.

1.4 O PRÍNCIPE ENTRE VIRTÙ E FORTUNA

Ao escrever *O Príncipe*, Maquiavel se coloca um objetivo bem determinado, **articulado em dois momentos**: primeiramente, indicar o caminho que deveria ser percorrido por quem quisesse unificar a Itália, e, em segundo lugar, mostrar que o momento era altamente propício para a unificação.

Neste sentido, a exortação a Lourenço de Médici (neto do mais conhecido Lourenço “O Magnífico” e sobrinho do papa Leão X) contida no capítulo XXVI, mais do que uma expressão de bajulação



César Bórgia foi um príncipe espanhol, filho do papa Alexandre VI, que, com a ajuda de tropas mercenárias e graças à proteção do pai, conseguiu criar um principado na Itália central, chegando a ameaçar a própria Florença. (Altobello Melone. *César Bórgia*, 1543, óleo sobre tela).

cortês, representa um apelo sincero para “tomar a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros”, como expressa seu próprio título. Com efeito, aos olhos de Maquiavel, a situação de Lourenço era similar à de *César Bórgia*, o qual tinha contado também com a proteção de um papa dotado de planos ambiciosos (a criação de um principado de grandes dimensões na Itália) e que representa para o nosso autor um modelo ideal a ser seguido pelo aspirante à príncipe.

A partir dessa perspectiva, deveria ser possível dar uma resposta à questão, tão debatida entre os intérpretes, acerca da datação da obra *O Príncipe*, especialmente no que diz respeito aos *Comentários*. Não se trata simplesmente de uma questão de cronologia, mas de estabelecer quais são as relações teóricas entre a posição republicana, afirmada por Maquiavel nos *Comentários* e a posição aparentemente monárquica do *Príncipe*. Na realidade, não há contradição entre as duas obras. Nos *Comentários*, Maquiavel exprime a convicção de que só um indivíduo poderia instituir ou reformar uma república e nisso consistiria precisamente a tarefa do príncipe: conquistar para si ou criar do nada um estado, dando-lhe uma organização político-jurídica estável. Uma tal organização só pode ser uma constituição republicana, como afirma, freqüentemente, Maquiavel. O ideal de Maquiavel consiste na criação de um estado independente por mão de um príncipe capaz de dar a esta sua criação uma constituição republicana capaz de lhe garantir a estabilidade.

Neste sentido, poder-se-ia dizer que *O Príncipe* trata do modo como criar um novo estado e identifica o príncipe como o único sujeito capaz desta tarefa. Já nos *Comentários*, Maquiavel se ocupa da questão da estabilidade e duração deste estado, identificando nas instituições republicanas o instrumento mais apropriado para este fim.

No *Príncipe*, Maquiavel analisa as várias maneiras de conquistar novos principados e as dificuldades ligadas a tal conquista. Os elementos principais sobre os quais o aspirante a príncipe deve dispor são: armas próprias, *virtù* e fortuna. No capítulo XII da obra, o nosso autor afirma que as armas mercenárias e auxiliares “são inúteis e perigosas”, porque são “desunidas, ambiciosas, indisciplina-

das, infiéis, valentes entre amigos e covardes entre inimigos, sem temor a Deus nem probidade para com os homens” (P 57 s.). Além disso, os capitães mercenários “ou são homens excelentes ou não o são”. Se o forem, não é possível confiar neles, “porque sempre aspirarão a uma grandeza própria”, quer arruinando o seu patrão, quer oprimindo os outros contra a vontade deste último. Se não forem valorosos, por isso mesmo arruinarão o seu patrão (P 58). Na antropologia desiludida de Maquiavel não há lugar para confiança na palavra dada e se presume que cada indivíduo proceda perseguindo somente o seu próprio interesse sem escrúpulo nenhum. Em todo caso, Maquiavel pensa que o príncipe deveria preferir “até perder com suas tropas a vencer com tropas alheias” (P 64) e chega a formular uma máxima que parece estar em contradição com tudo o que ele escreve em outros passos a respeito da importância de o príncipe se ocupar em governar bem os seus súditos.

A *virtù* da qual fala Maquiavel não é a virtude no sentido tradicional clássico ou cristão, isto é, a virtude entendida como excelência moral, como qualidade de caráter moralmente positiva. Maquiavel se inspira muito mais no conceito latino de *virtus*, ou seja, como qualidade que distingue o *vir*, o homem varonil, conforme a definição de *vir virtutis* (homem virtuoso), oferecida por Cícero. Isso não significa que a *virtù* se deixa identificar simplesmente com a coragem ou com a bravura. A *virtù* é antes uma excelência de caráter que aponta para a consecução de determinados fins políticos e que está baseada em capacidades práticas, das quais parte são congênicas e, portanto, não susceptíveis de ser modificadas, e parte são aprendidas e, por isso, susceptíveis de ser aperfeiçoadas. Ela não possui nenhuma qualidade moral; consiste muito mais numa mescla de qualidades diversas e, em parte, contrárias, cujo valor só pode ser julgado a respeito de sua aplicabilidade na práxis política: coragem, valentia militar, magnanimidade, resistência, prudência, ousadia, e, sobretudo, a capacidade de reagir da melhor maneira em cada ocasião (outro termo importante para o nosso autor: o homem virtuoso sabe aproveitar toda *ocasião* favorável que se lhe ofereça). Assim, Maquiavel pode dizer que Agátocles, o tirano de Siracusa, embora tenha sido cruel e sanguinário, foi um homem virtuoso (no sentido clássico, não moral): ele sempre

foi capaz de aproveitar-se das ocasiões que se lhe apresentavam para expandir ou reforçar o seu poder. O homem virtuoso sabe adaptar-se às diferentes ocasiões e não possui o caráter sólido e inflexível do homem do ideal estóico, que se quebra antes de se dobrar às circunstâncias. No que diz respeito às tradicionais virtudes aristotélicas ou cristãs, o príncipe não precisa possuí-las verdadeiramente, deve, antes, causar a impressão de possuí-las (como no caso de todas as outras qualidades). Esta posição deu lugar ao mito de um Maquiavel amoralista. Na realidade, Maquiavel, ao libertar o homem virtuoso dos deveres morais que as tradições clássica e cristã impõem aos indivíduos, não recusa tal tradição, nem defende uma posição de amoralismo absoluto. **Ele pretende somente separar decisivamente os dois âmbitos da moral e da política.** Com respeito ao primeiro, Maquiavel se revela freqüentemente um moralista rígido, ligado às concepções tradicionais de virtude e de moralidade individual. Se lermos, então, sua antropologia como catálogo de qualidades negativas e não simplesmente como enumeração moralmente neutra das características humanas, e se considerarmos suas obras literárias, viria ao nosso encontro a figura de um Maquiavel que condena os vícios tradicionais e prega o temor a Deus (como na sua *Exortação à penitência*, um sermão escrito para um domingo de Quaresma). Nos seus poemas *Sobre a ambição* e *Sobre a ingratidão* ou no poemeto, *O asno*, Maquiavel recupera lugares comuns da literatura moralista e moralizadora sobre a natureza humana, seguindo parcialmente o modelo da sátira clássica, sobretudo no *Asno*.

Com respeito à política, os critérios para julgar ações e comportamentos neste âmbito não podem ser os mesmos do âmbito moral. O único critério que Maquiavel aceita é o êxito. Um príncipe pode ser louvado ou vituperado pelas suas qualidades, mas o sucesso em conseguir os seus fins políticos lhe produzirá sempre louvor, sendo-lhe, por conseguinte, mais importante do que qualquer excelência moral. Logo, se o príncipe, para alcançar tais fins, precisa fazer uso da crueldade ou da avareza, então, tanto pior será para a moralidade tradicional! Desta maneira também as qualidades morais se tornam simples instrumentos na luta pelo poder e o sucesso político. Isso não significa que Maquiavel não possa distinguir ações boas das ações

más em seu sentido tradicional (a condenação de Agátocles pela sua crueldade, por exemplo, é unívoca). Mas na política não há lugar para julgamentos morais deste tipo. Cada qualidade humana que a tradição considerava como uma virtude (humanidade, generosidade etc.) ou como um vício (crueldade, avariza etc.) deve ser julgada exclusivamente com respeito aos seus efeitos na práxis política. Se uma certa qualidade humana serve para a obtenção do fim estabelecido, então ela é boa – em sentido não moral –, senão é nociva – mas não “má” em sentido moral. Por esta razão, no capítulo XVI, Maquiavel contradiz uma opinião comum a todos os tradicionais manuais para príncipes e afirma que é melhor para o príncipe ser miserável (ou de acordo como ele escreve ou ainda conforme sua idéia de que as aparências contêm mais do que a realidade: “incorrer na fama de miserável”) do que ser liberal, pois ser miserável “é um dos vícios que lhe permitem governar” (P 76). Pela mesma razão, Maquiavel, no capítulo sucessivo, afirma que é melhor ter a fama de cruel, pois “é muito mais seguro ser temido do que amado” (P 80). No capítulo XVIII, ele compara o príncipe a um centauro, que compartilha a natureza humana e a animal. Assim, o príncipe deve saber usar qualidades próprias de dois animais: a ferocidade e a força do leão, por um lado, e a astúcia da raposa por outro. Da raposa, ele deve tomar a capacidade de simular e dissimular e a habilidade de enganar os outros. A justificativa que Maquiavel oferece consiste em apontar o fato de que este preceito não seria bom se os homens fossem todos bons; porém, sendo eles maus e não cumprindo sua própria palavra, ele não precisa respeitar e cumprir suas promessas com eles.

Para Maquiavel, há dois tipos de necessidade: o primeiro tipo é a necessidade imposta aos homens por outros homens, como no caso da coação exercida pelo soberano sobre os seus súditos. É neste tipo de necessidade que Maquiavel pensa ao dizer que os homens são bons só se forem obrigados a ser assim (P 115). O segundo tipo de necessidade é imposta aos homens (a todos eles) pela *fortuna*. Nesta concepção, Maquiavel revela o seu ataque à tradição clássica e à sua idéia de Fortuna como deusa da fatalidade e dos golpes da sorte. Maquiavel se coloca no meio de dois extremos: o fatalismo clássico (a Fortuna decide sozinha sobre a vida humana) e o otimismo humanista (o homem é dono do seu destino). A For-



Fortuna. (Hans Sebald Beham, 1541).

tuna pode ser vencida, mas isso é muito difícil, porque pressupõe a capacidade de mudar a própria natureza, para adaptar-se às novas circunstâncias criadas pela sorte e poucos são os indivíduos capazes disso, particularmente, quando eles tiveram êxitos, porque não poderão admitir a necessidade de mudar sua trilha. A fortuna em Maquiavel é menos uma força obscura e cega do que uma entidade pessoal, dotada de vontade e de fins próprios, como demonstra o passo seguinte, no qual lhe são atribuídos propósitos e ações: “a fortuna – sobretudo quando *quer* enaltecer um príncipe novo, que tem maior necessidade de elevar sua reputação do que um príncipe hereditário – *cria*-lhe inimigos e movimentos de oposição para que ele tenha oportunidade de superá-los e possa, por meio da escada colocada por seus inimigos, subir mais alto” (P 101; cursivo A. P). Logo, é muito difícil arrancá-la. Nem por isso, Maquiavel cai no pessimismo. Se a Fortuna é uma pessoa dotada de vontade, ela é também “mulher” e pode ser dominada e batida particularmente pelos impetuosos e pelos jovens, “porque são menos tímidos, mais ferozes e a dominam com maior audácia” (P 122).

1.5 O GOVERNO REPUBLICANO ENTRE VIRTUDES CÍVICAS E BOAS LEIS

Se a tarefa de unificar a Itália ou, mais em geral, de criar um novo Estado pode ser cumprida somente por um príncipe, a nova criação política só pode sobreviver a seu fundador se receber uma constituição republicana, pois não há garantia que os sucessores do príncipe possuirão as mesmas capacidades dele. **Maquiavel confia na solidez das instituições mais do que nas qualidades pessoais dos indivíduos.**

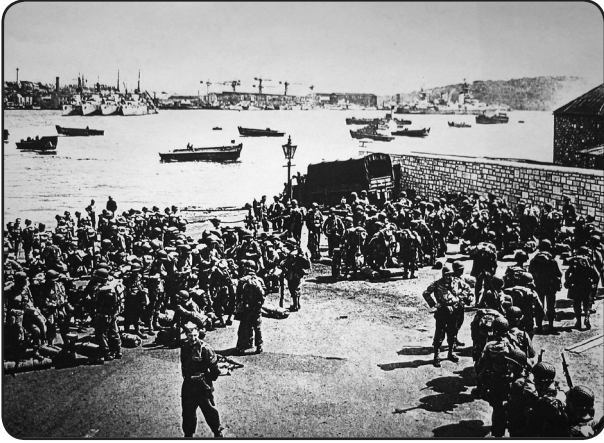
Foi um geógrafo e historiador grego, famoso pelas suas Histórias, que cobrem a história do mundo mediterrâneo no período de 220 a.C. a 146 a.C. Informação disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Políbio>>

Contudo, também a presença de instituições republicanas não é em si garantia suficiente da estabilidade do corpo político. Nos Comentários, o nosso autor apresenta uma teoria (que ele retoma do **historiador Políbio**) sobre o ciclo das constituições pelo qual cada Estado passa inevitavelmente. Quando nasce a sociedade (que não é natural, mas surge pelo fato de os indivíduos serem incapazes de sobreviver sozinhos numa natureza hostil), a primeira forma de

governo é a monarquia eletiva: os membros da comunidade escolhem como guia os mais robustos e mais corajosos. Com a ordem política surge também a consciência do que é útil e honesto e do que é pernicioso e ruim: nascem as leis. Em consequência da nova consciência moral, passou-se a escolher como chefes os indivíduos mais sábios e justos. Com o tempo, porém, passou-se da monarquia eletiva à hereditária (Maquiavel não explica como e por quê). Em breve, os herdeiros se entregaram à licença e ao arbítrio, e começou, então, o ciclo: a monarquia degenerou em tirania. Isto provocou uma revolta chefiada pelos nobres e a instauração de um governo aristocrático. Mas quando o poder passou às mãos dos filhos dos nobres revolucionários, houve uma nova degeneração e a aristocracia se transformou em oligarquia. Depois de uma nova revolta, chefiada por um homem só (Maquiavel evidentemente pensa que a multidão sozinha e sem guia não é capaz de agir), se instaura um governo democrático. Mais uma vez, porém, a segunda geração (os homens tendem a esquecer os males passados, sobretudo se forem males padecidos pelos pais e não por eles) se entrega à licença, à ambição e a todos os vícios, provocando a queda na anarquia, da qual o Estado sai graças à ação de um indivíduo que toma o poder e instaura novamente a monarquia – e o ciclo recomeça, pelo menos em teoria, pois na realidade “raramente se retorna ao ponto exato de partida, pois nenhuma república tem resistência suficiente para sofrer várias vezes as mesmas vicissitudes” e freqüentemente ela acaba sendo conquistada pelo Estado vizinho (C I, 2; 25).

Ora, segundo Maquiavel, “todas estas formas de governo são igualmente desvantajosas” e, portanto, a saída é um governo misto no qual “o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto” e “podem com facilidade controlar-se mutuamente” (ibid.).

A teoria do governo misto é muito antiga e remonta a Platão. A Roma republicana era considerada tradicionalmente um exemplo de governo misto, já que na sua constituição havia um elemento monárquico (os cônsules), um aristocrático (o senado) e um popular (as assembléias e os tribunos). Não é, então, por acaso que Maquiavel dedica seu livro sobre o governo republicano a uma



A guerra é considerada por Maquiavel um instrumento indispensável para principados e repúblicas, dada a necessidade de uma política expansionista por parte de qualquer tipo de Estado.

análise da parte da *História de Roma* de Lívio, que se ocupa da república romana.

A república discutida por Maquiavel apresenta algumas características básicas. Há nela duas classes, os aristocratas e o povo, que possuem interesses opostos (os primeiros: dominar; o segundo: não ser dominado). Para que haja paz interna é preciso alcançar um certo equilíbrio entre elas, mas a ambição, que move ambas a impor-se à outra classe, é positiva se canalizada e dirigida para o exterior. Desta maneira, esta paixão que poderia trazer ruína ao Estado se transforma na mola que leva a conquistas mi-

litares e à expansão territorial, como em Roma (C I, 4-6. 31 ss.). Maquiavel afirma preferir para uma república uma vida breve mas honrosa, como Roma (que se transformou cedo num império), do que uma vida longa e pacífica (como Esparta e Veneza). A república deve, portanto, perseguir uma **política imperialista de expansão**.

Para garantir que os cidadãos obedeçam às leis, o governo deve servir-se da religião, que Maquiavel considera como um *instrumentum regni*, um instrumento de poder. Ela serve para fortalecer o espírito militar e o de obediência (por medo da punição divina), mas sobretudo para fazer com que os cidadãos aceitem novas instituições: “De fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade” (C I, 11; 58). Este foi o caso de Numa (o rei de Roma que deu à cidade sua constituição), mas também de **Moisés**. Maquiavel relata a maneira “como os romanos se serviram da religião para organizar o governo da república, para promover seus empreendimentos e reprimir desordens” (C I, 13; 63) e como eles “interpretavam os auspícios conforme a necessidade”, chegando a virar seus êxitos se estes eram contrários ao que os cônsules ou os generais achavam oportuno (C I, 14; 64 s.). O fato de Maquiavel louvar esta falta de escrúpulos dos governantes romanos demonstra que ele considera a religião somente do ponto de vista de seus efeitos políticos e de exercício do poder, não daqueles éticos ou metafísicos. Esta maneira de considerar a religião se tornará bastante comum entre



Maquiavel considera a religião como um instrumento para impor leis. Um exemplo disso é sua concepção de que Moisés usou a religião como instrumento para impor as leis que desejava impor a seu povo. (Rembrandt, 1659).

os pensadores políticos modernos e a reencontraremos em Hobbes e Rousseau.

A tarefa do legislador é, então, dar a uma república bons ordenamentos. Uma república bem ordenada se caracteriza pelos seguintes elementos: (1) constituição mista (como em Roma), (2) império das leis, (3) boas leis, (4) bons costumes e (5) milícia popular. São todos pontos que caracterizarão o republicanismo moderno e que se encontram já no clássico (em Cícero, por ex.). Ao falar em império das leis, Maquiavel expressa a idéia de que a estabilidade da república é garantida de forma melhor por meio das leis do que pela pessoa (e pela personalidade) do(s) governante(s). No que diz respeito às boas leis, **Maquiavel afirma** freqüentemente que elas são inúteis se os cidadãos não forem bons, isto é, se eles não tiverem bons costumes. O nosso autor não explica diretamente em que estes consistiriam, mas partindo das suas considerações sobre os costumes dos romanos podemos fazer um elenco das “virtudes” que caracterizam os bons cidadãos. Em primeiro lugar, eles antepõem o bem comum ao interesse pessoal. Em segundo lugar eles são corajosos e combatem pessoalmente para defender a liberdade da república (isto remete ao quinto ponto acima mencionado: a necessidade de um exército ou de uma milícia populares). Em terceiro lugar, são tementes a Deus e cuidam de sua religião (ainda que no sentido meramente instrumental acima definido). Em quarto lugar, os romanos detestavam o ócio e qualquer ciência ou atividade intelectual que não encontrasse uma aplicação direta na prática, como, por ex., a filosofia (como demonstra o episódio em que Catão o Censor proíbe a presença de filósofos em Roma). Pode ser que esta leitura de Maquiavel não corresponda muito à “verdade efetiva” de Roma (o próprio Cícero se considerava um filósofo e não faltam louvores ao ócio nos autores romanos), mas expressa claramente a idéia de que qualquer atividade que não esteja ligada à produção de bens ou ao processo de decisão política ou que não possua caráter pedagógico (**como as artes plásticas** quando têm como objeto temas alegórico-políticos – típicos entre os artistas florentinos da época – ou como a historiografia) é sinal de decadência moral. Finalmente, Maquiavel insiste sobre o fato de que a riqueza excessiva pode ser uma causa primária de deca-

Como se pode perceber até aqui, em Maquiavel a estabilidade de um comandante no poder não depende do fato de este disponibilizar boas leis, já que estas só existem numa sociedade se esta tiver capacidade para abrigá-las – capacidade que, segundo o nosso autor, depende dos costumes presentes nela.

Como você cursará a disciplina de Estética paralelamente a essa disciplina, você poderá dialogar com o Professor daquela disciplina sobre essa visão da arte.

dência dos costumes numa república. Cidadãos excessivamente ricos adquirem facilmente um poder tal que representam um perigo para o Estado, já que podem ganhar o favor (e os votos) de outros cidadãos por meio do dinheiro ou de serviços e formar uma facção para impor seus interesses particulares (e provocando assim inevitavelmente lutas intestinas). A situação ideal, para Maquiavel, é aquela em que o Estado é rico e os cidadãos pobres, como em Esparta; em alternativa, todos os cidadãos deveriam ser abastados, assim nenhum deles será tentado a vender seus votos e seu favor a outro.

Quando, porém, a corrupção começa a tomar conta da cidade e as instituições republicanas já não são suficientes para garantir estabilidade, é necessário que um indivíduo extraordinário tome o poder e reconduza as repúblicas “aos seus princípios.

Ele deve, em suma, restabelecer as leis originárias na sua pureza e força para que a república não se precipite naquela anarquia da qual só poderá sair com a instauração de uma monarquia, reiniciando o terrível ciclo das constituições.

Finalizando, vale a pena salientar como Maquiavel, ao contrário da maioria dos pensadores republicanos (que desconfiam do povo e reduzem bastante seu papel decisório), confia na capacidade do povo de cuidar da sua liberdade, não somente apesar de seus defeitos, mas – às vezes – justamente por seus defeitos (como no caso da ingratidão, que leva o povo a punir injustamente indivíduos que se tornaram notáveis por suas façanhas, mas que faz com que tais indivíduos nunca se tornem um perigo para a liberdade republicana). Ainda que ele confie a indivíduos excepcionais a tarefa de dar leis e instituições a um Estado ou de salvar as instituições republicanas em decadência, Maquiavel está convicto de que o povo pode trazer do seu seio a força para manter e defender sua liberdade contra inimigos internos e externos. **Se houve um republicano democrático (no sentido que vimos na introdução), este foi com certeza o secretário florentino.**

LEITURA RECOMENDADA

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1979 (= C).

_____. *O Príncipe*. São Paulo: Martin Fontes, 2001 (= P).

REFLITA SOBRE

- Em que medida o termo “maquiavélico” quando usado no sentido de denotar uma pessoa que persegue seus interesses sem escrúpulos e manipulando os outros faz justiça ao pensamento de Maquiavel?
- O que Maquiavel entende por *virtú* e por fortuna? Como o homem político se relaciona com esses dois conceitos.

■ CAPÍTULO 2 ■

A QUESTÃO DA SOBERANIA NA LUTA ENTRE MONARQUIA ABSOLUTA E PARLAMENTARISMO

Os objetivos deste capítulo são os seguintes: mostrar como e em que contexto surge o conceito de soberania, que desempenha um papel central na história do pensamento político moderno; explicar a importância da guerra civil inglesa de 1642 para a reflexão política; apresentar algumas das mais importantes teorias contratualistas modernas, em particular a de Hobbes e Locke.

O século XVI se caracteriza pelo surgimento dos grandes Estados nacionais, como dissemos na introdução. Este processo continua e chega à conclusão no século XVII, particularmente na França, com o estabelecimento da monarquia absoluta sob Luís XIII e Luís XIV. Não é, então, por acaso que a reflexão sobre o moderno conceito de soberania (conceito central para o absolutismo) surge na França graças a um jurista que está a serviço do rei: Jean Bodin. Mas é na Inglaterra que o debate assume particular importância e força, devido ao contraste entre a coroa e o parlamento. Logo, a questão jurídica e teórica da definição do poder soberano e de suas atribuições se transforma na questão política e prática da legitimação de tal poder e de seus limites.



2.1 BODIN E O PROBLEMA DA SOBERANIA

Se Maquiavel se situa ainda no limiar da modernidade, tal limiar é ultrapassado por **Jean Bodin** (1529-1596). O fato de que o início propriamente dito do pensamento político moderno seja marcado por um jurista e por uma problemática eminentemente jurídica terá conseqüências decisivas para a teoria política moderna e contemporânea, já que colocará no centro dela questões ligadas à existência das instituições políticas, como a da definição do conceito de soberania e da legitimação do uso do poder soberano, relegando ao mesmo tempo num plano secundário questões relativas à atitude ou ao caráter do cidadão ou do homem político. Não que tais questões desapareçam da reflexão política; elas, po-

rém, assumem um papel menor, subordinado às questões centrais da definição do papel das instituições e de sua legitimação.

Quando a serviço do rei de França, Bodin se ocupou de várias ações judiciais nas quais aristocratas franceses se opuseram ao rei por questões de posse de bosques, terras etc. Ao defender a posição do monarca, Bodin avançou a tese de que a propriedade dos bens da coroa não pertence ao rei pessoalmente, mas à dinastia e, por meio dessa, à França.

A partir desta posição, Bodin começa a elaborar a idéia de que num país existe, apesar da presença de várias autoridades que reclamam para si autonomia legislativa e decisória (como de fato acontecia na Europa feudal, como vimos), um poder central único e indivisível que detém o monopólio da produção da lei e ao qual os demais poderes estão submetidos.

Retomando uma expressão utilizada por juristas franceses no século XV, Bodin denomina este poder de “*superanus*”, isto é, de poder superior; contudo, ele muda de maneira significativa o sentido da palavra.

Este termo latino vem de *superior* e remete, portanto, a uma comparação: o soberano é aquele cujo poder é superior em relação a um inferior que, por sua vez, pode ser soberano em relação a outro inferior etc. Na sociedade medieval, estruturada hierarquicamente em forma piramidal, isso significava que os barões ou condes eram soberanos nos seus territórios, embora eles reconhecessem o poder superior do rei ou do imperador. Quem se encontrava no nível mais baixo da pirâmide tinha acima de si uma série de instâncias soberanas legítimas. O uso do termo pelos mencionados juristas remetia, então, à idéia de que se trata do poder mais alto numa hierarquia de poderes, não do único poder. Contudo, apesar de usar um termo originariamente comparativo, **Bodin elimina com uma simples definição esta pirâmide de poderes soberanos e estabelece uma relação direta entre o governante (o único poder soberano) e os governados.** A definição em questão é aquela de república que abre a obra maior de Bodin, a saber, *Os seis livros sobre a república* (1576; edição latina com importantes modificações em

Perceba através da concepção de família de Bodin em relação ao sistema político proposto por este autor como esse sistema se diferencia do proposto por Aristóteles.

1586): “A república é um justo governo de *mais famílias* e do que lhes é comum, com potência soberana” (BODIN, 1977, p. 15).

Ao utilizar o termo “república”, Bodin aponta para uma dimensão ausente na teoria maquiaveliana. Maquiavel tinha uma visão patrimonial e pessoal do poder: o poder é o poder de um indivíduo (o príncipe) ou de um grupo (o governo republicano) sobre os súditos ou, respectivamente, os cidadãos. Bodin atribui o poder a uma instância impessoal, à república, que possui o poder soberano. Este poder garante a existência do corpo político e diz respeito ao interesse ou bem comum dos súditos. Daí o uso do termo francês *république* que remete ao termo latino *res publica*, a coisa pública, que indica justamente o interesse ou bem comum, presente explicitamente na definição acima citada (“o que lhes é comum”). Há, em suma, uma coincidência entre a relação de poder do soberano com seus súditos (o seu “estado”, como diria Maquiavel) e o cuidado da coisa pública: tal poder é funcional a esta última.

O corpo político por excelência, a república, é, portanto, um corpo único que inclui no seu interior como corpos menores as famílias (mas não os feudos, os ducados, as baronias etc.). Conforme esta visão “unitária”, há um só poder capaz de criar legitimamente as leis, e este poder Bodin denomina de soberano: **“Soberania é aquele poder absoluto e perpétuo que reside numa república”** (Livro VIII). Tal poder é perpétuo enquanto fonte de todos os outros poderes, já que estes são atribuídos temporariamente pelo próprio soberano; e é absoluto enquanto fonte de toda lei e, portanto, superior a qualquer lei positiva. Justamente o poder de fazer e desfazer leis é caracterizado por Bodin como o atributo peculiar do poder soberano (Livro X).

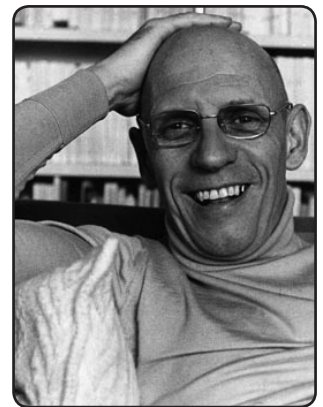
Bodin não pretende oferecer um critério de legitimidade para o poder soberano exercido pelo monarca (recorrendo, por ex., à idéia de um contrato), mas demonstrar o caráter absoluto de tal poder. Ele retoma a noção medieval de um poder soberano que originariamente estaria nas mãos do povo, mas para defender a visão de uma *translatio imperii*, isto é, de um ato pelo qual o povo cede definitivamente o poder ao monarca. Não há, portanto, uma *concessio imperii*, uma confiança do poder ao monarca sob certas condições, como afirma a maioria dos contratualistas medievais

e modernos. Se a *majestas realis* ou soberania real está na mão do povo, originariamente, ela passa ao regente que, portanto, não representa simplesmente a instância dotada de *majestas personalis* ou soberania pessoal (como no caso dos aristocratas que recebem seu poder do rei), mas se torna o único detentor da *majestas realis*.

Cabe notar como Bodin parte de um problema eminentemente jurídico (quem possui a autoridade suprema de dar a lei e que tipo de autoridade é esta: limitada ou irrestrita, temporária ou perpétua?) e oferece uma resposta basicamente teórico-política, já que não se fundamenta na descrição da situação jurídica real (que no caso da França da época de Bodin era a de uma estrutura estatal estratificada, complexa e não unitária), antes na visão ideal de uma república unitária governada por um poder único e absoluto a partir do qual se originam (eventualmente, mas não necessariamente) poderes intermédios. Este entrelaçamento de perspectivas (o plano jurídico da atribuição do poder supremo e o plano político da definição teórica da instância detentora de tal poder) marcará profundamente, como dissemos, a filosofia política moderna, que não deixará de procurar uma resposta às questões levantadas por Bodin compartilhando sua ambigüidade com respeito à perspectiva, a ponto de que podemos dizer, com *Foucault*, que na modernidade a questão do poder político é enfrentada como **uma questão jurídico-política**:

As monarquias ocidentais se edificaram como sistemas de direitos, foram refletidas através de teorias do direito e fizeram funcionar seus mecanismos de poder na forma do direito. [...] A crítica política serviu-se, então, de toda a reflexão jurídica que acompanhara o desenvolvimento da monarquia, para condená-la; mas não colocou em questão o princípio de que o direito deve ser a própria forma de poder e de que o poder deveria ser sempre exercido na forma do direito (FOUCAULT, M. *A vontade de saber (História da sexualidade 1)*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 84 s.).

Esta visão jurídica da política culminará na modernidade com Kant (que, como veremos, definirá a política como uma “doutrina do direito aplicada”), Hegel (que incluirá qualquer forma de convivência social, da família ao Estado na sua *Filosofia do direito*) e Mill (que reduzirá a relação entre indivíduo e sociedade à questão da esfera privada garantida juridicamente).



Michel Foucault (França, 1926 – 1984).

2.2 A GUERRA CIVIL INGLESA

Sobre a guerra civil inglesa
e o debate político
nela surgido ver: HILL 1987.

Em 1642, a longa tensão, que dividira já fazia anos a coroa e o parlamento ingleses, se transformou em aberta *guerra civil*. A guerra, que devastou o país ao longo de dez anos, terminou praticamente (embora não militarmente) em 1649 com o processo e a execução do rei Carlos I: um acontecimento único e que só se repetirá na Revolução Francesa com o processo e a decapitação de Luís XVI. Tal execução marca o triunfo de uma determinada visão contratualista do poder, segundo a qual o monarca receberia o poder do povo sob a condição de garantir a paz e o bem-estar deste último: se o soberano não cumprir sua tarefa, o povo teria o direito de dispensá-lo e substituí-lo por outro monarca (como acontecerá na revolução inglesa de 1688) ou até com um governo republicano (como entre 1649 e a restauração monárquica de 1660).

Cabe salientar que esta visão contratualista não é a única, ainda que na era moderna ela acabe por prevalecer. No contratualismo medieval havia dois tipos de contrato: as pouco antes mencionadas *translatio imperii* (transferência do poder) e *concessio imperii* (concessão do poder). A primeira previa a transferência incondicionada do poder ao monarca ou ao governo, a segunda a simples concessão condicionada da soberania. No primeiro caso, os súditos não possuem direitos perante o soberano, no segundo este possui obrigações (fixadas no contrato) para com o povo, que permanece o verdadeiro soberano. O tribunal que julgou Carlos I partia justamente da idéia de que este era rei da Inglaterra somente em virtude de uma *concessio imperii* por parte do povo inglês: daí a acusação principal de ter traído seu povo e ser o responsável pela morte de tantos súditos que ele deveria ter protegido. O rei tentou defender-se afirmando que o tribunal que o es-



Pintura que retrata o julgamento que levou à execução do rei Carlos I da Inglaterra – execução que é um marco de uma mudança de paradigma na política.

tava julgando (formado por membros do próprio parlamento) não tinha o direito de fazer isso e que ele não tinha assinado nenhum contrato com o povo, já que seu poder derivava diretamente de Deus (a *teoria da origem divina* do poder monárquico era a mais comum entre os defensores da monarquia absoluta).

A importância da guerra civil inglesa para a história do pensamento político moderno foi enorme, já que a luta militar foi acompanhada de um fecundo e vivaz debate teórico não somente entre os defensores da monarquia e os partidários do parlamento, mas também – no âmbito desses dois grandes partidos – entre as diferentes posições possíveis em relação à melhor forma de governo possível e à questão da legitimação do poder político. Assim, nem todos os monárquicos defendiam a origem divina do poder do rei, e nem todos os “parlamentaristas” eram antimonárquicos e republicanos. Entre os inúmeros textos publicados naqueles anos, distinguem-se alguns que ganharam o *status* de clássicos do pensamento político por terem conseguido elevar-se acima da concreta polêmica política para enfrentar questões teóricas gerais. É este com certeza o caso do *Leviatã* de Hobbes, sobre o qual voltaremos com mais atenção na próxima seção, mas também o de obras que talvez hoje são pouco lidas ou conhecidas, mas que influenciaram profundamente os pensadores sucessivos e, às vezes, legisladores de vários países.

Assim, o livro *A república de Oceana* (1656), de *James Harrington* (1611-1677), no qual são expostos alguns dos princípios fundamentais do republicanismo aristocrático (veja-se o final do capítulo 1), representou uma fonte de inspiração fundamental para os assim chamados Pais Fundadores (*Founding Fathers*) norte-americanos. Harrington estabelece uma relação direta entre *propriedade e participação política*: somente os proprietários têm um interesse no bem-estar do Estado e, portanto, no bem comum; por esta razão, somente eles deveriam participar do processo decisório, enquanto os assalariados, os lavradores etc. deveriam meramente gozar da proteção da lei sem contribuir para a sua criação. Esta idéia permanecerá um ponto firme na tradição republicana e se encontra até em Kant e, embora profundamente modificada, em Mill. Ela é retomada também pelos **Niveladores** (*Levellers*), um movimento radical surgido no âmbito das seitas puritanas e do

Era a posição defendida por Robert Filmer (1588-1643) no seu livro *Patriarca, que foi o alvo polêmico do primeiro Tratado sobre o governo de Locke, como veremos. Outro grande teórico do absolutismo monárquico e da origem divina do poder do rei é o bispo francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704).*

Sobre a influência de Harrington e do republicanismo nos EUA veja-se POCOCK 1975, um livro que se tornou um clássico da História das Idéias e contribuiu muito para a atual renascença republicana.

exército parlamentarista. Em vários panfletos e em petições dirigidas ao Parlamento, os Niveladores defenderam uma significativa ampliação do número dos cidadãos com direito de voto. Contudo, eles também vinculavam tal direito à propriedade e a um nível mínimo de renda (usando o mesmo argumento de Harrington). Portanto, ainda que sua proposta (não realizada pelo parlamento) representasse uma revolução do ponto de vista político, já que teria aumentado muito o número de eleitores, a esmagadora maioria da população inglesa teria ficado excluída do processo decisório.

Harrington e os Niveladores defendiam, em suma, a idéia de que todos os que possuem interesses econômicos sólidos (isto é, os que possuem terras ou uma atividade comercial bastante rentável) têm por isso um interesse direto no bem-estar no Estado e têm o direito de participar da sua gestão. Deste ponto de vista, é irrelevante que a forma de governo seja monárquica ou republicana (embora Harrington seja republicano por convicção teórica e muitos dos Niveladores pela experiência negativa do reinado de Carlos I); **o que importa para estes pensadores é que o poder do soberano não seja absoluto, mas subjaza ao controle dos súditos numa forma ou na outra:** assim, numa monarquia parlamentar o controle aconteceria por meio do parlamento, numa república por meio de adequados arranjos eleitorais e de normas rígidas sobre a duração das legislaturas, a possibilidade de reeleição, as competências do parlamento etc. (o livro de Harrington consiste em boa parte na descrição minuciosa de tais mecanismos institucionais). Justamente estas duas questões (o caráter absoluto ou limitado da soberania e a legitimação do poder soberano) estão no centro da reflexão hobbesiana.

Mas antes de passar a analisar a obra deste grande pensador, vale a pena mencionar um movimento radical que surgiu por volta de 1650. Eles se denominaram inicialmente de “verdadeiros Niveladores” (*True Levellers*), mas foram denominados de *Escavadores* (*Diggers*) pelo seu radicalismo. Eles defendiam um igualitarismo político radical e afirmavam a necessidade de criar pequenas comunidades autárquicas nas quais a terra fosse de posse comum (já que a propriedade privada da terra era a causa principal da desigualdade política e da injustiça social) e fosse cultivada por todos. As comunidades por eles criadas em vários lugares do país

O texto principal dos
Escavadores (em inglês)
está disponível on-line em:
<<http://darkwing.uoregon.edu/~rbear/digger.html>>.

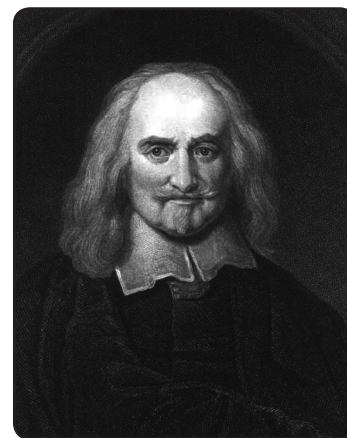
foram quase todas destruídas pela força pelo exército republicano e podem ser consideradas os primeiros exemplos de comunidades anárquicas da modernidade (elas serviram de inspiração para experimentos análogos até no século XX).

2.3 HOBBS E O ESTADO COMO LEVIATÃ

Contrariamente ao outro grande “pai” da filosofia política moderna, Maquiavel, **Thomas Hobbes** e interesses científicos variados que o levaram a se corresponder com alguns das maiores figuras de ciência e da filosofia da sua época, como Descartes ou Gassendi. O jovem Hobbes foi inclusive por um tempo secretário de Francis Bacon, considerado o “pai” da ciência moderna. Na função de preceptor dos filhos de Lord Cavendish, ele viajou muito pela Europa (chegando a conhecer Galileu) e durante a guerra civil se refugiou na França, onde ficou até 1652, freqüentando também a corte inglesa em exílio, reunida ao redor do futuro rei Carlos II. A experiência francesa foi importante, entre outras coisas, por ter mostrado a Hobbes como um monarca absoluto (Luís XIII e depois dele o filho Luís XIV, o “Rei-Sol”) conseguira submeter ao seu poder os potentados locais (os aristocratas, as câmaras municipais etc.) e acabar com as lutas intestinas que tinham afligido o país por séculos (em particular na época das lutas entre católicos e **huguenotes**). Ao mesmo tempo, um conflito religioso violentíssimo, a Guerra dos Trinta Anos (1610-1648), estava devastando a Europa central, particularmente a Alemanha meridional, cuja população ao fim da guerra se reduzira a um terço da originária.

A experiência destes acontecimentos e da guerra civil inglesa levou Hobbes a formular uma teoria política cujo problema central é o de construir um sistema de poder que evite em primeiro lugar o conflito ideológico e religioso e assegure a paz. Para este fim, tal poder deve ser absoluto, isto é, subtraído a qualquer controle por parte dos que lhe são submetidos. O soberano pode, então, com a ameaça e o uso da força impor uma paz duradoura e garantir uma vida segura.

Sobre Hobbes veja-se em português: BOBBIO 1991a, MACPHERSON 1979, QUIRINO e SADEK 2003, RIBEIRO 2004. Sobre a formação clássica de Hobbes, em particular sobre seu conhecimento da retórica clássica, ver SKINNER 1999.



Retrato de Thomas Hobbes (1588-1679).

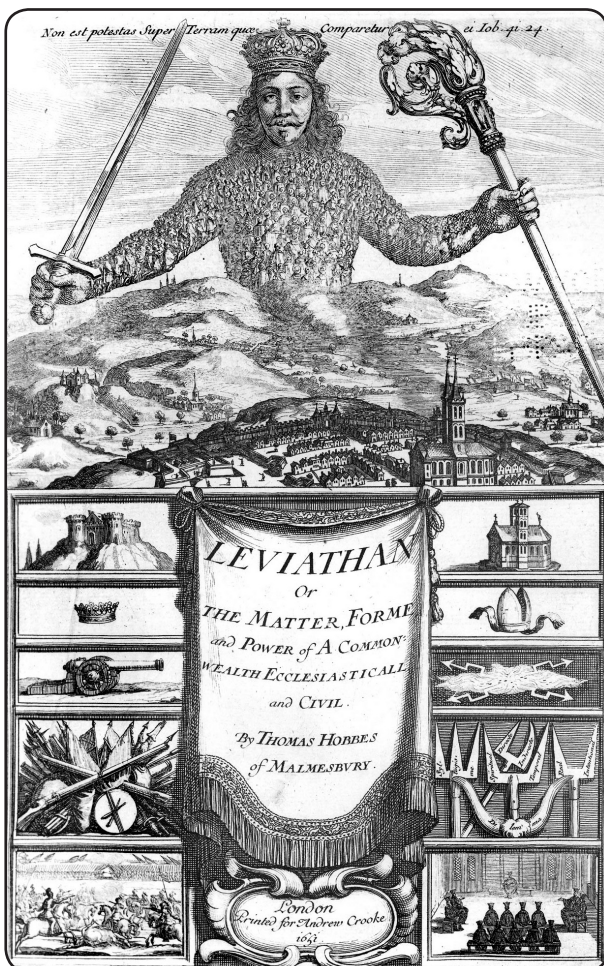
- **Huguenotes** é a
- denominação dada aos
- protestantes franceses (quase
- sempre calvinistas), pelos
- seus inimigos, nos séculos
- XVI e XVII. O antagonismo
- entre católicos e protestantes
- resultou nas guerras
- religiosas que dilaceraram a
- França do século XVI.

Hobbes expôs sua teoria política em varias publicações, como o *De Cive* (*Do cidadão*, 1643) e os *Elements of Law* (*Elementos da Lei*, escritos por volta de 1640 e publicados em 1651, logo antes do *Leviatã*), mas ela recebeu sua forma mais acabada no *Leviatã*, publicado pela primeira vez em 1651 (e numa tradução latina do próprio Hobbes em 1668).

Do *Leviatã*, de Hobbes, existem várias edições em português. Aqui foi usado HOBBS 1974. Em parênteses, após a sigla L = *Leviatã*, seguirá em número romano a indicação do capítulo e em números árabes a indicação da página da tradução em questão.

Se cada livro pressupõe um determinado tipo de leitor, como no caso do *Príncipe*, que foi escrito para os governantes, o *Leviatã* se dirige aos governados, na tentativa de convencê-los da necessidade de submeter-se a um poder soberano absoluto. O método de Hobbes é inspirado naquele das ciências naturais formulado por Bacon e Galileu. Ele se serve primeiramente da observação empírica (incluído da introspecção) para chegar por via indutiva a determinadas conclusões sobre a natureza humana (Parte I da obra). Ele

convida depois o leitor a fazer um experimento mental, cujas premissas são em parte retiradas desta descrição antropológica e em parte são postuladas, e que servirá para demonstrar a necessidade da criação de um poder soberano absoluto. Finalmente, ele passa a deduzir (com base na argumentação até agora desenvolvida) as leis da razão ou da natureza e a estabelecer (na II parte) quais são os deveres dos súditos e os direitos do soberano. Na terceira e na quarta parte do livro, Hobbes se ocupa da relação entre o poder soberano e a religião, defendendo a necessidade de uma submissão total desta última ao primeiro. Embora esta análise constitua mais da metade da obra, é com as primeiras duas partes do *Leviatã* que Hobbes mereceu sua fama como pensador político. Passaremos, portanto, a considerá-las mais de perto; mas antes devemos fazer algumas considerações acerca do método hobbesiano.



Esta imagem é bastante representativa do conteúdo do livro, da qual representa uma verdadeira alegoria.

2.3.1 NATUREZA E ARTIFÍCIO EM HOBBS

Hobbes distingue rigidamente o reino da natureza e o mundo artificial do Estado. No esquema das ciências, apresentado no fim do capítulo IX do *Leviatã*, ele opera uma primeira fundamental distinção entre “filosofia natural” por um lado e “política e filosofia civil” por outro. As duas “ciências” se ocupam de diferentes âmbitos de realidade, isto é, respectivamente das “conseqüências dos acidentes dos corpos naturais” e das “conseqüências dos acidentes dos corpos políticos” (L IX, 56). Elas possuem objetos diferentes, mas o mesmo método, aquele matemático e empírico formulado por Francis Bacon e Galileu, os fundadores (teóricos e práticos) da ciência moderna.

Por outro lado, Hobbes estabelece uma analogia entre indivíduos e o Estado: ambos possuem um corpo, uma vontade, nervos, desejos etc. (cf. a introdução do *Leviatã*), e a relação entre o mecanismo artificial do Estado e o reino da natureza vai bem além desta simples analogia. O soberano, que com suas decisões e suas leis dá ao *body politic* (ao corpo político, isto é, ao Estado) uma vontade e uma razão – em outras palavras: uma alma –, segue inevitavelmente como indivíduo sua própria natureza. O elemento natural parece ser intrinsecamente ligado ao artificial, ainda que de maneira indireta.

O Estado é criado, habitado e governado por seres humanos que obedecem todos (súditos e soberano) aos mesmos impulsos naturais. Mesmo que o grande mecanismo do *Leviatã* tenha sido construído com cuidado e atenção, esta dependência do elemento natural permanece um momento inevitável dele e representa também seu ponto fraco que ameaça continuamente pôr em crise o aparelho estatal.

Além disso, o fato de Hobbes utilizar um método científico não significa que ele tenha eliminado qualquer aspecto irracional da sua filosofia. Pelo contrário, ele pretende usar seu método para reduzir tal aspecto a um fenômeno mensurável e que possa, então, ser objeto de previsões confiáveis. Se os seres humanos são subme-

tidos sempre às mesmas paixões, deveria ser possível oferecer uma descrição e uma avaliação das conseqüências de tal dependência e, portanto, adotar as contramedidas mais eficazes – coisa, esta, importantíssima para um soberano. Hobbes se serve de um método que lhe permite representar e explicar o agir humano com base numa concatenação causal de motivações que vão do instinto mais originário e imediato ao cálculo mais refinado do qual seja capaz nossa razão. A teoria mecanicista do agir humano elaborada por ele é funcional à avaliação e (na medida do possível) à prevenção das conseqüências das ações humanas: na medida do possível e nunca com precisão absoluta, já que o êxito final da concatenação causal das motivações varia conforme o caráter dos indivíduos e as diversas situações. O que importa é que todos os seres humanos, incluídos os que possuem um ótimo caráter, podem deixar-se guiar por paixões negativas, e isto é suficiente para fazer do estado em que ao arbítrio individual natural não se colocam limites artificiais (**o assim chamado estado de natureza**) um estado de conflito potencial ou de guerra de todos contra todos.

2.3.2 A VISÃO MECANICISTA DE HOBBS E A RAZÃO CALCULADORA

Nos primeiros capítulos da primeira parte, Hobbes apresenta sua teoria da sensação e da imaginação de maneira bastante dogmática. Elas representam as premissas originárias do argumento hobbesiano, mas não fica claro como podemos chegar a elas. Elas são como os axiomas de um teorema: servem como postulados a partir dos quais derivar determinadas conseqüências (as paixões que motivam a ação dos humanos, por ex.) que, por sua vez, podem servir de premissas para outras conseqüências. Naturalmente, Hobbes não aceitaria chamá-las de postulados, já que ele considera que tais premissas são comprováveis indutivamente por meio da experiência, a saber, por meio da introspecção:

[...] quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens em circunstâncias idênticas. [...] Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração. (L Intr., 10).

A origem de qualquer pensamento ou representação humana está nos órgãos dos sentidos, isto é, na **sensação**. “A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e no tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido e no cheiro” (o meio destes últimos sentidos é o ar). Esta pressão, “pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo”, se prolonga até o cérebro e o coração e encontra ali uma resistência ou contrapressão. Este esforço é o que denominamos de sensação (L I, 13). Ora, estes movimentos que agitam as partes internas do corpo humano são contínuos e só param com a morte. Também quando o corpo não está submetido à pressão de objetos externos, as sensações permanecem nele, ainda que diminuídas. Estas sensações diminuídas Hobbes denomina de **imaginação**, que pode ser chamada também de memória. Quanto mais tempo decorrer desde a sensação, tanto mais fraca será a imaginação correspondente (L II, 15 s.). O acúmulo de memória se chama experiência.

A imaginação pode surgir no homem também pelas palavras ou “quaisquer outros sinais voluntários” (ouvindo alguém falar de uma casa, imaginamos uma casa, embora não haja na nossa frente nenhuma casa que produza em nós a sensação direta dela). Esta capacidade é chamada por Hobbes de **entendimento**, que “é comum ao homem e aos outros animais” (um cachorro pode imaginar o passeio com o dono quando este agitar em sua direção a coleira e dirigir-se à porta). O que distingue o entendimento humano é o fato de ser ligado a concepções e pensamentos que derivam da “seqüência e contextura dos nomes das coisas em afirmações, negações, e outras formas de discurso” (ibid., 19). Em outras palavras, o entendimento humano é uma faculdade eminentemente lingüística e discursiva.

Os pensamentos formam, então, cadeias que Hobbes denomina de discurso mental, para distingui-lo do discurso em palavras. Esta cadeia de pensamentos pode ser sem desígnio (a livre associação de idéias) ou pode ser regulada por um desígnio ou desejo. O que desejamos deixa em nós uma impressão “forte e permanente”, da qual surge “o pensamento de algum meio que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos” (eis a importância da experiência) e daí o pensamento sobre a maneira de encontrar tal

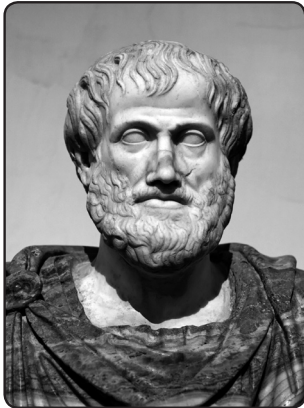
meio para satisfazer nosso desejo (L III, 21). O pensamento “regulado” é, portanto, instrumental. Mas ainda não é razão, já que é algo comum também aos animais. O que caracteriza o pensamento humano e, portanto, a razão, é sua natureza lingüística.

A **linguagem** consiste para Hobbes:

“em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também o usam entre si para a utilidade e conversa recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (L IV, 24).

A esfera das relações sociais e políticas é uma esfera *essencialmente simbólica*, não há uma sociabilidade natural que leve os homens a unir-se em comunidade: **toda sociedade é artificial e assenta no uso da linguagem**. Nesta visão Hobbes se mostra decididamente antiaristotélico, ainda que seu antiaristotelismo, que ele menciona em várias ocasiões, se baseie numa visão parcial de **Aristóteles**, já que este último salienta a importância da linguagem para a natureza do ser humano e já que sua definição do ser humano como “animal da pólis” (*zôon politikón*) remete sobretudo à idéia de que o homem alcança seu *télos* na pólis (o alvo polêmico de Hobbes deveria ser menos o **filósofo grego** e antes certos aristotélicos que partiam da enganadora tradução latina medieval de *zôon politikón* como *animal sociale*). As palavras podem ser *marcas* (para recordar as conseqüências de nossos pensamentos) ou *sinais* (para significar aos outros o que pensamos, o que desejamos, tememos etc.). Correspondentemente, a linguagem é usada principalmente para registrar nossos pensamentos e para manifestá-los aos outros, seja a fim de transmitir-lhes nosso conhecimento, seja a fim de manifestar-lhes nossos desejos, receios etc. e obter sua ajuda (L IV, 25).

A **razão** é definida por Hobbes como a faculdade de fazer cálculos “das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (L V, 31). Ainda que experientes e eruditos, os homens podem errar em usar esta faculdade, assim como os matemáticos podem errar em seus cálculos. Por isso, não há garantia de que ela seja usada corretamente e isso nos obriga a



Busto em mármore de Aristóteles.

Sobre Hobbes e Aristóteles ver: FRATESCHI, Yara. A física da política. Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

recorrer à ação de um árbitro ou juiz para dirimir as controvérsias (sobre esta figura voltaremos em seguida). Sua função primária é a de mostrar-nos quais são os meios para obter nossos fins; neste sentido, ela é uma razão meramente *instrumental*.

Como todos os pensadores modernos, começando por Descartes (DESCARTES, 1998), Hobbes atribui um papel fundamental às **paixões**. Sua teoria (mecanicista) das paixões está ligada à sua teoria das sensações. Como estas últimas são movimentos internos provocados pela pressão de corpos externos, existem também movimentos cujas causas são internas e residem na imaginação (que é o que permanece da sensação, como vimos). Tais movimentos são os movimentos voluntários como andar, falar, etc. e têm seu início, portanto, num pequeno movimento interno que Hobbes denomina de esforço e que é ligado à sensação e à imaginação. “Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se *apetite* ou *desejo* [...]. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente *aversão*” (L VI, 36). Desejo e aversão são os motivos básicos de nosso agir e nos fornecem um critério do **bem** e do **mal**, não num sentido moral, mas num sentido subjetivo: “seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*”.

Os termos “bom” e “mau” são sempre usados em relação à pessoa que os usa, então, e não indicam qualidades inerentes aos objetos. Para que tais termos adquiram uma conotação geral, compartilhada por outras pessoas (portanto, uma dimensão genuinamente moral), é necessário que seu sentido seja determinado pela “pessoa que representa cada um”, isto é, pelo soberano (L VI, 37).

Por isso, Hobbes define a filosofia moral como “a ciência do que é bom e mau no **convívio** e na sociedade humana” (L XV, 98).

No estado de natureza que precede a criação do Estado, cada pessoa julga individualmente sobre o bem e o mal; mas no Estado, o juízo do soberano passa a ser considerado o único relevante do ponto de vista social e político (enquanto os indivíduos permane-

• A tradução por mim usada diz
 • aqui “na conservação”, que é
 • um evidente erro tipográfico
 • ou do tradutor relativo ao
 • original inglês que tem “in
 • conversation”; cabe lembrar,
 • contudo, que no inglês da
 • época “conversation” não
 • indica a simples conversa, mas
 • uma reunião de pessoas (como
 • no caso dos conversation
 • pieces, retratos de grupos,
 • habitualmente famílias,
 • característicos da pintura
 • inglesa do século XVIII).

cem sendo juízes do bem e do mal no que diz respeito a questões estreitamente pessoais como a saúde, a escolha da profissão etc.).

Todas as demais paixões têm sua origem nas duas paixões simples do desejo e da aversão. As mais importantes, do ponto de vista da teoria hobbesiana, são o **medo** e a **esperança** que indicam respectivamente a aversão ligada à crença de um dano possível ou provável e “o apetite ligado à crença de conseguir” seu objeto (L VI, 38). Todas as nossas ações são movidas pelas paixões (isto é, no fundo, pelo desejo e pela aversão). As diferenças entre as pessoas (que Hobbes chama de “diferenças de talento”) dependem da diferença entre as paixões, e esta por sua vez deriva “em parte da diferente constituição do corpo e em parte das diferenças da educação” (L VIII, 49 s.). Todos, contudo, são movidos pelo desejo de poder, definido como o conjunto dos “meios de que presentemente [um homem] dispõe para obter qualquer bem visível no futuro” (L X, 57). Entre tais meios há a força física, mas também a reputação de poder (um eco de Maquiavel: parecer poderoso significa de fato ter poder sobre os que crêem nisto), a astúcia, o saber, a inteligência ou a beleza. Nesta ótica, o pensamento está a serviço das paixões (uma posição que será retomada quase um século depois por Hume, que dirá que “a razão é e deve ser a escrava das paixões”).

O desejo de poder é incessante, já que o poder garante a sobrevivência do indivíduo. Por isso, o que caracteriza a vida humana é “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que cessa apenas com a morte” (L XI, 64), e a própria felicidade é definida por Hobbes como “um contínuo progresso do desejo de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo” num processo incessante (ibid.). Ora, já que os indivíduos acabam desejando muitas vezes os mesmos bens, e já que muitas vezes tais bens não são suficientes para todos, **o conflito é inevitável**. Isso vale particularmente no caso de três bens que representam uma grande fonte de poder, a saber, a *riqueza*, a *honra* e o *mando*. A disputa acerca deles leva “à luta, à inimizade e à guerra” (L XI, 64). Assim, a descrição da natureza humana dos primeiros capítulos do livro nos conduz quase inevitavelmente à descrição daquele estado de natureza que será o objeto do experimento mental do capítulo XIII.

A partir das premissas mecanicistas do capítulo I (a sensação como reação física do corpo à pressão de objetos externos), Hobbes reconstrói, então, todas as principais características humanas: a linguagem, a razão, as paixões, até chegar a uma verdadeira teoria da decisão e da ação. Por outro lado, para seu experimento mental ele precisa somente daquelas qualidades que caracterizam os humanos num estado em que a autoridade soberana tenha desaparecido. Disto resulta a impressão de uma antropologia reduzida ou parcial e de uma visão negativa da natureza humana – impressão que dominou longamente entre os intérpretes. De fato, a antropologia hobbesiana é muito mais complexa do que possa parecer a uma primeira leitura. Ainda que as premissas do experimento tornem praticamente impossível a cooperação entre indivíduos, isto não significa que Hobbes pensa que estes últimos sejam por natureza egoístas e contrários a viver e trabalhar pacificamente com os outros. A questão se os homens são por natureza maus ou bons, lobos ou deuses para os outros homens (questão que Hobbes coloca na epístola dedicatória do *De Cive*, num passo quase sempre **citado só parcialmente**) é destinada a permanecer sem resposta, já que responder significaria formular um juízo moral sobre qualidades naturais e isso seria absurdo. O homem é o que ele é. Sua bondade ou maldade se deixa estabelecer somente no âmbito de um contexto social, quando há uma definição objetiva do bem e do mal, como vimos.

Quando, como no *De Homine* (1658), Hobbes não se serve da sua antropologia para o experimento mental do estado de natureza, aparece uma outra imagem do ser humano, menos negativa e mais próxima da descrição “científica” de um ser determinado por mecanismos moralmente neutros. Uma antropologia deste tipo pode ser encontrada em muitos filósofos contemporâneos, tanto racionalistas como empiristas. Seus conceitos fundamentais são: desejo, inclinação, paixão, sensação, tendência, caráter, assim como as contraposições “agradável/desagradável” e “atração/aversão”. Em suma, é o vocabulário dos moralistas de todos os tempos e, com certeza, dos filósofos morais da época. Até no *Leviatã* Hobbes indica qualidades naturais positivas como o amor pelo saber e pelas artes (L XI, 65), a magnanimidade ou a liberalidade (L VI, 39).

Refiro-me à célebre sentença latina “homo homini lupus” (o homem é um lobo para o homem) de Plauto, da qual Hobbes diz que não podemos saber se ela é mais verdadeira do que a outra sentença “homo homini deus” (o homem é um deus para o homem), atribuída a Símaco.

A circunstância de que Hobbes interpreta qualquer comportamento humano à luz da sua perspectiva mecanicista, isto é, à luz da alternativa “atração pelo agradável/aversão pelo desagradável”, contribuiu com certeza à convicção de que ele reduziria cada atitude humana ao egoísmo. Em realidade, isto não é correto. Isso fica evidente se considerarmos a célebre definição de “bom” como “o objeto do apetite ou desejo” (L VI, 37). Hobbes não quer dizer que bom é o que serve à vantagem pessoal do indivíduo, mas se limita a salientar duas circunstâncias. Em primeiro lugar, “bom” e “mau” não são *propriedades* de objetos, como vimos, antes *predicados* que os indivíduos lhes atribuem conforme seu desejo ou sua aversão. Em segundo lugar, quando os homens usam tais predicados, eles são motivados não pelo seu interesse bem meditado, mas por impulsos (o desejo ou a aversão) que não são o fruto de uma reflexão. **Portanto, no caso de Hobbes deveríamos falar não de egoísmo, mas de hedonismo:** os homens tendem necessariamente para o que é agradável e lhes proporciona *prazer* (em grego, justamente, *hedonê*). Tal inclinação reduz inevitavelmente a influência da razão sobre a cadeia de sensações da qual resultam nossas decisões. Os homens se deixam conduzir até demasiado freqüentemente por uma inclinação imediata rumo ao que é agradável e prazeroso, acabando assim por agir *contra* o próprio interesse, como no caso daqueles que destroem a si mesmos com “a embriaguez e outras formas de intemperança” (L XV, 97), para usar um exemplo do próprio Hobbes, que se aplica à natureza humana em geral e não serve somente no contexto do experimento mental. Em razão do seu hedonismo natural, o ser humano pode agir contra o seu interesse até quando este último é claramente definido, como no caso da saúde ou da própria vida.

2.3.3 O EXPERIMENTO MENTAL: O ESTADO DE NATUREZA

A fim de efetuar seu experimento mental, Hobbes toma os indivíduos assim como eles são atualmente, no seio da sociedade civil, e lhe subtrai o freio do poder estatal. Ele não se propõe a descrever a situação natural originária dos seres humanos antes da criação do Estado; ele quer antes mostrar aos seus contemporâneos o que significa pôr em questão e anular a autoridade soberana.

Eis, então, a caracterização do estado de natureza contida no capítulo XIII e a primeira importante conclusão à qual nos leva o experimento mental: *a necessidade de sair de tal estado:*

1. Os seres humanos se encontram numa situação (o **estado de natureza**) na qual não há autoridade soberana, mas há relações sociais (laços familiares, por ex.).
2. Os homens consideram a **morte** violenta não voluntária como um mal a ser evitado absolutamente. Em alguns casos eles podem até preferir a morte à vida, mas não aceitam nunca ser mortos por outros sem seu consentimento. Em Hobbes há, então, um sumo mal (este tipo de morte), mais do que um sumo bem (a vida).
3. Já que a vida é uma busca contínua do prazer, que só acaba com a morte, os indivíduos nunca se contentarão com o que possuem, mas sempre procurarão novos prazeres, isto é, novos bens. O que Platão e os gregos chamavam de **pleonexia** representa, portanto, um elemento ineliminável da natureza humana. Porém, contrariamente a Platão e a inúmeros outros filósofos, Hobbes não atribui a tal característica um valor negativo, limitando-se a descrevê-la de uma perspectiva moralmente neutra como um fato antropológico.
4. Há uma contínua **escassez** de bens (esta é a única premissa empírica não obtida a partir das premissas dos primeiros capítulos), já que os bens – seja qual for sua quantidade – nunca serão suficientes por causa da pleonexia humana (esta circunstância relativiza o peso desta premissa: os homens lutarão pelos bens também se houvesse abundância deles).
5. Todos os seres humanos possuem por natureza faculdades do corpo e do espírito basicamente **iguais**. Ninguém pode, então, ganhar automaticamente a primazia: não há indivíduos que dominem sobre os outros por natureza.
6. Por razão desta igualdade natural, cada indivíduo espera poder alcançar seus próprios fins. Esta esperança é, por sua vez, igual em todos. Portanto, se dois indivíduos desejam o mesmo objeto, haverá inevitavelmente conflito, independentemente do fato de que tal objeto seja já propriedade de um

(os pontos (1)-(4) da análise seguinte não se encontram formulados expressamente no cap. XIII, mas estão contidos nos capítulos anteriores ou estão implicitamente pressupostos; o capítulo em questão começa com o ponto (5) de minha exposição). Perceba que estes pontos expressam as idéias gerais de Hobbes sobre a política.

deles ou de um terceiro, já que cada um espera conseguir enganar ou submeter os outros. Esta **rivalidade** “leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro” (L XIII, 79).

7. Da igualdade da esperança nasce a **desconfiança**, já que cada um sabe que os outros visam aos seus bens como ele almeja os deles. A fim de prevenir os perigos provenientes dos outros, cada um procurará atacar primeiro e fará tudo o que poderá servir à sua sobrevivência. A desconfiança leva os homens a se atacarem reciprocamente tendo em vista “a segurança” (ibid.). Até no Estado os homens mantêm em parte sua desconfiança, como demonstra o fato de que cada noite fechamos nossas portas antes de irmos dormir e trancamos nossos cofres mesmo quando estamos em casa (ibid., 80).
8. Os homens não tiram nenhum prazer da convivência, pelo contrário (Hobbes não explica se a razão disso está na desconfiança acima mencionada). Ao mesmo tempo, porém, não podem renunciar aos outros, já que desejam ser apreciados pelos outros. Portanto, eles fazem de tudo para “arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor” para danificar a fama de outrem. Esta atitude é chamada por Hobbes de **glória**. Também este desejo de reputação leva ao conflito violento (ibid.).
9. Nestas condições há uma situação de conflito contínuo entre os humanos, a célebre “**guerra de todos contra todos**”, uma situação na qual “não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente, nem cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (L XIII, 80). Ao falar em guerra, Hobbes não se refere a uma luta real, mas ao risco permanente dela, ao perigo contínuo de ser vítima da violência alheia. É este risco – e não o conflito concreto – a tornar o estado de natureza num

estado de guerra, no qual os indivíduos devem sempre temer pela própria vida e pelos bens dos quais necessitam para sua sobrevivência. Portanto, é a própria natureza hedonística dos homens que os leva para um estado em que há uma luta pela simples sobrevivência e em que qualquer ulterior aspiração existencial é praticamente anulada e tornada vã.

10. Conforme a teoria do agir hobbesiana, os indivíduos agem sempre com base numa inclinação ou numa aversão. Já que eles sentem aversão por tudo o que ameaça sua vida, eles sentem necessariamente **aversão pelo estado de natureza** e desejam, então, abandoná-lo.

Portanto, é primariamente uma paixão, precisamente o *medo* da morte, que torna os homens pacíficos (L XIII, 81). Tal paixão é civilizadora, neste sentido. O Estado hobbesiano nasce para aqueles indivíduos (a maioria) que têm medo da morte e preferem submeter-se a um soberano antes de pôr em risco sua vida para permanecer livres: “a paixão com que se pode contar é o medo”, escreve Hobbes (L XIV, 88). Não é, então, a razão que leva os homens a abandonar o estado de natureza, mas sua aversão contra o que ameaça sua vida ou a torna desagradável. O medo, contudo, ainda que suficientemente forte para levar-nos a desejar sair do estado de natureza, não o é a ponto de convencer-nos a dar vida a um estado civil ou político (o simples medo poderia levar-nos a nos submetermos a um senhor, criando assim não o Estado artificial, o Leviatã, mas um Estado “natural”, escravocrata, do qual Hobbes fala nos *Elements of Law*, escritos pouco antes de 1640). Um papel fundamental neste sentido é desempenhado, portanto, por duas outras paixões: “o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho” (L XIII, 81).

Os cidadãos que resolvem dar vida a um Estado artificial fazem isso na esperança de um melhoramento substancial da sua vida, na esperança de poder conduzir uma existência agradável e não de poder simplesmente sobreviver.

2.3.4 AS LEIS NATURAIS E A GUERRA DAS OPINIÕES

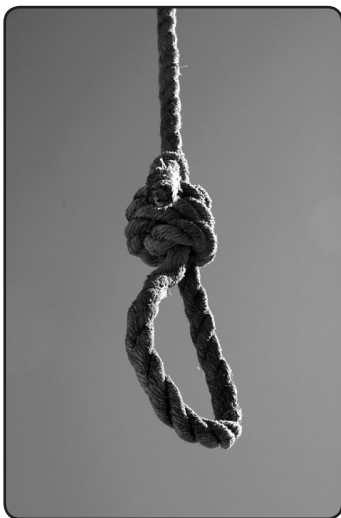
Ora, uma vez que medo e esperança oferecem a motivação para sair do estado de natureza, permanece aberta a questão de como isso possa acontecer. Neste momento entra em cena a razão, a qual não nos indica o *fim*, isto é, a saída do estado de natureza (como vimos, esta é a tarefa das paixões), mas o *meio* para tal fim. A razão define então aquelas cláusulas com base nas quais pode ser criado um estado de paz e sobre as quais os homens deveriam chegar a um acordo recíproco. Tais cláusulas são apresentadas nos capítulos XIV e XV como “leis naturais” e são deduzidas inteiramente das premissas acima mencionadas (ainda que Hobbes derive algumas delas das que as precedem).

Hobbes começa sua exposição sobre as leis naturais com algumas importantes definições que mostram como ele, ao utilizar a linguagem das teorias jusnaturalistas da sua época, transforma profundamente os conceitos principais delas. Assim, ele define o **direito natural** como:

“a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (L XIV, 82).

O “direito” então não é definido como um título relativo à própria vida, à propriedade etc., mas como um poder de ação potencialmente ilimitado, mas que de fato é limitado pelo igual poder dos outros. A ele não corresponde, pois, um dever por parte de outros, já que todos possuem naturalmente o mesmo direito – daí a situação de conflito descrita no cap. XIII. Os indivíduos, em suma, não possuem direitos inatos e naturais que até o Estado deve respeitar (como, pelo contrário, afirmam todos os teóricos jusnaturalistas e Locke), com a exceção do direito à vida, já que a garantia da própria sobrevivência é a principal razão que leva os indivíduos a sair do estado de natureza e submeter-se ao poder estatal.

Outros direitos, incluído o direito de propriedade, dependem de concessões por parte do soberano. No cap. XVIII, ao falar da propriedade, afirma que “pertence à *soberania* todo o *poder de prescrever as regras* através das quais todo homem *pode saber* quais são os bens dos



Perceba como o direito à vida é decisivo no Estado que Hobbes propõe. Procure ter claro se, em Hobbes, esse direito já existe antes do Estado, se o soberano pode dispor sobre esse direito etc.

quais pode gozar, e quais as ações que pode praticar, sem ser molestado por qualquer dos seus concidadãos” (L XVIII, 114, grifo meu). Cabe, em suma, ao soberano estabelecer o direito de propriedade. Conforme sua visão mecanicista e sua concepção da vontade, Hobbes define logo em seguida **liberdade** como “a ausência de impedimentos externos” e não como livre-arbítrio. O direito natural é liberdade no sentido de que se trata de um poder cujos limites estão no poder de outrem que se lhe opõem como “impedimentos externos”.

A **lei natural** é definida por Hobbes como:

“um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la” (ibid.).

A lei natural possui, portanto, caráter negativo e diz respeito ao sumo mal (a destruição da vida). Ela é originada na razão calculadora, que nos indica os meios para atingir um fim já estabelecido (a preservação da vida). Ora, já que tais meios são vários, há uma pluralidade de leis de natureza que deveriam ser denominadas mais apropriadamente de “**ditames da razão**”, já que para serem chamadas de leis elas deveriam ser mandamentos formulados por alguém que possua autoridade. Elas merecem, portanto, o nome de leis somente *se* as considerarmos como transmitidas pela palavra de Deus: o que não significa que elas são de fato leis divinas, mas só que podemos pensá-las como tais (L XV, 99). A transformação do conceito jusnaturalista de lei natural não poderia ser maior: em vez de formular um elenco de leis imutáveis inscritas na nossa natureza e acessíveis pela razão, Hobbes fala de preceitos formulados pela própria razão que não possuem o caráter de leis verdadeiras: eles só apontam para estratégias que nos ajudem a evitar o sumo mal da morte violenta. Ora, já que é uma regra geral da razão “que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”, o primeiro de tais ditames diz que devemos “**procurar a paz** e segui-la”. Ao mesmo tempo, contudo, a regra geral da razão afirma que temos o direito natural de fazer tudo o que acharmos melhor para defender nossa vida quando não haja esperança de paz. A primeira “lei de

natureza”, portanto, não é incondicionada, mas depende da possibilidade concreta da criação de um estado de paz com os outros. Este, por sua vez, depende da disponibilidade dos indivíduos a renunciar ao seu direito natural e a chegar a um acordo mútuo que todos respeitem igualmente. Daí o segundo ditame da razão:

“que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em **renunciar a seu direito a todas as coisas**, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo” (ibid., 83).

Trata-se novamente de uma lei com valor condicional, que vale somente se a renúncia ao direito natural for geral e recíproca. Se alguém, pois, não operasse tal renúncia, os outros teriam o direito (natural) de não renunciar por sua vez a fim de não acabar sendo submetido por ele. **Qualquer pacto que vise a estabelecer um estado de paz entre os indivíduos implica, portanto, a reciprocidade da renúncia ao direito natural originário.**

A partir destas duas leis naturais, Hobbes deriva todas as outras, a cada uma das quais corresponde um vício a ser evitado ou uma virtude a ser desenvolvida (conforme ela for formulada negativamente como proibição ou positivamente como imposição). Para que tais leis se tornem eficazes, é necessário que os indivíduos as interiorizem (evitando os vícios e desenvolvendo as virtudes), já que o poder do soberano, embora absoluto, nunca poderá chegar a impor-se aos súditos em qualquer ocasião na qual estes violem a lei. Deste ponto de vista, à primeira lei corresponde a virtude do caráter pacífico, enquanto a segunda impõe evitar a atitude do “carona”. A terceira lei impõe o **respeito dos pactos** e, portanto, a virtude da **justiça**, já que Hobbes define esta última como o cumprimento de um pacto (L XV, 90). A justiça é possível, portanto, somente em presença de pactos; isto significa que ela possui um caráter meramente formal e convencional: não se dá uma justiça natural, como achavam os jusnaturalistas, mas somente uma justiça legal (o respeito de pactos, justamente).

A quarta lei da natureza impõe a gratidão, a quinta a complacência (isto é, “que cada um se esforce por acomodar-se com os

outros”, L XV, 94), a sexta a disponibilidade a perdoar (mas com a condição de que haja a garantia de que a ofensa não será repetida); a sétima impõe não ser inutilmente cruel na vingança (já que nem sempre é possível perdoar); a oitava proíbe a calúnia (isto é, impõe que “ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro”, L XV, 95); a nona proíbe a soberba, a décima a arrogância; as leis de onze a vinte dizem respeito à equidade por parte de quem é chamado a ser juiz; a última lei, a vigésima primeira, é introduzida no cap. XXVI e proíbe “castigar os inocentes” (L XXVI, 172).

Se a dedução das leis naturais das premissas do argumento for correta, isto é, se a razão operar um cálculo correto, não se deveria ter dúvida alguma de que o respeito de tais leis representa de fato a única saída do estado de natureza. Os homens deveriam, portanto, aceitar os ditames da razão, **se eles forem capazes de servir-se corretamente dela.**

Surge, portanto, um duplice problema: o da força motivacional das cláusulas racionais (ou leis naturais) e o do conflito das opiniões. O primeiro é tratado por Hobbes em sua resposta à objeção do tolo, no cap. XV. “Os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe” e, portanto, afirmam que cada um é livre para decidir se respeitar os pactos (segunda lei natural) ou “pegar carona”, deixando que somente os outros cumpram sua parte. A resposta de Hobbes aponta para três possíveis situações. Na primeira nos encontramos ainda no estado de natureza: neste caso os tolos têm razão, já que seria temerário respeitar pactos sem ter a certeza de que o outro fará o mesmo. Já na segunda situação, na qual existe já um poder civil capaz de impor através do uso da força o cumprimento das promessas, seria temerário não respeitar a palavra dada, pois isso significaria incorrer na justa punição por mão do soberano. A terceira situação é mais complexa, pois remete a um estado que já não é o de natureza, mas não é o estado civil: nesta fase intermédia, os indivíduos formaram “alianças” para defender-se dos inimigos (L XV, 92). Trata-se, então, de uma situação de cooperação livre, sem submissão ao poder absoluto de um soberano. Numa situação deste tipo, a estratégia do “carona” acaba prejudicando-o porque os aliados o expulsarão da comuni-

dade, uma vez que ele terá manifestado com atos ou palavras sua intenção de não cumprir sua parte. A força motivacional das leis de natureza assenta, então, num cálculo racional de custos e benefícios (por isso, elas são cláusulas *racionais*).

Ao mesmo tempo, nesta réplica de Hobbes aos tolos, aparece uma possível saída do estado de natureza que ele não discute explicitamente, mas que lembra a posição dos Niveladores ou dos Escavadores: os indivíduos não precisam submeter-se a um soberano, mas podem cooperar livremente entre si, como nas alianças acima mencionadas. **De fato, Hobbes exclui tal solução, que ele considera impraticável por três razões.** A livre cooperação pressupõe primeiramente um alto grau de racionalidade entre os indivíduos, enquanto a submissão a um poder absoluto assenta na lógica de medo e esperança que caracteriza o estado de natureza, representando assim a solução de mais fácil realização.

Na ótica de cada um, é preferível ter medo de um indivíduo ou de um grupo só (o Leviatã) sendo, contudo, protegido contra a violência alheia, a ter medo de todos os outros sem ter certeza sobre a sua segurança.

A segunda razão que torna impraticável a livre cooperação é justamente a insegurança. No capítulo XVII, ao falar novamente das alianças (sem, contudo, usar o termo), Hobbes afirma que “a união de um pequeno número de homens” não é capaz “de oferecer essa segurança, porque quando os números são pequenos basta um pequeno aumento de um ou outro lado para tornar a vantagem de força suficientemente grande para garantir a vitória”. Até no caso dos estados, a extensão não é um critério suficiente, já que é sempre possível ser atacado por um estado maior ou por uma coalizão de estados menores (L XVII, 107 s.). Finalmente, a terceira e mais forte razão que inviabiliza a livre cooperação é a impossibilidade de os homens chegarem espontaneamente a um acordo sobre linhas de conduta. Nas alianças haverá sempre divergências acerca da estratégia a ser adotada, já que os seres humanos possuem sempre opiniões diferentes que não conseguem conciliar sem recorrer a uma autoridade superior. Ainda que eles conseguissem entrar

em acordo sobre quais fins perseguirem juntos, eles discordariam sobre os meios para alcançá-los. E ainda que haja um fim comum a todos, a saber, a paz, eles nunca quererão a *mesma* paz; cada um quererá, antes, realizar sua idéia de paz e de sociedade civil, como observava já Agostinho: “não querem, então, que não haja paz, mas querem a paz que eles querem” (*Cidade de Deus*, XIX, 12). A ser decisiva para Hobbes, portanto, não é a divergência dos interesses particulares, mas a das diversas opiniões. A verdadeira guerra é a **guerra das opiniões** e ela pode ser resolvida somente instituindo um juiz superior cuja decisão seja aceita por todos, não por ser verdadeira em si, mas por convenção e acordo prévio. A tarefa do juiz é, portanto, unicamente a de pôr fim ao conflito em virtude de uma autoridade reconhecida por todas as partes. Esta figura do juiz ou árbitro aparece no capítulo V (L V, 32) e antecipa evidentemente a do soberano que, no Estado, desempenha um papel análogo, tornando-se a fonte de resolução de todos os conflitos ideológicos e até religiosos não enquanto possuidor da verdade, mas simplesmente por ter recebido dos outros a autoridade decisória última. Este último aspecto aponta para o caráter peculiar do contrato social em Hobbes e cabe aprofundá-lo.

2.3.5 O CONTRATO E O SURGIMENTO DO LEVIATÃ

O contrato de Hobbes não é, com certeza, uma *concessio imperii*, já que aos seus olhos este tipo de contrato só fomentaria a guerra das opiniões e finalmente a guerra civil, **como aconteceu na Inglaterra**. Isto, porém, não significa que se trate de uma *translatio imperii*, nem de um *pactum subjectionis* (isto é, de um contrato de submissão do povo ao soberano) precedido por um *pactum unionis* (contrato pelo qual uma multidão de indivíduos se une num povo), como será o contrato de Pufendorf ou Locke. No contrato descrito por Hobbes, os homens se empenham antes em reconhecer a um indivíduo ou a um grupo como o(s) autor(es) das suas ações. Trata-se, então, de um **contrato de autorização** – uma figura típica do direito privado (uma espécie de procuração), mas pouco usada nas teorias contratualistas clássicas. Por isso, Hobbes antepõe à descrição do contrato social (efetuada no cap. XVII) um capítulo (o XVI) sobre os conceitos de pessoa, autor e representa-

Hobbes oferece sua interpretação das causas da guerra civil inglesa no livro *Behemoth* (1668), no qual ele retoma muitas considerações feitas no *Leviatã*. Sobre o assunto veja-se SOUKI 2008.



O soberano hobbesiano não é um indivíduo, mas uma pessoa (no sentido jurídico) que representa outrem, neste caso, aqueles que participam do contrato social. Preste atenção à centralidade que Hobbes dá a esse conceito de representação.

ção. Este capítulo (o último da primeira parte que é dedicada à descrição da natureza humana) oferece ao leitor os instrumentos conceituais indispensáveis para entender o contrato social descrito pouco depois.

Em tal contrato, os indivíduos assumem uma obrigação recíproca, empenhando-se primeiramente a renunciar ao uso da violência, isto é, a **renunciar ao seu direito natural** (conforme exige a primeira lei natural), e secundariamente a **reconhecer como expressões da própria vontade as ações e as decisões de uma determinada pessoa** (no sentido jurídico, isto é, independentemente do fato de ser um indivíduo só, como no caso de um monarca, ou um grupo de indivíduos, como no caso de um governo republicano). Esta pessoa é o **soberano**, o qual, portanto, permanece fora do contrato, único indivíduo a manter seu direito natural, isto é, a não renunciar ao uso da violência e ao originário poder ilimitado de fazer qualquer coisa que lhe pareça melhor (veremos o que isso significa).

Hobbes oferece, portanto, uma definição puramente jurídica de soberania, na esteira de Bodin. O soberano é uma ficção jurídica, um sujeito artificial cujas palavras ou ações são consideradas as palavras e ações de um outro (o povo). É uma pessoa no sentido do termo

latim *persona*, isto é, uma máscara que representa outrem, no nosso caso, os indivíduos que estipulam o contrato. Uma vez colocada a máscara, o soberano já não ele mesmo, não é aquele indivíduo ou grupo, mas representa o povo, *é o povo* – tanto perante os outros soberanos, quanto perante seus súditos. Tendo recebido esta autoridade de representar a vontade de outrem, o representante obriga com suas palavras e ações o representado, que deve ser considerado o autor de tais palavras e ações. Desta maneira, o

povo permanece *de iure* o **autor** das leis que *de facto* são criadas pelo seu representante, que Hobbes denomina de **ator**. Soberania e representação estão, assim, indissolavelmente ligadas, até numa democracia direta. Neste caso, os cidadãos são ao mesmo tempo súditos e soberanos, mas as funções permanecem distintas: a assembleia popular representa os cidadãos (e pouco importa se numericamente representante e representado coincidem, do ponto de vista qualitativo a diferença permanece).

Ao mesmo tempo, o ato pelo qual os indivíduos atribuem autoridade representativa ao ator, ao soberano, é um *pactum unionis*, no qual uma multidão se torna um povo justamente através da instituição do seu representante: “Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa” (L XVI, 102). Na visão hobbesiana, então, o povo não é uma entidade pré-política que precede o surgimento do Estado: o social é tornado político, por assim dizer, e qualquer sociedade é considerada como uma união voluntária de indivíduos, não como uma comunidade definida com base em critérios substanciais como o idioma, a história comum etc. Neste sentido, Hobbes assume um individualismo metodológico radical, e isso fez com que vários comentadores o considerassem um pensador liberal. Contudo, se o ponto de partida dele é liberal, as conclusões às quais chega são decididamente antiliberais, já que no Estado-Leviatã os indivíduos não possuem direitos contra o poder absoluto do soberano, que pode até impor-lhes a profissão de uma determinada crença ou de determinadas opiniões (ainda que privadamente eles possam discordar delas).

Finalmente, Hobbes distingue entre um *Estado por instituição* e um *por aquisição*. O primeiro surge pelo contrato, isto é, por uma decisão voluntária dos indivíduos; o segundo é criado através da força. Hobbes concebe que todos os Estados que se deram historicamente foram Estados por aquisição; mas ele vê a única diferença entre eles e um Estado por instituição no fato de que “os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e



O medo é um elemento decisivo no sistema político proposto por Hobbes.

não daquele a quem escolhem, e neste caso submetem-se àquele de quem tem medo. Em ambos os casos fazem-no por medo” (L XX, 126). Nesta leitura, **o medo**, e só ele, é o que induz os indivíduos a submeter-se ao Leviatã e não é importante se se trata do medo dos outros ou de **um outro**. Não faz diferença, portanto, se o Estado surgiu por um contrato voluntário como aquele descrito no capítulo XVII ou pela conquista violenta de um indivíduo ou de um grupo: em ambos os casos o poder do soberano é legitimado pela submissão dos súditos (por medo) e é absoluto. Desta maneira, Hobbes substitui o consenso voluntário baseado na razão típico da tradição contratualista (e, em parte, da exposição dos capítulos precedentes) pelo consenso por medo, que equivale no fundo ao reconhecimento da força superior de um indivíduo ou de um grupo. Assim, seguindo a lógica do seu argumento, o leitor é obrigado a reconhecer legitimação a qualquer poder e a qualquer governo (monárquico ou republicano) capaz de impor-se, independentemente do fato de que ele – tendo a possibilidade de escolher e de criar um Estado por instituição – nunca teria escolhido aquele(s) indivíduo(s) como próprio soberano. Deste modo, a idéia originária da teoria contratualista (a de justificar o poder soberano com base no livre consenso que os súditos concedem com o propósito de garantir seus direitos) é completamente esvaziada.

Permanece a estrutura externa do esquema consenso-contrato-criação do poder soberano, mas é um esquema no qual o consenso é dado por medo, o contrato não é necessário (pode ser substituído pela simples submissão à força superior do conquistador) e o poder soberano é livre de qualquer obrigação formal para com os súditos.

O caráter jurídico do conceito de soberania hobbesiano aponta para algumas dificuldades. O recurso a uma figura do direito privado (a procuração ou autorização) deveria implicar que, como no direito privado, o representante (o outorgado) seja vinculado a determinadas condições (como por ex. a de defender ou promover os interesses do representado ou outorgante): se o representante não salvaguarda ou negligencia os interesses do representado, este último pode revogar a autorização e anular o contrato. Uma auto-

rização ao soberano representaria neste sentido uma *concessio imperii*. Mas para Hobbes tal autorização é ilimitada e incondicionada, dando lugar a um poder literalmente absoluto (isto é, livre de qualquer laço ou condição). A motivação oferecida por Hobbes é de que a guerra das opiniões nunca cessaria se os súditos tivessem a autoridade para avaliar o agir do soberano e retirar sua autorização. Como dissemos antes, **o soberano permanece fora do contrato** e, portanto, não renuncia ao seu direito natural. Isso lhe garante um poder ilimitado de fazer tudo o que ele achar melhor para si, mas não necessariamente para os súditos. Para este fim, é necessário que ele disponha da motivação suficiente. Hobbes pensa que o desejo de poder oferece tal motivação e é, ao mesmo tempo, a garantia de que ele não irá abusar do seu poder ilimitado, já que em caso contrário os súditos acabarão se revoltando diretamente (embora eles não possuam o direito de fazer isso) ou se entregando a qualquer outro soberano que tente conquistar o país prometendo ser um governante melhor. **A única limitação ao poder do soberano é, portanto, posta pelo próprio auto-interesse dele**, ainda que Hobbes mencione os deveres do governante perante Deus, que permanece a única instância superior a ele, e perante as leis naturais – deveres cujo cumprimento, contudo, nenhum ser humano pode cobrar dele. O soberano possui, portanto, um interesse “negativo” (o de garantir-se contra a perda do poder) e um “positivo” no bem-estar dos súditos, já que sua força depende da força deles e, inversamente, “é um soberano fraco o que tem súditos fracos” (L XXX, 211). Está no seu interesse não abusar dos recursos e das riquezas dos súditos; ele deve emanar o menor número possível de leis, a fim de garantir aos súditos a liberdade de ação necessária para garantir a paz, evitando, ao mesmo tempo, que ela degenera naquele arbítrio privado que representa o maior risco para a própria paz; finalmente, ele não pode tratar injustamente os súditos, incluídos os mais pobres, já que a plebe é o suporte do Estado, como diz Hobbes na versão latina do *Leviatã*. O soberano possui, portanto, tarefas que vão além da mera proteção da vida, já que ele deve também criar as condições que permitam aos súditos viver uma vida confortável no seio da sociedade; não se trata, contudo, de deveres para com eles, mas somente para com Deus:

O soberano é a máscara, a máscara do povo, por isso não há nada que o limite; ele é o que se apresenta diante do povo.

“O cargo do soberano [...] consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, ao qual está obrigado pela lei de natureza e da qual tem de prestar conta a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele. Mas por segurança não entendemos aqui uma simples prevenção, mas também todas as outras comodidades da vida, que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio” (L XXX, 204).

O poder do soberano é, portanto, absoluto, isto é, ilimitado, mas não arbitrário. Hobbes é um defensor do absolutismo, não do despotismo. Ainda que cada resistência ou crítica do poder seja ilegítima, isso não significa que o soberano pode impunemente tyrannizar os súditos, os quais mantêm um grande número de direitos, quando isto não resulte num “perigo ou inconveniente” para o Estado, como vimos. O Estado hobbesiano é um Estado mínimo que se ocupa de regulamentar somente algumas esferas de ação, limitando-se a agir nos âmbitos da legislação, da administração da justiça, da defesa, da educação universitária e do exercício das práticas religiosas. O resto é deixado à liberdade dos súditos, como, por ex., “a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (L XXI, 135). É verdade que o soberano mantém poder de vida e de morte sobre os súditos, mas é justamente no caso em que o soberano atente à sua vida (ainda que com base legal e por força de uma sentença justa, como no caso de alguém que foi condenado à morte por homicídio) que o súdito pode revoltar-se. Já que a causa que leva os indivíduos a renunciar ao seu direito natural é o medo da morte, eles recuperam tal direito quando sua vida for ameaçada – até quando a ameaça vier do Estado. Contudo, isso não significa que eles tenham o direito de criticar o soberano. Este, por sua vez, deve “ensinar” aos súditos a respeitar suas decisões, convencendo-os da **justeza** de suas ações e da legitimidade de seu poder (L XXX, 204 ss.) e de que está agindo no interesse deles e não no seu próprio (ibid., 206). O soberano deve, portanto, “tornar evidente a razão pela qual a lei foi feita, e o próprio corpo da lei tão curto, mas em termos tão adequados e significantes quanto possível”, para que não nasça uma “luta entre

aqueles que escreveram a lei e aqueles que pleiteiam contra ela” (ibid., 211), ou seja, para evitar a sempre iminente guerra das opiniões. O soberano deve também transformar os ditames da razão em leis positivas, ainda que não seja claro como ele pode impor por lei atitudes como a disponibilidade ao perdão ou à gratidão (esta idéia de que o Estado deva intervir diretamente na moralidade dos cidadãos é, com certeza, um traço antiliberal de Hobbes). Por maior que seja o poder do Leviatã, ele não pode chegar sempre a todo lugar. A sobrevivência do Estado pressupõe uma certa moralidade dos súditos, isto é, que eles adquiram as virtudes e evitem os vícios que são objeto das “leis naturais”.

Chama a atenção o fato de que o capítulo XXX, dedicado às tarefas do soberano, se ocupe quase exclusivamente com a tarefa de educar o povo, isto é, de ensinar aos cidadãos quais são as doutrinas favoráveis ao Estado e, portanto, ao seu bem-estar. Somente do sucesso desta atividade pedagógico-política se deve esperar a eliminação completa (ou quase) das causas profundas da guerra das opiniões, a qual é provocada pela ambição e maldade de indivíduos isolados (interessantemente, ao fazer o elenco dos grupos humanos que mais são perigosos deste ponto de vista, Hobbes faz a lista dos principais adversários do rei na Inglaterra, começando pelos sectários e fanáticos religiosos e chegando aos burgueses habitantes das cidades e desejosos de poder político), mas também pela ignorância política da multidão, que se inclina facilmente a seguir tais indivíduos. Por outro lado, Hobbes nutre uma grande confiança no povo (entendido como plebe), contrariamente à quase totalidade dos pensadores políticos modernos, e considera mais perigosa a ambição e soberba dos ricos e dos eruditos:

“os homens poderosos dificilmente digerem algo que estabeleça um poder para refrear suas paixões, e os homens sábios algo que descubra os seus erros, e que portanto diminua sua autoridade; ao passo que 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 seja o que for que a autoridade pública queira nele imprimir” (L XXX, 205).

Tarefa do soberano é, portanto, em primeiro lugar impedir a difusão de doutrinas “falsas”, isto é, sediciosas, que ponham em dis-

cussão o poder estatal e a ação do soberano. Em segundo lugar, ele deve repetir incansavelmente as doutrinas “verdadeiras” (isto é, favoráveis ao Estado), já que uma doutrina, se for repetida com bastante frequência e autoridade, acaba por ser aceita como verdadeira. O que Hobbes propõe no capítulo XXX é um verdadeiro catecismo político na forma de sugestões ao soberano (ibid., 206 ss.). Os artigos de tal catecismo são dez, correspondentemente aos mandamentos bíblicos, e são os seguintes (lembrando que a Igreja anglicana utiliza uma versão do Decálogo levemente diferente daquela católica):

1. **Bíblia:** Não terás outros deuses além de mim.

Hobbes: Proibição de comparar o próprio sistema político com o dos vizinhos.

2. **Bíblia:** Não farás para ti imagem [...] não te inclinarás diante dela nem a servirás.

Hobbes: Proibição de tributar honras excessivas a indivíduos ou grupos e de equipará-los ao soberano.

3. **Bíblia:** Não tomarás o nome do senhor teu Deus em vão.

Hobbes: Proibição de críticas ao soberano.

4. **Bíblia:** Lembra-te do dia de sábado para santificá-lo.

Hobbes: Obrigação de participar em assembleias nas quais os súditos, “depois das orações e das ações de graças a Deus, o Soberano dos Soberanos”, possam “ouvir falar nos seus deveres para que as leis positivas [...] sejam lidas e expostas” (ibid., 207). Em suma, obrigação de participar em aulas de catecismo político.

5. **Bíblia:** Honra a teu pai e a tua mãe.

Hobbes: Obrigação de ser grato aos pais, já que cada um lhes deve a primeira educação e, portanto, eles são responsáveis pelo que as crianças aprendem a obedecer (do ponto de vista político, a família é simplesmente o lugar em que se criam os futuros súditos).

6. **Bíblia:** Não matarás.

Hobbes: Proibição de tirar dos outros “sua vida e membros”; proibição da vingança pessoal.

7. **Bíblia:** Não adulterarás.

Hobbes: Proibição de violar a “honra conjugal”.

8. **Bíblia:** Não furtarás.

Hobbes: Proibição da rapina violenta e da subtração fraudulenta dos bens alheios.

9. **Bíblia:** Não dirás falso testemunho contra teu próximo.

Hobbes: Proibição da corrupção dos juízes e das testemunhas.

10. **Bíblia:** Não cobiçarás [...] coisa alguma do teu próximo.

Hobbes: Proibição de planejar atos injustos ou de ter a intenção de praticá-los (a injustiça “consiste tanto na depravação da vontade como na irregularidade do ato”).

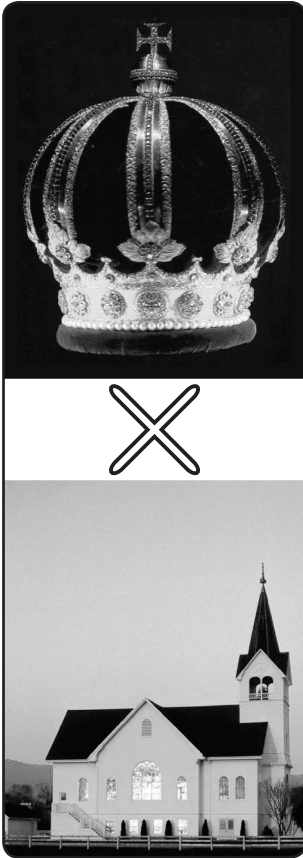
Os **dez mandamentos proclamados em nome do “deus mortal”**

Leviatã devem ser difundidos pelos padres e pelos eruditos, que “tiram seu conhecimento das Universidades e das Escolas de leis, ou de livros que foram publicados por homens eminentes dessas Universidades e Escolas” (ibid., 208). Para educar o povo é necessário, portanto, controlar a universidade e os institutos de instrução superior; só assim se terá certeza de que não serão ensinadas ali aquelas doutrinas que põem em risco a estabilidade do Estado.

Hobbes busca com estes dez mandamentos estabelecer como o Deus Leviatã deve ser obedecido. Já um meio para que essa obediência se instaure está no controle da educação e da cultura: não é permitido ensinar ou propagar idéias que vão contra esses dez mandamentos de obediência ao Leviatã, pelo contrário, a educação e a cultura devem incentivar o exercício dos mesmos.

2.3.6 A RELIGIÃO COMO *INSTRUMENTUM REGNI*

No *Leviatã*, a religião recebe uma atenção maior do que a teoria do Estado do ponto de vista quantitativo, já que Hobbes lhe dedica duas das quatro seções do livro. Isso não nos deveria admirar se considerarmos as condições históricas nas quais a obra foi escrita e a circunstância de que uma das razões que levaram Hobbes a escrevê-la foi justamente a intenção de tomar posição na polêmica que contraponha na Inglaterra o Estado (a coroa) e as igrejas (particularmente as seitas puritanas). Foram as posições de Hobbes sobre este assunto que suscitaram as iras dos eclesiásticos reunidos na corte do exilado Carlos II – iras que obrigaram Hobbes a fugir de Paris e a voltar para Londres. Após a restauração da monarquia,



A não submissão do Estado à Igreja é um ponto comum entre os contratualistas. O contratualista Hobbes também sofreu represálias por parte da igreja anglicana por pensar assim.

Hobbes foi acusado várias vezes de heresia (um crime punido com a morte), mas seus protetores conseguiram sempre subtraí-lo à perseguição de seus inimigos. Mas o que havia (e há) de tão herético e perigoso na posição de Hobbes sobre a religião?

Para ele, a religião é um *instrumentum regni*, um instrumento de poder – exatamente como para Maquiavel e muitos outros pensadores. Na primeira parte do *Leviatã* (a parte dedicada à descrição da natureza humana), Hobbes fala da religião como fenômeno antropológico (no capítulo XII). Diferentemente dos outros animais, os homens possuem curiosidade, isto é, procuram sempre as causas dos acontecimentos e desenvolvem a capacidade de refletir sobre o seu futuro. Destas duas faculdades nasce a ansiedade, pois inevitavelmente eles começam a preocupar-se em relação a este futuro. Já que tal ansiedade não nasce de um objeto visível, os homens chegam a atribuir sua fortuna ou seu azar a uma potência invisível: a divindade. Os deuses são criados, então, pelo medo humano (L XII, 70). Logo que foram instituídas as religiões, houve quem pensou servir-se delas para seus fins pessoais (isto é, para aumentar seu poder, obviamente). Alguns deles agiram “sob o mando e a direção de Deus”, como Abrão e Moisés, outros, pelo contrário, “segundo sua própria invenção”, e tais foram segundo Hobbes (que segue aqui Maquiavel) “todos os fundadores de Estados e legisladores dos gentios”. Todos – seguissem ou não as ordens de Deus – tinham “o objetivo de fazer os que neles confiavam tender mais para a obediência, as leis, a paz, a caridade e a sociedade civil” (ibid., 71 s.). Por isso, eles sempre se preocuparam em incutir nas mentes de seus seguidores “a crença que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes da sua própria invenção, mas como os ditames de algum deus” e também em “fazer acreditar que aos deuses desagradavam as mesmas coisas que eram proibidas pelas leis”. Finalmente, sempre tentaram “prescrever cerimônias, súplicas, sacrifícios e festivais, os quais se deviam acreditar capazes de aplacar a ira dos deuses” (ibid., 74). Abrão, Moisés e os outros que agiram sob o mando de Deus não se comportaram diversamente, ainda que – acrescenta prudentemente Hobbes – as leis que eles proclamaram correspondiam *deveras* aos preceitos de Deus e se

podia *deveras* ganhar o seu favor com ritos e cerimônias. Leitores não particularmente benévolos (como os adversários de Hobbes) viram nesta concepção uma posição de heresia (quando não de ateísmo) mal disfarçada.

Um escândalo ainda maior foi provocado pela posição defendida no capítulo XXXI (o último da seção dedicada ao Estado) e no XLIII. Inicialmente, Hobbes retoma a posição tradicional de muitos pensadores cristãos pela qual os súditos estão liberados do dever de obediência quando os mandamentos do soberano contradigam a lei divina (L XXXI, 215). Em seguida, porém, ele enfraquece esta posição ao oferecer dela uma versão que fez cair sobre ele os furores do clero inglês de qualquer grau, ordem e confissão. Eis o argumento hobbesiano: os homens estão sempre submetidos ao poder divino, já que Deus é onipotente. Portanto, ele reina sobre todos os homens, mas somente num sentido metafórico, “pois só governa propriamente quem governa seus súditos com a palavra e com a promessa de recompensa àqueles que lhe obedecem, e com a ameaça de punição àqueles que não lhe obedecem” (ibid.). Portanto, o reino de Deus propriamente dito se limita àqueles que acreditam na sua existência, já que somente estes são capazes de entender seus mandamentos, contrariamente ao que acontece com as coisas, os seres vivos irracionais e os ateus (os quais, por isso, devem ser considerados inimigos não somente de Deus, mas também do Estado e da paz e, portanto, condenados à morte).

Deus reina por meio de palavras, como qualquer soberano; há, contudo, três tipos de palavra divina: a primeira é a que se manifesta nas leis naturais dos capítulos XIV e XV e é reconhecida pela reta razão; a segunda se manifesta na religião positiva, é percebida por um sentimento sobrenatural, mas é deixada de lado por Hobbes já que nenhuma lei geral foi proclamada através dela; a terceira é anunciada pelos profetas e exige, portanto, a fé neles. Podemos, então, atribuir a Deus um duplice reino: no natural ele governa por meio da razão natural sobre aquela parte da humanidade que reconhece sua providência; no profético ele governa através de leis positivas sobre o povo judaico (L XXXI, 216).

Desta maneira, **Hobbes acaba por equiparar a legislação divina com a natural conhecida através da reta razão:** as leis divinas

e os ditames da razão são a mesma coisa. Elas dizem respeito em primeiro lugar “aos deveres naturais de cada homem para com os outros”, expostos nos capítulos XIV e XV. Em segundo lugar, há os preceitos “referentes à honra e ao culto da divina majestade” e que “são ditados aos homens apenas por sua razão natural, sem outra palavra de Deus” (ibid., 217). Também neste caso Hobbes se serve primeiramente de conceitos tradicionais para em seguida atribuir-lhes um sentido oposto após uma rigorosa análise conceitual. Para obter o favor de Deus, os homens o louvam e exaltam sua potência. Porém, na realidade, a atribuição a Deus de qualquer predicado positivo (com exceção do da existência: ibid., 219) deve ser considerada simplesmente como uma expressão da nossa admiração por ele, já que do ponto de vista da nossa razão não podemos ter nenhum conhecimento positivo da natureza dele (ibid.). Portanto, qualquer discussão concernente a atributos divinos representa na realidade uma ofensa e uma falta de estima para com ele (ibid., 220). Ora, se não podemos afirmar nada sobre Deus (além do fato de ele existir), tampouco podemos atribuir-lhe uma vontade. Isso torna absurdo rezar na tentativa de influenciar a vontade divina. O maior dos cultos que podemos tributar a Deus é, portanto, “a obediência às suas leis (isto é, neste caso, às leis de natureza)” (ibid., 221), já que somente neste caso iremos além do simples reconhecimento verbal da sua autoridade. Não é por acaso que no capítulo XLIII Hobbes afirma que, para entrar no Reino dos Céus, é preciso observar somente duas condições: a fé em Cristo e a obediência às leis (L XLIII, 345). Contudo, já que a primeira é “interior e invisível” (ibid., 354), ele se concentra na segunda, que é a que o interessa de verdade.

Vimos que as leis divinas são iguais às leis naturais. Aquela que agora é a mais importante lei natural (mas que na exposição dos capítulos XIV e XV não tinha uma posição tão central e era a terceira) é assim reformulada por Hobbes: “não devemos violar a nossa fé”; trata-se, então, da “ordem para obedecer aos nossos soberanos civis” (ibid., 346). A obediência “a todas as leis civis, nas quais estão também contidas todas as leis de natureza, isto é, todas as leis de Deus” (ibid., 353), é, portanto, suficiente para a salvação da alma junto com a fé (invisível e interior) em Cristo. Aos poucos, Hobbes chega, em suma, a afirmar que os mandamentos do soberano, que tomam a

forma de leis civis, são mandamentos divinos e devem ser obedecidos como tais: quem desobedece ao soberano, desobedece a Deus e coloca em risco a salvação da sua alma. Aplicando coerentemente a noção de religião como *instrumentum regni*, Hobbes atribui assim ao soberano um *status* quase divino aos olhos dos súditos. Estes últimos devem ser motivados a obedecer às leis civis apontando não somente para o pacto originário ou para a ameaça da punição jurídica, mas também para a ira divina que cairia sobre eles se desobedecessem.

A religião é, portanto, primariamente religião de Estado, e o soberano, como “pastor supremo”, decide também sobre questões relativas ao culto e às formas de adoração de Deus. Ela é um instrumento fundamental para controlar as opiniões dos súditos e garantir sua obediência.

Não é por acaso que o gigante representado no célebre frontispício do *Leviatã* (reproduzido na capa deste livro), e que representa o Estado, segura nas mãos os símbolos do poder temporal (a espada) e do espiritual (o báculo). O soberano compele os súditos a obedecer servindo-se de ambos, ameaçando punir a desobediência com punições mundanas (através dos tribunais) e celestes (através da justiça divina).

2.4 ALTHUSIUS E SPINOZA: O PODER COMO SOMA DE PODERES

Johannes Althusius (1557-1638) é mais um exemplo de erudito que se tornou homem político ativo, já que foi prefeito por mais de trinta anos da cidade alemã de Emden, a qual na primeira metade do século XVII adquiriu independência política (de fato, se não de direito) dos seus senhores, os Condes da Frísia Oriental. A vizinhança com os Países Baixos e a forte presença calvinista na cidade fizeram dela uma espécie de enclave holandês no Império alemão. Althusius, célebre jurista da época, escreveu uma obra que teve grande importância na Alemanha e é considerada um dos primeiros textos teóricos do moderno federalismo: a *Política* metodicamente apresentada, de 1603 (ALTHUSIUS 2003).



Sobre Althusius ver DUSO 2005.

Althusius não compartilha o individualismo metodológico de muitos teóricos. A comunidade política é formada pela união não de indivíduos, mas de *famílias*, que representam a unidade social básica. Os chefes de família podem juntar-se em “*colégios*”, associações com finalidades privadas (corporações etc.), mas ainda não se trata de “corpos” políticos.

Somente quando famílias e associações privadas se juntam para garantir sua segurança e para cooperar para a utilidade e o bem-estar recíprocos surge a comunidade política propriamente dita, que possui três características: a existência do direito (cidadania), a administração da coisa pública e a presença de uma constituição.

Ela implica, portanto, a existência de um governo, isto é, a distinção entre governantes e governados. Os primeiros recebem seu cargo com a finalidade de ocupar-se da segurança e da utilidade dos segundos e cumprem sua tarefa por meio de leis, mas também por meio da educação dos cidadãos. Todas as comunidades políticas apresentam a mesma estrutura e em todas o poder dos governantes é exercido pelas finalidades mencionadas e nos limites das leis que garantem aos cidadãos suas liberdades.

A primeira forma de comunidade política é a *cidade*, que representa a união mais básica de famílias e “colégios”. Trata-se, portanto, de uma associação de associações particulares. Ela possui **leis fixas** e um governo nomeado pela comunidade dos cidadãos que regulamenta os negócios da comunidade mesma, exercendo seu poder sobre os indivíduos, mas não sobre o coletivo dos cidadãos, que permanece a **fonte de toda autoridade**. A união de várias cidades dá lugar à segunda forma de associação política: a *província*, cujo governo é atribuído a um governador (escolhido – curiosamente – pelo poder central do Estado e não eleito como os prefeitos das cidades), que em casos de questões como a imposição de impostos, a publicação de novas leis etc., deve encontrar o consenso dos representantes das classes (aristocratas, cidadãos, camponeses). A união de mais províncias dá lugar, finalmente, ao *Estado* propriamente dito. Althusius não aceita a tradicional distinção entre monarquia e república, já que o “proprietário” do Estado é sempre o povo,

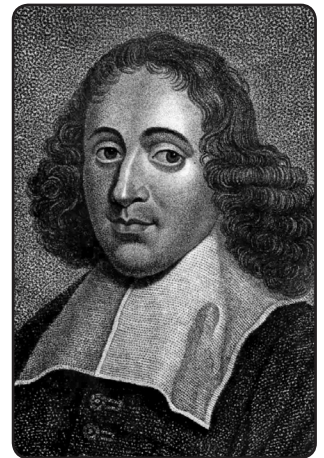
enquanto o monarca se limita a administrá-lo **para e em nome do povo**. Se ele não cumprir suas tarefas de maneira satisfatória ele pode ser privado da autoridade, removido e exilado. O nosso autor não se cansa de repetir que o povo vem antes dos governantes, é mais importante do que eles e lhes é superior. Em primeiro lugar, o povo forma suas associações e cria o direito: em seguida, pela dificuldade de administrar ele próprio tal direito, atribui esta tarefa a governantes por ele escolhidos. A fim de evitar abusos de poder, Althusius prevê que o *magistrado supremo* (o príncipe ou rei) não governe sozinho, mas com a ajuda de um colégio de *éforos* que representam a comunidade política na sua integridade e cuja tarefa é a de eleger o magistrado supremo e, sobretudo, de controlar a ação dele (privando-o eventualmente do poder). Eles são, portanto, os zeladores da liberdade dos cidadãos.

O sistema político construído por Althusius, o qual pensava na constituição do Sacro Império Romano-Germânico (no qual o imperador era eleito por um colégio de príncipes-eleitores) é interessante porque representa um **modelo de federalismo puro**, em que o Estado central se forma pela união de poderes locais que são em si independentes e auto-suficientes. A legitimidade do poder central vem, então, de baixo, mas não dos indivíduos, antes de associações privadas ou públicas. E o próprio poder central resulta da soma dos poderes locais, assim como, em geral, o poder da comunidade resulta da soma dos poderes dos associados (famílias e colégios).

Uma visão análoga encontra-se no pensamento político de **Baruch Spinoza** (1632-1677), filósofo holandês originário de uma família **sefardita** que fugira de Portugal pelas perseguições religiosas antijudaicas. Também para Spinoza o poder do Estado (para o qual ele usa a palavra latina *imperium*) deriva da somatória de poderes, mas para ele se trata dos poderes individuais. Esta posição é defendida por ele em ambas as suas **obras políticas principais**: o *Tratado teológico-político* (1670) e o *Tratado político*, escrito logo antes de sua morte em 1675-76 e inacabado.

O tema central do *Tratado teológico-político* é o da liberdade do indivíduo, particularmente, da **liberdade de opinião** contra o Estado e contra as Igrejas. O grande alvo polêmico do nosso autor é a intolerância religiosa (da qual ele foi vítima, sendo expulso da

Sefardita é o termo usado para referir-se aos descendentes de judeus originários de Portugal e Espanha. A palavra tem origem na denominação hebraica para designar a Península Ibérica (Sefarad סְפָרַד).



Sobre a política em Spinoza ver CHAUÍ 2003 e NEGRI 2003.

comunidade judaica de Amsterdã pelas suas idéias consideradas heréticas e vendo seus livros condenados publicamente pelas autoridades públicas e pelas igrejas de qualquer confissão pela mesma razão). Spinoza reivindica a liberdade dos filósofos contra a arrogância dos teólogos e das autoridades religiosas que condenam a razão e a desprezam em nome da “luz supranatural”, negando que o homem possa alcançar a virtude por outro caminho que não seja o de aderir às interpretações da Escritura oferecidas por eles. Nos primeiros doze capítulos do livro, Spinoza defende a tese de que o conteúdo moral da Bíblia corresponde aos ditames morais da razão e afirma que tudo o que ela faz é ensinar a obediência a tais ditames, que se reduzem às noções de justiça e de amor ao próximo (**TTP, 288**).

O Tratado teológico-político será citado assim: TTP (= Tratado teológico-político), número árabe (= página de SPINOZA 2003).

Para Spinoza, *direito e potência* coincidem: “o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência” (TTP, 234 s.). Portanto, o direito natural de cada um, entendido na esteira de Hobbes como o direito de fazer tudo o que for necessário para a sobrevivência, é determinado “não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” (TTP, 235) e a cada um é lícito cobiçar e obter o que ele quiser (“seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces”) e considerar “como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento” (TTP, 236). Contudo, “não há ninguém que não deseje viver, tanto quanto possível, ao abrigo do medo” (ibid.). Para **viver em segurança**, então, os homens se unem, de tal modo que “o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e se é determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto”. Os direitos (e as potências) de todos os indivíduos se juntam, portanto, no direito (e na potência) do Estado. Isto se torna possível porque os homens concordam em regulamentar tudo “pelos ditames da razão” (TTP, 237), o que leva os indivíduos a concluir entre eles que este pacto há



Foto de uma das manifestações contra a ditadura militar instaurada no Brasil em 1964. Esta manifestação foi contra a prisão do repórter Humberto Kinjo, opositor a esse sistema político, que ocorreu em agosto de 1964 em São Paulo. Por esta foto e inúmeras testemunhas literárias que tratam desse período histórico podemos visualizar que para esses manifestantes a segurança não existia nesse momento histórico de nosso país. Continuemos, portanto, a acompanhar o que o nosso filósofo Baruch Spinoza considera como necessário para que a segurança social exista.

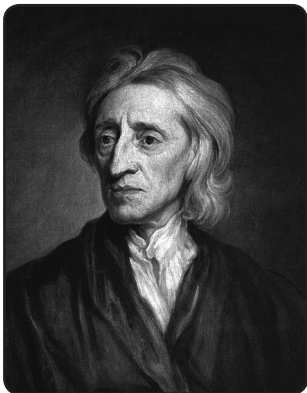
Para Spinoza, *direito e potência* coincidem: “o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência” (TTP, 234 s.). Portanto, o direito natural de cada um, entendido na esteira de Hobbes como o direito de fazer tudo o que for necessário para a sobrevivência, é determinado “não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” (TTP, 235) e a cada um é lícito cobiçar e obter o que ele quiser (“seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces”) e considerar “como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento” (TTP, 236). Contudo, “não há ninguém que não deseje viver, tanto quanto possível, ao abrigo do medo” (ibid.). Para **viver em segurança**, então, os homens se unem, de tal modo que “o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e se é determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto”. Os direitos (e as potências) de todos os indivíduos se juntam, portanto, no direito (e na potência) do Estado. Isto se torna possível porque os homens concordam em regulamentar tudo “pelos ditames da razão” (TTP, 237), o que leva os indivíduos a concluir entre eles que este pacto há

duas paixões: a **esperança** de um bem maior do que aquele que já possuem e o **medo** de um dano maior. O pacto recebe força, então, da utilidade que ele possui para os indivíduos.

O direito da sociedade assim constituída se chama **democracia**, “a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder” (TTP, 240). O poder supremo que se origina, isto é, o poder soberano do Estado, não está vinculado por nenhuma lei e todos devem obedecer-lhe, já que ele representa o mal menor em relação ao estado de insegurança antecedente ao pacto. No fundo, como Spinoza admite, a diferença entre o escravo e o súdito do poder supremo está no motivo da obediência: o primeiro é obrigado a obedecer, o segundo se submete voluntariamente à lei pensando no próprio útil (TTP, 241). Contudo, já que o poder supremo é formado pelo povo na sua inteireza, é muito difícil que ele acabe impondo coisas absurdas ou contrárias ao bem comum – e nisso reside a superioridade da democracia sobre as outras formas de governo. Além disso, ninguém renuncia completamente ao próprio direito, de tal modo que há muitas coisas que não dependem “das decisões de ninguém a não ser ele próprio” (TTP, 251). A decisão de obedecer ao poder supremo depende, em última instância, da vontade dos súditos. A verdadeira obediência diz respeito não tanto à ação exterior como a uma ação interior da vontade. Portanto, “o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos” (TTP, 252) – e isso, novamente, se dá em máximo grau na democracia. Os súditos, porém, têm – como todos os homens – a tendência a “fugir ao trabalho e procurar o prazer”. A **multidão** (termo que Spinoza não usa em sentido negativo, mas para indicar o conjunto dos cidadãos, como a salientar que eles permanecem indivíduos) possui uma índole mutável e se deixa governar pelas paixões, não pela razão: “cada qual julga que só ele sabe tudo e quer que tudo seja orientado segundo a sua maneira de ver [...]; despreza os seus semelhantes e não suporta ser governado por eles; por inveja [...] deseja o mal a outrem e sente prazer nisso” (TTP, 253). Daí a importância da religião como instrumento para preparar os homens à *obediência* e para ensinar-lhes a praticar a *justiça* e a *caridade* (TTP, 288 e 292). Isso não significa que o poder

supremo deva “fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos” programados para obedecer; pelo contrário, o fim do Estado é fazer com que a mente e o corpo dos indivíduos “exercam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade” (TTP, 302).

Partindo de pressupostos que se aproximam muito dos de Hobbes, Spinoza chega, então, a conclusões muito diferentes das do filósofo inglês. O medo como motivo principal que leva ao pacto social é acompanhado da esperança, e os indivíduos não renunciam completamente ao seu direito natural, antes: juntam-no com o dos outros para dar vida a uma potência maior, a multidão. Eles se submetem ao poder supremo, mas – na democracia – participam dele, ficando assim garantidos contra possíveis abusos. Finalmente, no Estado eles encontram as condições para exercer sua liberdade de mente e de corpo. Deste ponto de vista, Spinoza pode ser considerado um representante da posição radical-democrática, ainda que ele assuma como critério de legitimação o consentimento individual e veja na garantia da liberdade individual o fim do Estado.



Sobre Locke veja-se em português: BOBBIO 1998, NODARI 1999 e QUIRINO e SADEK 2003.

2.5 LOCKE E OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DO ESTADO LIBERAL

A trajetória biográfica de *John Locke* (1632-1704) lembra a de Hobbes. Depois dos seus estudos, no curso dos quais estabeleceu laços de amizade com vários cientistas célebres da sua época, passou às dependências de uma rica e influente família nobre (mas como médico, não como preceptor), a do conde de Shaftesbury. Frequentando os círculos intelectuais e políticos de Londres, Locke passa a ocupar-se mais ativamente de filosofia (seu célebre *Ensaio sobre o entendimento humano*, obra-prima do empirismo moderno) e política. Quando seu protetor teve que deixar a Inglaterra por ter-se oposto à política autoritária de Carlos II (o filho do rei justificado que tinha assumido o reinado depois do fim da efêmera experiência republicana), também Locke fugiu do país, refugiando-se

na tolerante Holanda. Quando em 1688 Carlos II foi obrigado a abdicar da coroa em prol do príncipe holandês Guilherme de Orange (acontecimento que é conhecido como a Revolução Gloriosa), Locke voltou à Inglaterra como membro do partido vencedor, o dos defensores de uma monarquia constitucional e limitada pelo poder do Parlamento. Entre 1689 e 1690 Locke publicou suas maiores obras políticas: a *Carta sobre a Tolerância* (na qual defende a liberdade religiosa e a neutralidade do Estado em questões religiosas), o *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil* (no qual polemiza com Robert Filmer, defensor de um modelo de monarquia absoluta e paternalista e da origem divina do poder real) e o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, no qual ele expõe sua teoria política (o livro saiu anônimo em 1690 e Locke, lembrado das perseguições passadas e receoso de novas, sempre negou sua autoria). É deste livro que nos ocuparemos brevemente aqui.

Do Segundo Tratado de Locke também existem várias edições em português. Aqui será usado LOCKE 1988. Em parênteses, após a sigla TG = Tratado sobre o Governo, seguirá o número do parágrafo e o número de página da tradução em questão.

2.5.1 DO ESTADO DE NATUREZA AO GOVERNO CIVIL

O ponto de partida da reflexão lockiana é o **estado de natureza**, objeto do II capítulo. Tal estado se caracteriza pelo fato de que nele os homens possuem uma “perfeita **liberdade**” para regular suas ações e dispor de seus bens “conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem” (TG 4, 35). Trata-se de um estado de **igualdade**, como aquele descrito por Hobbes. Contudo, Locke retoma em parte a visão tradicional jusnaturalista da **lei de natureza**: tal lei não é inscrita no coração dos homens, como achavam alguns teóricos jusnaturalistas, mas é inata enquanto pode ser conhecida pela razão. Tal lei obriga todos e ensina a todos (bastando fazerem uso da sua razão) que “nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses” (TG 6, 36). O estado de natureza, portanto, ainda que seja um estado de liberdade, não é um estado de arbítrio. Neste estado, os indivíduos possuem já direitos e existe a justiça – na forma da lei de natureza –, a ponto de que “qualquer um tem o direito de castigar os transgressores desta lei” (TG 7, 36). O próprio Locke menciona uma possível objeção, a saber, a de que não é razoável



Perceba as diferenças entre Locke e Hobbes quanto à concepção deste do estado de natureza e o contrato social – diferenças que levam um a defender o absolutismo e o outro a defender o governo moderado.

que os homens sejam juízes nos seus próprios casos e que “o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza”. Contudo, Locke contesta que isto seja verdadeiro sempre e afirma que não vale na monarquia absoluta, na qual um homem só, “governando uma multidão, tem a liberdade de ser juiz no seu próprio caso, podendo fazer aos súditos tudo quanto lhe aprouver, sem que alguém tenha a liberdade de formular perguntas”. Neste caso é muito melhor permanecer “no estado de natureza, no qual os homens não estão obrigados a submeter-se à vontade injusta de outrem” (TG 13, 38). É evidente aqui a polêmica contra Hobbes e os outros defensores do poder absoluto do soberano e, portanto, a defesa de um modelo de “governo civil” (isto é, de Estado) no qual o poder é sujeito ao controle dos que lhe estão submetidos. A saída do estado de natureza e o conseqüente ingresso num estado civil acontecem, então, somente porque os homens esperam disso a salvaguarda dos seus direitos naturais e não a perda completa da sua liberdade.

Ao entrar em sociedade, o indivíduo “entrega” ao Estado somente uma parte da sua liberdade natural, que consiste “em estar livre de qualquer poder superior na Terra [...], tendo somente a lei da natureza como regra”. Ele renuncia a tal liberdade somente mediante o pacto de que as leis civis sejam promulgadas por um poder legislativo que se ocupe de assegurar seus direitos:

“a liberdade dos homens sob governo importa em ter regra permanente pela qual viva, comum a todos os membros dessa sociedade e feita pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir a minha própria vontade em tudo quanto a regra não prescreve, não ficando sujeita à vontade inconstante, incerta e arbitrária de qualquer homem” (TG 22, 43).

Evidente a polêmica contra os defensores da monarquia absoluta (como o mencionado Filmer), mas também contra Hobbes, segundo o qual qualquer forma de governo seria melhor do que permanecer no estado de natureza. As premissas de Locke são, então, bem diferentes daquelas do autor do *Leviatã*: o estado de natureza não é necessariamente um **estado de guerra**, já que é pensável que os homens vivem “juntos conforme a razão, sem um ser superior

comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles” (TG 19, 41). O estado de guerra se dá somente quando alguns começam a exercer a força sem ter o direito de fazê-lo (como, pelo contrário, no caso de quem defenda a si mesmo e sua propriedade). A guerra entre os homens representa, portanto, um elemento não originário; ora, tal estado “uma vez começado continua” e leva à necessidade de criar um juiz comum que possua a autoridade para julgar sobre os conflitos. Tal juiz, como em Hobbes, é o soberano. Contudo, o seu poder não é ilimitado, pois isso significaria escravidão, para Locke, e escravidão significaria um estado de guerra continuado entre o senhor e os escravos (TG 24, 43). É, portanto, necessário criar um poder limitado e funcional ao propósito pelo qual os indivíduos saem do estado de natureza (quando ele se transforma num estado de guerra), isto é, assegurar seus direitos.

A fim de explicar tais direitos, Locke inclui um longo capítulo, o V, sob o título “Da propriedade”. Com o termo **propriedade**, ele entende não somente os bens possuídos por um indivíduo, mas também sua vida e sua liberdade, como ele explicará sucessivamente (TG 86, 66). Neste capítulo, um dos mais debatidos entre os comentaristas, ele avança uma teoria da propriedade que diz respeito à posse da terra. A terra “e tudo quanto ela contém” foram concedidos por Deus “ao homem para sustento e conforto da existência” e ninguém possui originariamente um **domínio privado** sobre os frutos da terra (incluídos os animais), excluindo o resto da humanidade (TG 26, 45). Contudo, “deve haver *necessariamente* meio de apropriá-los de certa maneira antes de serem utilizados ou de se tornarem de qualquer modo benéficos a qualquer indivíduo em particular” (ibid., grifo meu). Na realidade, não parece tão evidente a necessidade de que os homens se apropriem da terra e de seus frutos como indivíduos e não como comunidade. A coisa fica mais clara se considerarmos a justificativa oferecida por Locke para o surgimento da propriedade privada. Segundo nosso autor, “**cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa**” (e **somente ele tem direito a ela**); ora, podemos dizer que “o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos” são dele, já que tem a ver com sua pessoa. Quando ele retira uma coisa do estado em que a natureza a produziu (por ex., quando colhe uma fruta ou

Em duas das edições brasileiras por mim consultadas (Pensadores, Martins Claret) falta, curiosamente, esta sentença relativa à ausência de propriedade privada originária.

caça um animal), ele mistura a esta coisa algo que pertence a ele, a saber, seu **trabalho**; portanto, ele torna tal coisa sua propriedade e a exclui do direito comum de outros homens. O fundamento da propriedade privada de coisas naturais é, então, o trabalho pelo qual o indivíduo se apropriou de tais coisas. Isto vale tanto para a colheita de frutas e a caça de animais como para o cultivo da terra: “a extensão de terra que um homem lavra, planta, melhora, cultiva, cujos produtos usa, constitui a sua propriedade” (TG 32, 47). O trabalho dá a um homem o direito de considerar-se proprietário seja da terra em questão, seja dos frutos dela. Ora, no estado de natureza há um limite a este direito de propriedade baseado no trabalho individual: o indivíduo pode reclamar a propriedade de tanto quanto ele “pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague [...]”; o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe” e pertence a outros (TG 31, 47). Considerado que nesta fase da história humana há poucos homens e a terra é ampla, não há lugar “para controvérsias ou lutas relativamente à propriedade assim estabelecida” (ibid.); ao cercar um pedaço de terreno, um indivíduo não reduziu por isso a terra disponível para os outros, já que havia bastante para que todos pudessem satisfazer suas necessidades (TG 33, 47). Fica evidente, portanto, que Locke está argumentando a partir da perspectiva de uma reconstrução histórica, ainda que não estritamente cronológica: o estado de natureza em questão parece ser um estado que, pelo menos numa certa época da história do gênero humano, se deu de fato, “nos primeiros tempos do mundo” (TG 36, 48), contrariamente àquele pensado por Hobbes, que é fruto de um experimento mental. Isto não significa que hoje a lei da propriedade pela qual cada homem tem o direito de reclamar para si tanto quanto possa utilizar não tenha valor, pois ainda hoje “existe terra bastante para o dobro dos habitantes” (ibid.), sem contar que a terra cultivada produz muito mais do que a terra deixada sem cultivo, a ponto de que “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” (TG 37, 49). Contudo, aconteceu algo que tornou tal lei obsoleta e permitiu a acumulação de propriedade além das necessidades: a invenção do **dinheiro**.

O cultivo de terra, como vimos, permitiu aumentar a sua produtividade e, portanto, cada agricultor produzia mais bens do que conseguiria consumir para sua sobrevivência. Isto levou à criação de uma economia de mercado, na qual os produtores trocam os frutos de seu trabalho, e ao surgimento do dinheiro como um equivalente universal que permite a permuta sem que haja uma troca direta dos produtos e, ao mesmo tempo, a acumulação de um bem não perecível (TG 47, 53). A partir deste momento, foi possível acumular grandes riquezas e a propriedade deixou de ser regulamentada pela lei acima mencionada. Segundo Locke, para que um sistema econômico baseado no dinheiro possa funcionar, não é necessário ter um poder central ou governo civil que garanta o valor da moeda: “os homens tornaram praticável semelhante partilha em desigualdade de posses particulares fora dos limites da sociedade e sem precisar de pacto, atribuindo valor ao ouro e à prata, e concordando tacitamente com respeito ao uso do dinheiro” (TG 50, 53). Este é talvez o ponto mais problemático da teoria lockiana da propriedade, já que parece praticamente impossível que os indivíduos concordem espontaneamente e até tacitamente sobre o valor do dinheiro – pelo menos, não a longo prazo.

Contudo, não é para garantir o valor da moeda que os indivíduos resolvem criar o Estado, mas para instituir uma autoridade capaz de julgar sobre eles sem cometer uma violência indevida (como acontece quando o estado de natureza se transforma num estado de guerra).

2.5.2 DIVISÃO DOS PODERES E GOVERNO LIMITADO

Antes de ocupar-se do surgimento da sociedade civil ou política, Locke dedica um capítulo, o VI, ao poder pátrio, isto é, ao poder dos pais e das mães sobre os filhos (que é o único poder natural). Neste capítulo encontramos uma notável definição de **lei**: “a lei, no seu verdadeiro significado, é não só a limitação, mas a direção de um agente livre e inteligente para o seu próprio interesse e não prescreve mais do que importa no bem geral dos que estão sob essa lei”. Se tais indivíduos “pudessem ser mais felizes sem ela, a lei,

por inútil, se desvaneceria por si própria [...]. De sorte que, apesar do possível equívoco, o objetivo da lei não consiste em abolir ou restringir, mas em preservar e ampliar a liberdade [...]. **Onde não há lei, não há liberdade**” (TG 57, 56). A verdadeira liberdade é a liberdade da violência alheia e pode dar-se somente onde há a lei que garante o indivíduo contra tal violência. Locke insiste sobre a diferença entre licença (isto é, a liberdade entendida erroneamente como a capacidade de “qualquer um fazer o que bem lhe apraz”) e liberdade verdadeira, que é a “de dispor e ordenar, conforme lhe apraz, a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro da sanção das leis sob as quais vive, sem ficar sujeito à vontade arbitrária de outrem” (ibid.). Esta definição é fundamental porque elimina a contraposição entre liberdade e lei que ainda era presente na visão mecanicista de Hobbes, que via na segunda o limite posto pelo soberano ao arbítrio individual. Tal arbítrio não é verdadeira liberdade, segundo Locke, já que ele só é possível numa constelação na qual o indivíduo subjaz continuamente à ameaça da violência de outrem. A condição para que o indivíduo se torne verdadeiramente livre é representada, portanto, pela eliminação desta ameaça por meio da instituição de leis civis numa sociedade política. Tal instituição se dá “quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural [de julgar e castigar as infrações da lei de natureza que garante a cada um o direito sobre sua vida e sua propriedade – A.P.], passando-o às mãos da comunidade”. Desta maneira se exclui “todo julgamento privado” e a comunidade se torna “árbitro em virtude de regras fixas estabelecidas, indiferentes e as mesmas para todas as partes”. É ela que, “por meio de homens, que derivam a autoridade da comunidade para execução dessas regras”, decide “todas as diferenças que surjam entre quaisquer membros da sociedade com respeito a qualquer assunto de direito, e castiga as infrações cometidas contra a sociedade com as penalidades estabelecidas pela lei” (TG 87, 67). **Com o surgimento da sociedade, a injustiça cometida contra um seu membro é cometida contra a sociedade como um todo (daí a idéia do criminoso como inimigo da sociedade, tão comum no pensamento político moderno).**

A sociedade civil ou política (Locke usa os dois termos como sinônimos) surge, então, quando “qualquer número de homens, no estado de natureza, entra em sociedade para constituir um povo,

um corpo político, sob um governo supremo” que recebe deles a “autoridade para resolver todas as controvérsias”. *Este juiz* “é o legislativo ou os magistrados por ele nomeados” (TG 89, 67 s.) e seu poder é limitado pelos próprios objetivos pelos quais é criado, isto é, garantir a propriedade de cada um (propriedade que, lembro, inclui a vida e a própria pessoa) e julgar imparcialmente as violações dos direitos ligados a tal propriedade. Por isso,

“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 em execução de tais leis, e fora dele para prevenir ou remediar malefícios estrangeiros e garantir a sociedade contra incursões ou invasões” (TG 131, 84).

Conforme o individualismo metodológico típico das teorias liberais da legitimidade, a constituição de uma comunidade política pressupõe, portanto, o **consentimento** de cada indivíduo, consentimento que os indivíduos nascidos sob um governo dão tacitamente (TG 119, 80) ou expressamente cada um por si, separadamente, quando atingem a maioria (TG 117, 79); contudo, uma vez que a comunidade política é constituída, ela forma um corpo único que para “mover-se em um sentido” não precisa de tal unanimidade, mas tão-somente do “consentimento da maioria”, já que “se assim não fosse, seria impossível que agisse ou continuasse a ser um corpo” (TG 95, 71). A distinção entre os dois tipos de consentimento necessários para os dois momentos (unanimidade para a fundação da sociedade civil e simples maioria para a tomada de decisões no “dia a dia”) é um lugar-comum nas teorias contratualistas modernas (menos para Hobbes e Kant, segundo o qual a maioria pode obrigar a minoria renitente a formar uma sociedade civil com ela; já para Locke e Rousseau tal ação seria ilegítima, já que a decisão de entrar na sociedade política deve ser unânime).

Locke retoma a distinção tradicional entre formas de governo: monarquia hereditária ou eletiva (contudo, ela nunca pode ser absoluta, já que tal forma de governo seria inconciliável com a própria sociedade civil), aristocracia (Locke usa o termo “oligarquia”,



A decisão dos julgamentos na sociedade civil defendida por Locke passa a ser atribuída à comunidade. Fique atento para compreender o que é característico dessas leis para o nosso autor.

que usualmente tem um sentido pejorativo) e democracia (TG 132, 85). Igualmente conhecida é a distinção entre o poder **legislativo** e o **executivo**, aos quais Locke acrescenta o **federativo**, que diz respeito à gestão da segurança e do interesse do Estado nas relações exteriores, enquanto o executivo se ocupa da execução das leis no âmbito interno (TG 147, 92). Ainda que distintos, o poder executivo e o federativo não são separados, já que usualmente são exercidos pela mesma instância. Como muitos autores (por ex., Rousseau), Locke não distingue o poder judiciário, já que a sanção jurídica das infrações das leis é considerada uma maneira de aplicar a lei e, portanto, uma atribuição do poder executivo. O poder supremo é o legislativo, já que é ele que estabelece as leis da comunidade. Por isso é necessário um cuidado especial ao estabelecer os limites de tal poder: ele não pode ser arbitrário, já que os indivíduos saem do estado de natureza e criam tal poder justamente para escapar ao poder arbitrário de outrem (isto é, à violência dos outros). **Ele existe para conservar a propriedade dos cidadãos (isto é, sua vida e seus bens) e suas normas não podem contradizer a lei de natureza** (TG 135, 87). Trata-se de um poder fiduciário, atribuído para atingir determinados fins e deve limitar-se a isto: sempre que despreza ou contraria manifestamente esse objetivo, o legislativo perde seus direitos e “o poder retorna às mãos dos que o concederam, que poderão colocá-lo onde o julgarem melhor para garantia e segurança próprias” (TG 149, 93). Isto abre espaço para um direito de resistência dos súditos, como veremos.

Um dos elementos mais característicos da teoria lockiana do Estado é o poder por ele chamado de “**prerrogativa**”, que é o poder que o executivo (denominado por Locke de “príncipe” – termo que não deve ser confundido com aquele de “soberano”, que cabe só ao legislativo) possui “de prover ao bem público nos casos em que, conforme ocorrências imprevistas e incertas, leis certas e inalteráveis não podem orientar com segurança”. Neste caso, “tudo quanto se fizer manifestamente para o bem do povo e para o estabelecimento do governo sobre bases verdadeiras é e sempre será prerrogativa justa” (TG 158, 97) É o mesmo bem da sociedade que “exige que várias questões fiquem entregues à discricção de quem dispõe de poder executivo” (TG 159, 98). A prerrogativa se presta

ao abuso por parte do executivo; neste caso se coloca a questão: “quem será juiz do uso acertado de tal poder?”. Segundo Locke, não há nenhum “juiz na terra” para resolver o problema. Ele afirma que neste caso o povo só pode “apelar para o céu”. Ao mesmo tempo, contudo, ele reconhece que uma situação de abuso de poder pode levar à desordem e à rebelião, “quando a inconveniência é tão grande que a maioria a sente, dela se cansando e verificando a necessidade de remediá-la” (TG 168, 101). As **condições que levam à rebelião** são, portanto, muitas: O abuso deve (1) ser evidente e suas conseqüências (2) tão graves que (3) a maioria do povo (isto é, não a totalidade dele, mas tampouco uma minoria, ainda que representativa) (4) toma consciência do abuso, (5) se cansa dele e (6) acha necessário buscar um remédio na revolta. Não obstante, Locke afirma claramente que os cidadãos têm o direito de se revoltar contra o usurpador (seja ele o príncipe/executivo ou o próprio soberano/legislativo) e de retomar o poder que confiaram a ele para um objetivo claramente definido: o de defender sua propriedade.

Nesta visão, o Estado é um mero instrumento para garantir os direitos que os indivíduos possuem naturalmente e que no estado de natureza são autorizados a defender autonomamente. A única razão que justifica o abandono de tal estado e a criação de uma sociedade política é a violência que o transforma num estado de guerra. Ao entrarem em sociedade e ao se submeterem ao poder de uma autoridade comum, os indivíduos não perdem sua liberdade originária, pelo contrário: é somente sob o império das leis que tal liberdade se dá, já que no estado de guerra ela é abafada pela força de outrem. Locke mistura, então, elementos genuinamente liberais (o individualismo metodológico, o direito de propriedade, o direito de acumular riquezas, a limitação do poder soberano etc.) com elementos republicanos (o império das leis, a idéia de que só na sociedade política há verdadeira liberdade), demonstrando como é difícil operar distinções teóricas rígidas entre as duas tradições de pensamento. Seria suficiente comparar as posições de Locke com aquelas de um autor republicano inglês seu contemporâneo, **Algernon Sidney** (1623-1683), cujos póstumos *Discursos sobre o governo* foram publicados em 1689, como os *Dois tratados sobre o governo civil* de Locke, para constatar que as semelhanças são muito

SIDNEY, Algernon. Discourses Concerning Government. Ed. by T. G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1996. (Também on-line em: <http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=223&layout=html>.

Sobre o contratualismo de Hobbes e Locke como expressão dos interesses da burguesia veja-se o clássico MACPHERSON 1979.

mais numerosas do que as diferenças (*que se reduzem, no fundo, à preferência dada por Sidney à forma de governo republicano*).

Contudo, o grande sucesso da teoria lockiana, devido também ao fato de ser considerada a ideologia que está atrás da triunfante Revolução Gloriosa, faz com que a tradição liberal substitua aos poucos a republicana, pelo menos na Europa, tornando-se finalmente dominante. A nascente burguesia urbana e protocapitalista encontrará nela o *instrumento teórico* fundamental para avançar suas reivindicações contra o absolutismo monárquico, reclamando o direito de participar dos processos decisórios. A filosofia de Locke abre, então, o caminho que levará à Revolução Francesa.

LEITURA RECOMENDADA

HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Duas primeiras partes)

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. In: _____. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

REFLITA SOBRE

- O que é soberania, de onde ela provém e como é exercida, em cada um dos autores estudados neste Capítulo?
- Quais as principais diferenças entre o modelo político proposto por Hobbes e o proposto por Locke?

■ CAPÍTULO 3 ■

MONTESQUIEU, MADISON E O ESTADO CONSTITUCIONAL

O objetivo deste capítulo é apresentar o constitucionalismo moderno na versão dos dois autores mais influentes desta tradição teórica: Montesquieu e Madison. Esta teoria é particularmente importante por ter influenciado grandemente a extensão de quase todas as constituições modernas e contemporâneas.

No capítulo anterior vimos como a tradição liberal substituiu lentamente a republicana sem, contudo, renunciar a importantes elementos dela (a idéia do império das leis, a importância das leis para o exercício da liberdade). No século XVIII as duas tradições conhecem uma ulterior modificação graças a alguns autores preocupados em aplicá-las no estudo de ordens jurídicas concretas. Nasce assim o **constitucionalismo** moderno de Montesquieu e Madison, que recebe uma formulação filosófica rigorosa na filosofia do direito de Kant, inspirado pelo pensamento político de Rousseau, cujas posições oscilam dramaticamente entre liberalismo, republicanismo e radicalismo democrático. No século XIX alguns autores tentarão conciliar o liberalismo com o republicanismo clássico (Constant) e com a moderna democracia de massa (Mill e Tocqueville), preparando o caminho para a democracia liberal contemporânea. Mas será Hegel a encerrar a maneira “moderna” (no sentido definido na introdução) de pensar a política como uma filosofia que representa ao mesmo tempo a síntese e a superação daquelas dos seus predecessores e que abre novos horizontes para o pensamento político.

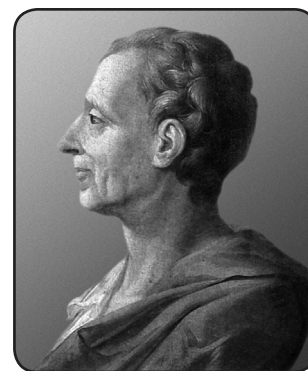
Isso vale também em relação a um outro grande tema da filosofia política moderna: o das paixões. Normalmente, a modernidade é ligada ao conceito de razão, e indubitavelmente pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau ou Kant contribuíram para o desenvolvimento daquele que em alemão é chamado de *Vernunftrecht*, de direito racional. Contudo, um dos elementos mais vistosos do pensamento político moderno até Hegel é justamente o apelo

para as paixões, e é curioso que precisamente este aspecto seja o mais negligenciado pelos comentadores. Uma exceção parcial é feita normalmente para Hobbes, já que ele afirma basear sua teoria da política sobre as paixões de maneira tão clara e forte que seria impensável deixar de lado este elemento. Mas ainda assim se prefere insistir no caráter presumidamente racional da legitimidade do Estado oferecida por Hobbes. Só poucos comentadores põem no centro de suas análises afirmações como a célebre sentença hobbesiana segundo a qual uma paixão com a qual sempre se pode contar é o medo (ou prestam atenção ao fato de Montesquieu considerar certas paixões como as “molas” que mantêm vivas as várias formas de governo). Esta atitude deriva, talvez, do fato de que já no fim do século XVIII e no início do XIX o tema das paixões desaparece, substituído por aquele dos interesses racionais, como mostrou agudamente *Albert Hirschman*, ou por aquele das carências ou necessidades teorizadas primeiramente por Hegel (que, contudo, está longe de condenar as paixões enquanto moventes da ação). A partir deste momento, a dimensão do político já não é baseada numa imutável psique humana dominada por afetos irrefreáveis, mas é em contingências de certa maneira externas à natureza humana ou – no caso de Hegel – nos indivíduos particulares. O caráter racional dos interesses e aquele objetivamente inelutável das carências ou necessidades fazem com que o elemento subjetivo e passional se torne cada vez menos relevante para a esfera da política, que chega a constituir uma dimensão secundária e, fundamentalmente, irrelevante da mesma, dominada agora por forças irresistíveis localizadas fora do ânimo humano. A história do pensamento político toma novo rumo.

3.1 MONTESQUIEU E O ESPÍRITO DAS LEIS

Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de *Montesquieu* (1689-1755) foi antes um homem político e escritor do que um teórico e jurista. Ele chegou a ser presidente do parlamento da cidade de Bordeaux, cujo poder na época era mais simbólico do que real, e alcançou fama ainda em vida com a publicação do romance alegórico *Cartas Persas* (1721). O romance é formado por cartas

HIRSCHMAN, Albert O.
As paixões e os interesses. Argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2002.



Sobre Montesquieu veja-se ALTHUSSER 1972, ARON 1997, QUIRINO e SADEK 2003, SANTOS 2002 e STAROBINSKI, 1990.

fictícias trocadas por Rica e Usbek, dois persas em viagem pela Europa e seus amigos em pátria. Nelas, os viajantes descrevem, com o olhar pasmado de quem observa certas coisas pela primeira vez, a França da época e seus costumes. Montesquieu se serve, então, de um estratagema comum a vários escritores e moralistas do seu tempo para mostrar as absurdidades e os vícios da sua própria sociedade. Apesar de ocupar-se de muitas questões, o livro se oferece a uma leitura política por duas razões: a primeira é a descrição feita pelos persas das instituições políticas francesas e de outros países; a segunda é a circunstância de que eles provêm de um país considerado (com ou sem razão) um paradigma de despotismo. O próprio Usbek mostra ser um tirano cruel que governa com o medo e a força bruta o seu harém e a última carta do livro revela o extremo ato de revolta duma das suas mulheres, Roxana, que antes de morrer suicidando-se expressa ao marido-tirano todo seu desprezo e ódio. O tema do despotismo e de sua estupidez e crueldade desenvolverá um papel central na obra principal de Montesquieu, o monumental *O espírito das leis*, publicado em 1748, mas no qual o autor trabalhou por vinte anos.

As citações do *Espírito das leis* serão feitas da seguinte maneira: EL (= *Espírito das Leis*), número romano (= livro), número árabe (= capítulo); número árabe (= página de MONTESQUIEU 1973).

Como anuncia o título, Montesquieu não quer simplesmente colecionar e comparar vários ordenamentos jurídicos, mas encontrar o espírito que os anima e que, embora diferente em cada país, obedece a regras gerais formuláveis com base na observação de determinados fatores (como o clima do país, suas características geográficas, a religião, a estrutura social etc.). O caráter monumental da obra deriva justamente da tentativa de considerar todos estes fatores na sua influência sobre as sociedades, os costumes e as leis (que da sociedade e dos seus costumes são um reflexo, segundo a tese principal do autor). Este enfoque teve uma grande influência na história do pensamento político e faz com que muitos considerem Montesquieu um dos pais da sociologia (cf. ARON 1997). Contudo, o caráter da obra não é meramente descritivo.

Inicialmente, o nosso autor introduz três espécies de governo: o republicano, o monárquico e o despótico (EL II, 1; 39). De fato, o **governo despótico** assim como Montesquieu o descreve (um Estado no qual há um senhor absoluto que domina sozinho sobre os súditos de maneira incontestada) nunca se deu, nem no

caso do *império otomano* por ele mencionado. O de despotismo representa antes uma espécie de conceito limite do pensamento político do nosso autor, isto é, uma forma de governo intrinsecamente má. Nesta avaliação negativa está implícito, portanto, um momento normativo que impõe evitar o despotismo custe o que custar. Portanto, Montesquieu reúne as outras duas formas, a republicana e a monárquica, sob a denominação geral de **governo moderado**: qualquer forma moderada de governo é preferível ao despotismo. O **governo republicano** pode ser democrático ou aristocrático. Nele o povo (na sua totalidade ou uma parte dele) é soberano e legislador ou diretamente (democracia) ou por meio de intermediários (aristocracia). O **governo monárquico** descrito no II livro corresponde à assim chamada monarquia gótica, como a francesa precedente ao triunfo do absolutismo. Nela o monarca governa não de forma absoluta mas com base em leis fundamentais (subtraídas ao poder do próprio rei) e com a ajuda de poderes intermédios, a saber, a nobreza, o clero e os magistrados (por ex., os membros de parlamentos locais como aquele de Bordeaux). Abolir estes corpos intermédios significa, para Montesquieu, criar uma democracia (quando o rei perde o poder) ou um despotismo. Deste ponto de vista, a crítica ao absolutismo francês da sua época (assim como àquele teorizado por Hobbes) é evidente: mais um elemento normativo implícito na teoria montesqueiana.

Cada uma das três formas de governo possui um princípio que lhe é próprio. Com este termo (e com o termo “mola do governo”) Montesquieu se refere às paixões humanas que mantêm vivos e “movimentam” os governos (EL III, 1; 49).

O princípio da democracia é a **virtude**, entendida não em sentido moral, mas como virtude política ou cívica (EL III, 5; 52 em nota; cf. também EL Advertência do autor; 29). Uma democracia se sustenta somente se seus cidadãos possuem virtude cívica e não são corruptos. Se, porém, prevalecerem a ambição e a avareza (numa palavra: o egoísmo), o cidadão, que antes era “livre com as leis”, agora quer “ser livre contra elas” (EL III, 3; 50). A virtude é definida como “o amor pela república” ou “pela pátria” que “acarreta a pureza dos costumes”, a qual por sua vez “acarreta o amor pela pátria” (EL V, 2; 69).

.....
 Fundado por Osman I (em árabe Uthmān, de onde deriva o nome “otomano”), nos séculos XVI e XVII o império constava entre as principais potências políticas da Europa e vários países europeus temiam os avanços otomanos nos Bálcãs. Para maiores informações sobre esse império consulte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imp%C3%A9rio_otomano>.

Montesquieu identifica aqui um aspecto fundamental da democracia que estará no centro das análises de Tocqueville, como veremos: **o amor pela pátria é amor pela democracia e este é amor pela igualdade**, que “limita a ambição unicamente ao desejo, à felicidade de prestar à sua pátria serviços maiores que os outros cidadãos”, sem por isso tornar-se desejo de honra (que é o princípio da monarquia); isso faz com que a felicidade dos indivíduos numa democracia consista “na mediocridade de seus talentos e de suas fortunas” (EL V, 3; 69 s.). Cabe lembrar que o termo “mediocridade” é usado aqui no sentido da mediania aristotélica, não no sentido negativo hoje comum. A maneira pela qual as leis estabelecem e mantêm a igualdade na democracia é agindo contra a diferença de bens, contra o espírito do comércio e controlando os costumes por meio de censores. O princípio da aristocracia é a **moderação**, pela qual o corpo dos aristocratas deve controlar-se no exercício do seu poder sobre o povo (EL III, 4; 51). O princípio da monarquia é a **honra**, já que este governo supõe “preeminências, categorias e mesmo uma nobreza de origem” (EL III, 7; 53). O princípio do despotismo é o **medo**, pelo qual todos temem o senhor e permanecem sob o jugo do seu regime de terror (EL III, 9; 53 s.).

O livro mais conhecido do *Espírito das leis* é o décimo primeiro, no qual Montesquieu expõe sua célebre teoria da **separação dos poderes**. Neste livro o nosso autor introduz importantes novidades no seu sistema. Em primeiro lugar aparece uma definição de **liberdade política** como “o direito de fazer tudo o que as leis permitem” e não na simples capacidade de fazer o que se quer. Esta última é chamada por Montesquieu de independência e caracteriza o estado de natureza; é, portanto, uma falsa liberdade, já que se encontra continuamente ameaçada pela violência dos outros. A verdadeira liberdade só se dá quando existem leis que determinam o que o cidadão pode ou não fazer (EL XI, 2; 155 s.). A forma de governo na qual se encontra esta liberdade não é nenhuma daquelas descritas acima, mas uma nova, introduzida no capítulo 6, dedicado à constituição inglesa: é a **monarquia constitucional**, que difere da gótica por ser organizada ao redor da distinção entre três poderes: o legislativo, o executivo e o judiciário (que Montesquieu chama de “executivo das coisas que dependem

do direito civil”). Esta distinção é fundamental para assegurar a liberdade política porque ela representa uma garantia contra os abusos do poder (que são a pior ameaça para a liberdade). Com uma sentença que se tornou uma das mais conhecidas e citadas da história do pensamento político, Montesquieu afirma: “para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (EL XI, 4; 156). Num Estado deste tipo, a liberdade política se manifesta como “esta tranqüilidade de espírito que provém da opinião que cada um possui de sua segurança” (EL XI, 6; 157). Quando o poder legislativo e o executivo estão reunidos numa única pessoa, não pode haver liberdade, e “tudo estaria perdido” se os *três* poderes fossem exercidos todos pelo mesmo homem (como no despotismo) ou pelo mesmo grupo de homens, quer pelos nobres (como na aristocracia), quer pelo povo (como na democracia que, portanto, não garante a liberdade política). Esta idéia será retomada por muitos autores (entre eles Kant) que afirmarão que a democracia é uma forma despótica de governo justamente porque os três poderes são exercidos pelas mesmas pessoas.

A originalidade de Montesquieu consiste na capacidade de relacionar duas posições tradicionais da história do pensamento político: a teoria do governo misto e a teoria da distinção dos poderes. A primeira aparece já em Platão e é defendida por inúmeros autores ao longo dos séculos, incluído Maquiavel, como vimos. Segundo tal teoria, o governo melhor é aquele que reúne harmonicamente um elemento monárquico (um rei), um aristocrático (um senado) e um democrático (uma assembleia popular) que se equilibram reciprocamente. A segunda teoria distingue entre o poder de fazer leis e o de aplicá-las (às vezes se diferencia entre a implementação positiva das leis e a sanção da violação das leis, isto é, entre poder executivo e poder judiciário). Não necessariamente esta distinção implica uma separação dos poderes: poderes distintos podem ser exercidos por uma mesma instância (como no caso do poder executivo e do federativo em Locke, que são exer-



Em destaque na imagem, Hitler e Mussolini. Segundo a teoria de Montesquieu, independente do que faça um ditador no poder, ele nunca será justo, porque uma ditadura não obedecerá à separação dos três poderes: executivo, legislativo e judiciário. Essa separação é o que impede, segundo tal autor, que o poder se exceda: “o poder freia o poder”.

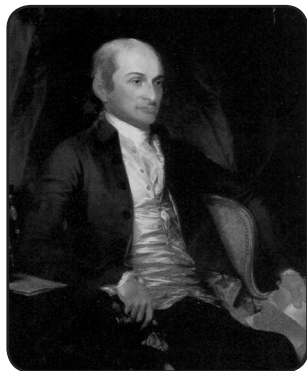
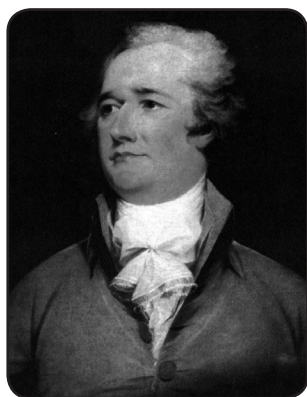
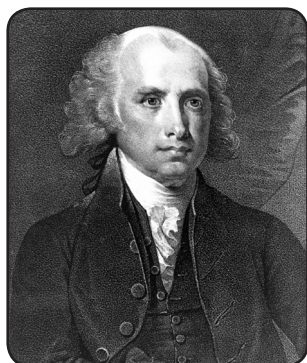


Howard Chandler Christy. *A assinatura da Constituição dos Estados Unidos*, 1940 (óleo sobre tela).

cidos ambos pelo governo). Em Montesquieu os poderes devem ser exercidos por instâncias distintas a fim de alcançar um equilíbrio, como na teoria do governo misto. Esta reformulação das duas teorias clássicas terá uma enorme influência sobre os Pais Fundadores norte-americanos e a constituição por eles elaborada em 1787.

3.2 MADISON E AS FACÇÕES

Em 1787, à cidade norte-americana da Filadélfia, chegaram representantes dos treze estados que em 1776 tinham proclamado sua independência da Inglaterra para dar vida aos Estados Unidos da América. A razão que levou a convocar esta convenção era a manifesta inadequação da existente constituição do país, os Artigos da Confederação, que deixavam quase todo o poder aos estados, com um governo central fraco e impotente para agir até nas emergências (como no caso de uma revolta armada no estado de Massachussets, a chamada “revolta de Shay”, que na realidade não passou de um pequeno levante, mas foi reprimida com muita demora e depois de uma constrangedora confusão de atribuições entre as autoridades públicas). Os membros da convenção receberam o mandato para rever os Artigos, mas acabaram escrevendo uma nova constituição, que foi submetida aos parlamentos estaduais para ser aprovada. Nos meses que precederam à aprovação definitiva da nova carta constitucional se abriu um debate vivaz e animadíssimo tanto nos jornais como nas assembléias entre os defensores do novo projeto e os defensores dos Artigos, denominados pelos adversários de Antifederalistas (quando na realidade defendiam um federalismo mais radical e se preocupavam com o excessivo poder que o futuro governo central teria concentrado em suas mãos). Entre os que participaram do debate se distinguiram três autores que assinaram uma série de artigos com o mesmo pseudônimo, Públio. Dois deles, James Madison (1751-1836) e Alexander Hamilton (1755-1804), tinham sido membros da convenção e acabaram sendo respectivamente presidente dos EUA e Secretário do Tesouro (o primeiro da história do país). O terceiro, John Jay (1745-1829), era um célebre jurista e foi o primeiro chefe da Corte Suprema estadunidense. Os artigos de “Públio” são con-



De cima para baixo: James Madison, Alexander Hamilton e John Jay.

siderados ainda hoje uma obra-prima do constitucionalismo moderno e são conhecidos como *Federalist Papers* (conhecidos em português como *Artigos do Federalista*). **Nesta seção analisaremos em particular um artigo, o décimo, escrito por Madison.**

O ponto de partida da reflexão madisoniana é a preocupação, que ele compartilha com os outros autores do *Federalista*, Hamilton e Jay, com a presença inquietante das facções. Conforme uma velha idéia comum a toda a tradição republicana desde Cícero, elas constituiriam a pior ameaça à paz interna, à segurança e à estabilidade do Estado. Contudo, a definição de facção oferecida por Madison remete menos às facções políticas, ou seja, aos partidos, e inclui qualquer forma de grupo organizado ao redor de um elemento comum, que pode ser um interesse particular ou uma paixão. Eis sua célebre definição:

“Por facção entendo um determinado número de cidadãos, quer constituam uma maioria ou uma minoria face ao todo, que são unidos e animados por algum impulso comum de paixão, ou de interesse, adverso aos direitos dos outros cidadãos, ou aos interesses permanentes e globais da comunidade” (FP X, 80).

Cabe salientar que o elemento aglutinante duma facção pode ser um interesse ou uma paixão comum. Como já vimos no vocabulário dos filósofos morais do século XVIII, o interesse é quase sempre uma paixão. O uso dos dois termos feito por Madison nesta circunstância implica, porém, uma diferença substancial entre eles, e remete, portanto, à idéia de que o interesse seja algo de racional, já que se contrapõe às paixões, que, por definição, são a-rationais ou irracionais. O fato de todos os homens possuírem paixões e interesses é evidentemente para Madison um motivo suficiente para concluir a inevitabilidade das facções. A própria experiência política nos mostra a verdadeira face da natureza humana, pois ela deriva do fato de os homens serem incapazes por si mesmos de autogoverno. Madison escreve no artigo 51 do *Federalista*:

“Mas o que é o governo em si próprio, senão a maior de todas as reflexões acerca da natureza humana? Se os homens fossem anjos nenhuma espécie de governo seria necessária. Se fossem os anjos a governar os homens, não seriam necessários nem controles externos nem internos sobre o governo” (FP LI, 326).

O *Federalista* será citado da seguinte maneira: FP (= *Federalist Papers*), número romano (= número do artigo), número árabe (página de HAMILTON, JAY e MADISON 2003).

Voltando então ao artigo 10, podemos constatar que Madison identifica uma pluralidade de causas possíveis para o surgimento de facções, e quase todas elas remetem à existência de paixões ou de elementos irracionais. “As causas latentes de facção estão disseminadas na natureza do homem”, segundo Madison (FP X, 80). A natureza humana apresenta características imutáveis. Uma delas é a falibilidade da razão, que leva os indivíduos a formarem diferentes opiniões na impossibilidade de chegar a uma verdade última acerca das coisas humanas – contrariamente à crença hobbesiana no fato de que pelo menos alguns indivíduos seriam capazes de atingir tal verdade através do uso correto da sua razão. A guerra das opiniões, que tanto preocupava Hobbes e que na visão dele só podia ser terminada pela vontade soberana do Leviatã, é segundo Madison não somente inevitável, mas também inextinguível. Enquanto houver uma conexão entre a razão falível e o amor-próprio, as opiniões e as paixões dos indivíduos se influenciarão reciprocamente, criando um círculo vicioso do qual as facções são um produto (ibid.).

Mas há um outro elemento que provoca o surgimento das facções: a diversidade das faculdades humanas faz com que os indivíduos possuam em graus diferentes o desejo e a capacidade de adquirir propriedade. Em outras palavras: há indivíduos que por sua natureza, ou seja, com base nas suas faculdades naturais, são mais dotados do que outros a acumular riquezas e, além disso, a predominar em esferas diversas de atividade econômica (agricultura, especulação financeira, comércio etc.). Os diferentes graus e os diferentes tipos de propriedade, que resultam disso, fazem com que os respectivos proprietários desenvolvam sentimentos e pontos de vista diversos e às vezes conflituosos em relação à própria instituição da propriedade privada e aos interesses que deveriam ser objeto da política pública. A sociedade se divide assim em partidos ao longo dos diferentes interesses (ibid.) que divergem daquele que Madison considera o verdadeiro interesse da comunidade e que não é necessariamente um interesse econômico. Para o *Federalista*, o bem supremo para cuja defesa é necessária a existência do Estado é a liberdade individual, garantida por direitos intocáveis.

Vista desta ótica, a análise de Madison não é então puramente descritiva ou sociológica; a sua tese possui antes um caráter fundamentalmente ético. O termo “facção” é usado por ele como epíteto moral, num sentido moralmente negativo. A facção é um mal para o Estado e para os cidadãos cujos direitos legítimos são atingidos por ela. Combater os efeitos negativos das facções significa, portanto, combater um mal provocado pela natureza humana inevitavelmente imperfeita, mas contrariamente à maioria dos filósofos morais que achavam que uma luta deste tipo só pudesse ter lugar e ser resolvida no âmbito do espírito humano, na interioridade do indivíduo, na luta da razão contra as paixões ou das paixões benévolas contra as malévolas.

Madison desloca o combate para o mundo das relações sociais e políticas, e encontra uma solução na ação das instituições. O mal das facções (e, portanto, das paixões e dos interesses particulares) deve ser combatido e vencido pelo governo – aquele governo do qual os homens precisam por serem incapazes de autogoverno, como vimos.

Mas também ao constituir o governo surgem dificuldades – e não se trata de dificuldades de pouca conta. O passo do artigo 51 acima mencionado sobre a necessidade do governo prossegue assim:

“Ao construir um governo em que a administração será feita por homens sobre outros homens, a maior dificuldade reside nisto: primeiro, é preciso habilitar o governo a controlar os governados; e, seguidamente, obrigar o governo a controlar a si próprio” (FP LI, 326).

Segundo o *Federalista*, a nova constituição representa justamente uma resposta a esta grande questão, já que ela permite que o governo controle os governados e seja por sua vez controlado, seja pelos próprios governados (e é significativo que no parágrafo acima citado Madison não mencione esta possibilidade), seja por si mesmo, através do complexo mecanismo de *checks and balances* previsto pela constituição. Inspirando-se em Locke e em Montesquieu, os membros da convenção da Filadélfia previram mecanismos de controle recíproco entre os três poderes: o presidente (o poder executivo) possui direito (limitado) de veto contra o legisla-

Nome dado pelos federalistas ao mecanismo de controle recíproco entre os três poderes.

tivo e aponta os juizes da Corte Suprema; esta última (o judiciário) pode declarar inconstitucionais leis emitidas pelo legislativo; o Congresso e o Senado podem depor o presidente (*impeachment*) e ratificam a nomeação dos juizes da Corte Suprema, além de poder emendar a constituição (subtraindo assim suas decisões a um controle excessivamente rígido pela Corte Suprema). Além disso, o legislativo foi dividido em duas câmaras por duas razões. A primeira era a de garantir voz aos estados quer contra o governo central, quer contra o próprio povo, já que no Senado são representados os estados e não os cidadãos (cada um dos quais tem direito a dois senadores independentemente do número de habitantes). A segunda razão era a de contrabalançar o poder da multidão (expressado no Congresso pelos representantes) pelo poder dos estados (expressado no Senado) e de impedir que os congressistas tomassem decisões apressadas obedecendo à pressão das massas.

Ora, para Madison, o mecanismo através do qual as conseqüências negativas da existência das facções deveriam ser contrastadas consiste em impossibilitar a ação concreta das facções, e isso acontece principalmente graças às dimensões amplas que caracterizam uma república. Com efeito, “se uma facção não tem a maioria, o lenitivo é fornecido pelo princípio republicano, que permite à maioria derrotar os sinistros planos das facções através de votações regulares” (FP X, 82). Quando, ao contrário, a facção possui a maioria, ela deve ser tornada “incapaz de se concertar e levar a efeito esquemas de opressão” (*ibid.*). Isto só é possível se a assembleia que exerce o poder legislativo é formada por representantes e não diretamente pelos cidadãos, e se o país é demasiado grande para permitir a coordenação e a ação organizada das facções.

Esta última condição é a menos convincente se entendida literalmente, ou seja, se pensamos numa incapacidade de reunir-se e organizar-se por parte dos indivíduos que deveriam formar uma facção. Ela adquire uma certa plausibilidade se pensada à luz do sistema eleitoral americano, que (como muitos outros) prevê que os representantes do povo sejam escolhidos com base territorial. Ora, em cada circunscrição eleitoral – à condição que ela seja bastante grande, conforme invoca Madison – haverá entre os eleitores uma pluralidade de interesses e paixões, que deveria dificultar a forma-

ção do consenso acerca do candidato de uma facção; ou haverá, pelo contrário, uma concordância de interesses ou paixões em vista de formar uma facção. Neste último caso, o representante eleito será, sim, expressão de uma facção, mas este aspecto deveria ser anulado ou balanceado pelo fato de a voz dele (e da sua facção) ser só uma entre tantas vozes no interno da assembléia. Em outras palavras: aquele representante que fosse, por exemplo, expressão dos cultivadores de tabaco da Virgínia, não teria mais influência sobre o Congresso do que o representante dos comerciantes de Boston.

No que diz respeito à primeira condição, ou seja, ao fato de o poder legislativo ser exercido numa república por representantes e não diretamente pelo povo, cabe salientar que Madison afirma em várias ocasiões desconfiar das assembléias numerosas e, portanto, da democracia direta, e isso independentemente das qualidades dos cidadãos membros das mesmas. Num outro artigo ele escreve:

“em todas as assembléias muito numerosas, sejam quais forem as características da sua composição, a paixão nunca deixa de arrebatá-lo o cetro à razão. Tivesse cada cidadão ateniense sido um Sócrates, todas as assembléias atenienses teriam ainda assim sido uma multidão desordenada” (FP LV, 348).

E num outro artigo ainda: “quanto mais numerosa for uma assembléia, sejam quais forem os indivíduos que a compõem, tanto maior é a ascendência da paixão sobre a razão” (FP LVIII, 366). Por isto, Madison propõe que haja assembléias formadas de representantes e que sejam:

“suficientemente numerosas para permitir a realidade do princípio de representação; suficientemente reduzidas para permitir a produção do que poderíamos designar como pensamento coletivo, em vez da simples posse de diálogo encenada previamente pelo jogo das paixões” (ibid.).

A idéia de Madison é que numa assembléia de representantes, que não são expressão imediata de facções e que, pelo fato de terem sido eleitos numa circunscrição bastante ampla, não defendem interesses particulares locais, as decisões serão tomadas tendo em vista o verdadeiro interesse comum.

E quando, apesar de tudo, devesse prevalecer um interesse particular ou uma paixão momentânea, o mecanismo decisório previsto pela constituição (aquele de uma dupla assembléia formada por Congresso e Senado) permitirá a revisão das decisões equivocadas ou parciais. Ao afrouxar o processo decisório, a constituição diminui o risco de erros e de parcialidade e, por isso, no artigo 63 Madison defende este mecanismo como “uma defesa do povo contra os seus próprios erros e ilusões temporários” (FP LXIII, 391).

Não é claro como se possa conciliar a desconfiança de Madison contra o povo e suas opiniões mutáveis, por um lado, e a necessidade de um controle da ação governamental efetuada pelo mesmo povo, por outro. O *Federalista* insiste muito neste último aspecto, mas nunca esclarece de que forma um tal controle deveria dar-se – além da forma mais óbvia, a saber, as eleições. Os antifederalistas temiam que o planejado governo central se tornasse despótico. Eles achavam que a impossibilidade de um controle direto do povo sobre os governantes levasse inevitavelmente a este resultado. A estratégia de Madison nas suas réplicas é dupla: por um lado, ele insiste no fato de que os cidadãos continuariam controlando o governo, embora não explique de que forma; por outro lado, ele aponta para o sistema de *checks and balances* que deveria permitir um controle recíproco das instituições, seja no nível dos órgãos federais através da divisão dos poderes, seja graças ao caráter federal do Estado, que deveria permitir aos governos estaduais controlar o governo central. No fundo, é neste controle institucional que Madison confia, e não no controle popular (e neste ponto ele demonstra inserir-se na tradição republicano-aristocrática da qual falávamos na Introdução).

O constitucionalismo norte-americano representa, portanto, uma fusão da tradição republicana (império das leis, divisão dos poderes, *checks and balances*, luta contra as facções) e da liberal (sumo fim do Estado é a defesa da liberdade individual por meio da garantia de direitos inalienáveis e intocáveis), mas também uma clara rejeição do modelo radical-democrático que previa uma participação ativa e continuada dos cidadãos no processo decisório. Tal participação está no centro do pensamento de Rousseau, que analisaremos no próximo capítulo.

LEITURA RECOMENDADA

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de. *O espírito das leis* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Livros de I a V e o livro XI)

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O Federalista*. Trad., intr. e notas de V. Soromenho Marques e J. C. S. Duarte. Lisboa: Colibri, 2003 (em alternativa: *O Federalista*. Trad. de M. L. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993). (Artigo 10)

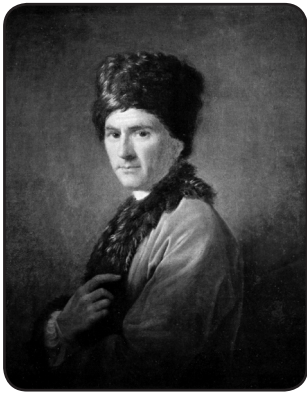
REFLITA SOBRE

- Qual a proposta de Madison e Montesquieu para a relação entre os três poderes; entre o Legislativo, Judiciário e Executivo?
- O que distingue o modelo de contrato social de Locke daquele de Hobbes?
- Montesquieu identifica vários tipos de governo e atribui a cada um deles uma paixão dominante ou “mola” que o mantém ativo. Segundo este autor, quais são as formas de governo e suas respectivas molas?
- Aos olhos de Madison, o maior perigo para uma república é representado pelas facções. Qual é a solução oferecida por este autor para evitar que elas ameacem o bem comum?

■ CAPÍTULO 4 ■

ROUSSEAU E A UTOPIA DA CIDADANIA

Objetivo deste capítulo é apresentar a teoria política de Jean-Jacques Rousseau, um dos mais influentes pensadores políticos de todos os tempos. O aluno deverá prestar atenção às diferentes perspectivas tomadas pelo nosso autor em analisar as questões relativas ao surgimento da sociedade civil e do Estado.



Sobre Rousseau veja-se DENT 1996, PRADO 2008, QUIRINO e SADEK 2003, STAROBINSKI 1991 e VIEIRA 1997.

O indivíduo está no centro não somente da filosofia política de *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778), mas de todo o seu pensamento.

Também quando fala da comunidade política e invoca o sacrifício de qualquer individualidade em prol desta última, ele o faz pensando no bem-estar individual, na convicção de que os indivíduos podem atingir a própria felicidade somente como membros de uma comunidade. Neste sentido, a obra de Rousseau pode ser considerada como a tentativa de responder a uma pergunta simples, mas crucial: que caminho o homem (a saber, cada indivíduo) deve percorrer para chegar à felicidade, isto é, à *verdadeira* felicidade, sem deixar-se enganar pelas falsas promessas da fama, da riqueza ou do poder?

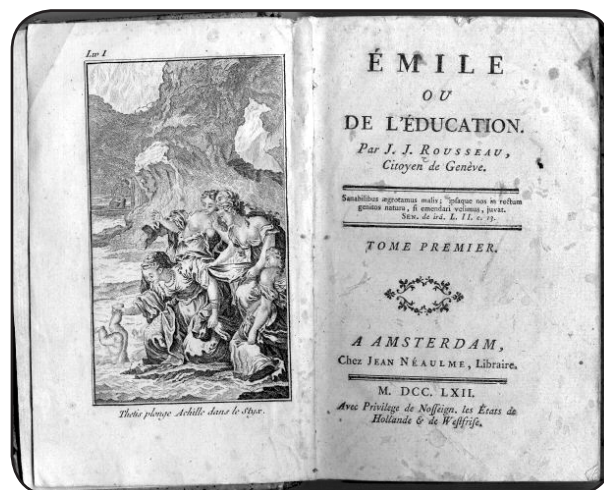
Se lermos com atenção o que Rousseau escreve sobre o contrato social, a virtude, o patriotismo, a educação etc., podemos constatar que todas estas temáticas têm importância essencialmente em relação a tal pergunta, já que diz respeito a coisas que não são boas em si, mas somente como possíveis instrumentos para a felicidade.

Esta consiste, primariamente, no simples gozo imediato da existência – gozo que caracteriza a vida dos homens no estado de perfeita autarquia no qual eles vivem originariamente (uma autarquia também emocional, já que no estado natural o homem não precisa dos outros de nenhum ponto de vista). Contudo, Rousseau identifica não um, mas vários caminhos para chegar à felicidade.

Podemos ser felizes (1) como *ser humano* no estado originário, (2) como *cidadão* de uma república bem-ordenada, (3) como *Emílio* ou (4) como o *Jean-Jacques* dos *Devaneios* (ROUSSEAU 1986). A primeira possibilidade é praticamente preclusa – pelo menos para nós, homens civilizados (Rousseau menciona como possível exceção os “selvagens” que ainda vivem na inocência originária). A segunda é extremamente difícil de ser realizada, como veremos. A terceira é a descrita no livro *Emílio* (ROUSSEAU 1995), isto é, a vida do indivíduo dotado de uma personalidade moral construída substancialmente fora do Estado: embora cidadão no sentido moderno do termo, não chega a sê-lo no sentido próprio (que seria o da segunda possibilidade); obrigado a viver em sociedade, ele deve tentar fazê-lo sem deixar-se corromper por ela, é “um selvagem feito para morar nas cidades”, como escreve Rousseau. Finalmente, Jean-Jacques é o indivíduo decepcionado pelos seus semelhantes que se libertou de qualquer laço social para retirar-se no mais completo isolamento.

As últimas três figuras têm todas algo da primeira, do homem “natural”, que deveria servir sempre de orientação para nossas tentativas de chegar à felicidade. O cidadão (o verdadeiro) alcança esta última através de uma identificação tão completa com a sua comunidade que equivale quase (quase!) à unidade originária consigo mesmo na qual consistia a autarquia do homem natural. Emílio se aproxima de tal ideal de autarquia tanto quanto as circunstâncias o permitem (ao final ele deve aprender uma profissão, casar-se, viver entre os outros etc.). Jean-Jacques parece aproximar-se mais do que todos do ideal pelo fato de ter-se retirado de qualquer sociedade, mas seu afastamento do mundo corrupto é essencialmente o resultado de uma amarga decepção e é, portanto, sintoma e expressão de uma profunda infelicidade.

Este peculiar **eudaimonismo** caracteriza Rousseau e o diferencia da maioria dos filósofos modernos de Hobbes a Kant. O **hedonismo** de Hobbes é expressão de sua visão mecanicista da nature-



Primeira edição do livro Emílio, de Rousseau, no qual o autor tenta mostrar o caminho necessário para educar um homem à felicidade. O livro é uma das mais importantes obras da Filosofia da Educação.

- **Eudaimonismo**
- Doutrina filosófica que entende que a moralidade consiste na procura da felicidade. A teoria de Aristóteles é um exemplo dessa doutrina.
- **Hedonismo**
- Sistema filosófico que considera o prazer como único fim da vida.

za humana, a partir da qual a felicidade é identificada com o gozo do que é agradável e prazeroso: ela é, portanto, um estado pontual (sendo o gozo uma experiência limitada no tempo) que pode em cada momento transformar-se no seu oposto (como quando a sensação agradável que o vinho nos dá pode tornar-se mal-estar se bebemos demais). No caso de Kant, o caminho para a felicidade é único e passa pela obediência à lei moral: a felicidade deve, portanto, ser merecida. Para Rousseau, a felicidade é um estado natural que não precisamos merecer, mas simplesmente apreciar.

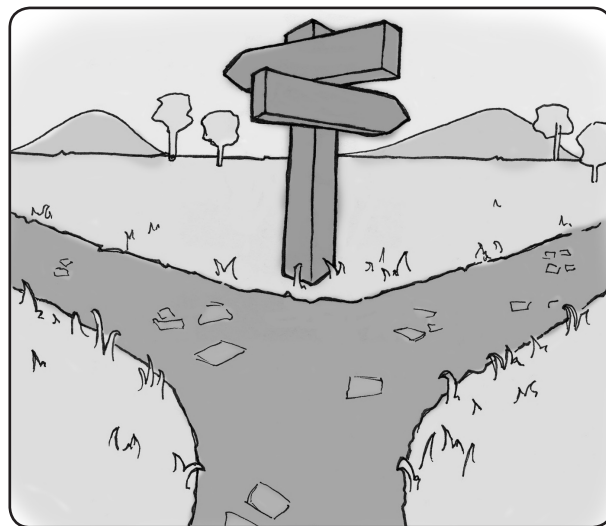
4.1 ESTADO ORIGINÁRIO E CORRUPÇÃO

A tarefa que Rousseau se coloca é diferente da de Hobbes ou de Locke. Ele não tenta descrever uma ordem social vista como uma situação de paz que segue ao conflito do estado de natureza, mas restabelecer numa certa forma a ordem natural destruída pelos homens, como afirma na primeira versão do *Contrato Social, conhecida como Manuscrito de Genebra (MG 120 s.)*. Contudo, ele não aspira a voltar ao estado de natureza (como muitos contemporâneos, começando por Voltaire, afirmavam), já que “perdemos definitivamente a paz e a inocência” originárias (MG 115). Nunca os homens modernos conseguirão sentir a felicidade dos homens no originário estado de natureza (ibid.). Portanto, Rousseau visa à criação de uma forma de vida política que **(a) repare a injustiça da sociedade atual e (b) leve os homens a um estado de felicidade semelhante, ainda que não igual, àquele originário**. A ordem política em questão deveria reunir os aspectos positivos do estado originário (a felicidade) e da sociedade civil (a compaixão e a solidariedade que são possíveis somente nela). Consideramos, então, a descrição do estado de natureza originário que Rousseau oferece no *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755). Em tal estado, os homens são felizes porque vivem em isolamento e **autarquia** e não têm outras necessidades que as animais (DD 57 ss.). O homem natural não é nem um “animal que fala” (*zôon lógon échon*), nem um “animal que vive na pólis” (*zôon politikón*) como afirmava Aristóteles, antes ele não possui linguagem e vive isolado dos semelhantes (Rousseau não se limita a adotar um individua-

Para as citações das obras de Rousseau servir-me-ei das seguintes siglas: CS = *Contrato Social* (em ROUSSEAU 1999), DD = *Discurso sobre a origem da desigualdade...* (em ROUSSEAU 2000), MG = *Manuscrito de Genebra* (em ROUSSEAU 2003), PCC = *Projeto de constituição para a Córsega* (em ROUSSEAU 2003).

lismo metodológico ou legitimatório como Hobbes ou Locke; ele parte da idéia de que indivíduos isolados são historicamente anteriores a qualquer forma de associação, incluída a família; o seu é, portanto, um individualismo ontológico). É comum a idéia de que para Rousseau o homem seria naturalmente bom, mas isto precisa ser especificado melhor. No estado originário o homem não nutre sentimentos hostis para com os outros (contrariamente aos indivíduos no estado de natureza hobbesiano), mas nem por isso ele é bom num sentido positivo: ele não ama os outros, que lhe são antes indiferentes. Ele é dominado pelo **amor de si mesmo**, que não deve ser confundido com o amor-próprio. O primeiro é “um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude” (DD 146). O segundo é um sentimento nascido na sociedade e é a causa de inúmeros males, como veremos. Finalmente, o homem é dotado por natureza de uma faculdade de aperfeiçoamento, a **perfectibilidade**, que é “a fonte de todos os males do homem” (DD 65), já que o leva a afastar-se do estado originário. A própria natureza humana faz com que os homens deixem tal estado, então. Portanto, eles não podem ser censurados por isso. O que Rousseau critica é o fato de os seres humanos terem tomado um caminho que os afastou da felicidade. A atual situação de infelicidade, desigualdade e injustiça é provocada pelos homens, não pela natureza, já que não é ela que lhes prescreve perseguir seu interesse particular à custa dos outros homens. Rousseau não deseja, então, voltar ao originário estado de natureza, mas modificar os êxitos do processo que levou os homens à civilização e à sociedade – processo que Rousseau reconstrói de forma hipotética.

A natureza apresenta aos homens todo tipo de obstáculos, para obrigá-los a aperfeiçoar sua razão. A primeira reação deles é tentar superá-los com a ajuda dos outros. Surgem, portanto, formas



Rousseau entende que o homem natural ao sair de seu estado de natureza pode optar entre dois caminhos: o da felicidade ou o da miséria humana. Busque ficar atento para saber compreender cada um desses caminhos para Rousseau.

primitivas de comunidade que, porém, duram somente o tempo necessário para encarar a dificuldade que as provocou. Contudo, perante grandes catástrofes naturais e obstáculos climáticos, tornam-se necessárias formas de vida comum mais duradouras. Com elas nascem a linguagem, a família e as primeiras comodidades que degeneram rapidamente em necessidades (DD 91). Mas a consequência principal é o fim da autarquia originária, não somente no sentido material, mas primariamente em sentido psicológico: quando os homens entram em contato com seus semelhantes por muito tempo começam a comparar-se uns com os outros. Este é “o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício” (DD 92). O amor de si mesmos, que os impele à autoconservação, se torna amor-próprio, que os impele a procurar a estima de outrem. Dele surge aquele “desejo universal de **reputação**, de honrarias e de preferências que nos devora”, que “excita e multiplica as paixões” e que “cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie” (DD 111). Os homens preferem contender por bens fúteis como honra, glória e privilégios sociais em vez dos bens verdadeiramente necessários. Enquanto os homens desejarem bens inúteis e exclusivos (pois nem todos podem gozar de honra, fama etc. no mesmo grau) não poderão nunca ser felizes e o conflito entre eles não cessará.

Por isso, Rousseau elabora um modelo de ordenamento social que não se limita a conciliar entre si os interesses materiais dos indivíduos (já que tais interesses não são tão decisivos quanto as paixões) e aspira antes a tornar os homens senhores de suas paixões, começando pela “paixão dominante”, a saber, o desejo de honra.

Contudo, ele não pretende eliminar tais paixões, já que isso seria impossível. Portanto, Rousseau tenta dirigir a ambição humana a um outro objeto, que não a “falsa” honra pessoal derivada da riqueza ou do nascimento; este outro objeto é o amor à pátria. Isso não é fácil, já que:

“os cidadãos só se deixam oprimir quando, levados por uma ambição cega e olhando mais abaixo do que acima de si mesmos, a dominação

torna-se-lhes mais cara do que a independência e quando consentem em carregar grilhões para por sua vez poder aplicá-los” (DD 110).

A ambição faz com que os homens desejem dominar os outros e para isso eles se dispõem até a sacrificar sua liberdade. Preferem, em suma, ser vassalos de um príncipe absoluto do que cidadãos numa república livre, já que no primeiro caso, estando embora submetidos ao poder de um senhor, podem mandar em outros homens que se encontram numa posição inferior.

Amor-próprio e ambição possuem, contudo, um lado positivo, já que sem a comparação com os outros (provocada por tais paixões) não haveria **moralidade**. **É na comparação recíproca que surge a identidade individual e, portanto, a identidade moral dos indivíduos, isto é, sua consciência**. A volta para o estado originário, além de ser impossível, não seria desejável já que significaria a perda de toda moralidade. Rousseau é dolorosamente consciente dos limites da modernidade, mas não chega a rechaçá-la em nome de um saudosismo ingênuo; ao mesmo tempo em que lamenta as lacerações que a condição moderna abriu nas relações sociais e no interior do próprio indivíduo, ele salienta o que de positivo a modernidade trouxe para o homem: a moralidade, a consciência, o descobrimento da intimidade – esta esfera secreta, escondida dos demais, na qual cada um pode encontrar refúgio e alívio das loucuras da forçosa vida em sociedade.

O desejo de superioridade sobre os outros provoca o surgimento de desejos sempre novos que os indivíduos não conseguem satisfazer autonomamente. Nascem, então, a divisão e a especialização do trabalho que acaba definitivamente com a autarquia originária do homem natural (DD 94). Particularmente fatídica, na visão de Rousseau, é a agricultura, já que ela dá base ao surgimento da posse fundiária e da **propriedade**, que é causa de toda desigualdade. A sentença que abre a segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* é bem conhecida, mas vale a pena citá-la:

“O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus

semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” (DD 87).

Contudo, também no caso da propriedade privada nem tudo é negativo, já que com ela surge, ao mesmo tempo, a justiça, cujo sumo princípio é “dar a cada um o que é seu” (DD 95), e já que ela permite o pleno desenvolvimento de nossas faculdades, pois a propriedade do solo se baseia no trabalho, isto é, nas habilidades dos indivíduos (nisto Rousseau segue Locke) e, portanto, as diferenças provocadas pelos talentos individuais “se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos”, até nossas faculdades (a memória, a imaginação, o amor-próprio, a razão, o espírito) não se desenvolverem plenamente (DD 96). A este desenvolvimento das faculdades humanas correspondem, porém, a escravidão do homem de uma “multidão de novas necessidades” (DD 97) e sua dependência da natureza e dos outros homens. Estas necessidades novas e inaturais (pois são o fruto da sociedade) tornam o ser humano não somente infeliz, mas também moralmente corrupto. Ele aprende a servir os outros e a fazer-se passar por uma pessoa diferente daquela que é realmente: “ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes” (ibid.). A corrupção moral não é, portanto, uma constante antropológica (como em Maquiavel), mas o resultado de um processo histórico que em certo sentido foi inevitável (a própria Natureza nos obrigou a afastar-nos dela), mas que poderia e deveria ter tomado outro rumo. O momento decisivo que deu à história humana a direção atual foi quando, no estado de natureza que segue ao nascimento da sociedade e antecede o do Estado, os ricos (que “perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua”) propuseram aos pobres um pacto iníquo que levou à criação de instituições injustas (DD 99 s.). **Não é a razão, portanto, que sugere aos indivíduos a criação do Estado por meio de um contrato: é o egoísmo dos ricos.**

Cabe, neste ponto, salientar a ingenuidade das categorias econômicas e sociológicas de Rousseau. Ele parte do pressuposto de que a quantidade de bens numa sociedade permaneça constante e acha, portanto, que a questão da desigualdade econômica pode ser resolvida simplesmente através de uma redistribuição desses bens;

fala genericamente em “ricos” e “pobres”, como se não houvesse outros grupos sociais; exalta uma autarquia extremamente difícil de ser realizada e condena qualquer forma de comércio e de contato entre os países, como veremos.

A diferença entre ser e parecer ser passa do plano individual ao social. Os astutos ricos inventam pretextos para manipular os pobres, apresentando cenários imaginários de horrores futuros e indicando (falsamente) como única saída a criação de instituições que na realidade servem somente a segurar seu poder e seus bens e, portanto, a reforçar a desigualdade dominante. Rousseau acusa os ricos não somente de ter enganado os pobres, mas também de ter distorcido a realidade: são justamente eles os que rapinam os outros do que era de todos, avançando ilegítimas pretensões de propriedade (ibid.). A polêmica de Rousseau contra os instrumentos ideológicos da classe dominante (polêmica que no célebre *Discurso sobre as ciências e artes* de 1750 atingia estas últimas, consideradas como os meios pelos quais a originária simplicidade dos costumes própria das antigas repúblicas foi corrompida em prol de uma sociedade – a do Antigo Regime – baseada nas diferenças de classes e de riquezas, no conceito de honra, em diversos graus de distinção social e nos marcos exteriores desta última) atinge agora o direito e o Estado, que servem somente para defender os privilégios de poucos. Contudo, já que é impossível voltar ao originário estado de natureza (onde reinavam autarquia e felicidade), a única alternativa é a de criar novas, mais justas instituições. Este é, justamente, o tema do *Contrato social*.



O contrato social proposto com base no caminho que leva à infelicidade social é aquele por meio do qual os ricos enganam os pobres. Porém, de acordo com a teoria de Rousseau, nem os ricos são felizes em tal Estado.

4.2 O CONTRATO SOCIAL ENTRE UTOPIA E REALISMO

Apesar da centralidade do tema no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, no *Contrato social* (1762) a desigualdade econômica

e a injusta distribuição das riquezas desempenham um papel secundário. A única igualdade que o Estado deve garantir é a igualdade jurídica dos cidadãos, embora ele possa intervir quando a diversidade de rendas e de propriedade puder tornar-se um obstáculo à própria igualdade dos cidadãos (como quando, por ex., um cidadão é tão rico que pode comprar os votos de outros ou corromper juízes ou funcionários públicos). Como Rousseau reconhece, “na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm” (CS I, 9; 81 em nota).

O tema central do *Contrato social* é a legitimidade das instituições políticas que mantêm “a ferros” o homem, o qual “nasce livre” (CS I, 1; 53), como vimos na análise que Rousseau dedica à autarquia originária. Contudo, o nosso autor não quer pôr em discussão a própria existência da ordem social, que ele define “direito sagrado”, isto é, intangível e superior ao indivíduo (mas nem por isso de origem divina, já que tal ordem se funda “em convenções”, como afirma imediatamente depois Rousseau).

Rousseau começa sua análise da ordem social considerando várias formas que ele assumiu historicamente: a família, que serviu de modelo para as sociedades políticas primitivas (CS I, 2), os regimes baseados no direito do mais forte, que nunca são legítimos (CS I, 3), a escravidão, que também nunca é legítima, nem sequer quando for o resultado de uma renúncia voluntária à liberdade, já que tal ato seria cumprido somente por alguém que “não se encontra no completo domínio dos seus sentidos” e seria, portanto, “ilegítimo e nulo”: “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem (CS I, 4; 62). Portanto, se a origem da ordem social legítima não pode ser natural (como no caso da família), nem a força, nem a servidão voluntária, ela só pode encontrar-se numa convenção originária: **o pacto social**.

O ponto de partida é aquele descrito no Discurso: os obstáculos que a natureza lhes coloca **obriga os seres humanos a juntar suas forças individuais para vencê-los**. Isto levanta uma questão prática fundamental:

“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

A título de uma interessante reflexão, releia o mito oferecido por Platão para explicar o surgimento da sociedade, apresentado em *Filosofia Política I*, e compare-o com o motivo apontado por Rousseau.

um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (CS I, 6; 69 s.).

Tal problema é resolvido pelo contrato social, que consiste na “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda”. Desta maneira, já que cada um se aliena completamente, a condição é a mesma para todos (igualdade dos associados). Surge assim “um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia e que, por este mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade” (ibid., 71). Rousseau retoma, então, a analogia entre Estado e indivíduo já feita por Hobbes (entre outros), mas com uma diferença importante: o corpo político é formado não por meros súditos, mas por indivíduos que são, ao mesmo tempo, destinatários e autores das leis. Cada membro de tal corpo possui, portanto, uma dupla função: ele é súdito e soberano. Por isso, “o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa, nem pode visar a interesse contrário ao deles”. Conseqüentemente, as decisões do soberano (isto é, da assembléia dos cidadãos autores das leis) nunca prejudicam os súditos (isto é, os próprios cidadãos enquanto destinatários das leis).

É neste momento que Rousseau introduz um conceito extremamente problemático, mas destinado a um enorme sucesso até hoje: o de **vontade geral**. Na realidade o nosso autor o retoma de um artigo sobre o direito natural escrito por **Diderot**. Este afirmava que cada indivíduo é capaz de entender no silêncio das paixões quais são as obrigações recíprocas entre os homens e que a faculdade que lhe permite isso é, justamente, a vontade geral da espécie humana, que estabelece os limites de todos os deveres. Rousseau modifica profundamente tal conceito, negando primeiramente que os homens sejam capazes de distanciar-se das paixões e secundariamente que exista uma vontade comum a todos que nos permita pensar como cidadãos do mundo e não antes como membros de uma comunidade política particular (MG 119 s.). A vontade geral só pode ser a vontade de tal comunidade e, portanto, uma vontade particular com respeito às outras comunidades. É neste sentido que o termo permanecerá na história do pensamento político e, portanto, podemos atribuir sua paternidade a Rousseau.

DIDEROT, Denis. *Direito Natural*. In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Baptiste. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso; Editora da UNESP, 2006, p. 77-82.

A vontade geral é para ele a vontade do corpo político e alveja sempre o bem comum. A ela se contrapõem seja a vontade particular dos indivíduos (ou de grupos), seja a **vontade de todos**, que expressa a soma de todas as vontades particulares dos indivíduos considerados isoladamente. Isto significa que a unanimidade numa decisão não é necessariamente garantia de que tal decisão expresse a vontade geral (todos os cidadãos poderiam ser corruptos e desejar algo que prejudica a comunidade como todo enquanto favorece cada um singularmente). Para dar um exemplo, um governo poderia decidir vender a investidores estrangeiros todos os recursos naturais do país para redistribuir os proventos entre os cidadãos e estes últimos poderiam apoiar unanimemente esta decisão pensando no dinheiro que cada um deles receberia imediatamente. Contudo, uma decisão deste tipo seria contrária ao interesse da comunidade política se incluirmos nela as gerações futuras ou se pensarmos na importância estratégica que tais recursos poderiam adquirir num momento sucessivo. **A vontade de todos os cidadãos não coincidiria neste caso com a vontade geral.**

Ora, a questão central é justamente a de identificar a vontade geral, já que até a unanimidade pode nos enganar. Rousseau é ambíguo neste respeito. Por um lado parece que ele oferece um modelo “aritmético” baseado num cálculo pelo qual seria suficiente eliminar da soma das vontades particulares “os mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente”, de tal modo que o que resta é a vontade geral (CS II, 3; 91 s.). Por outro lado, parece que a vontade geral consiste numa espécie de transformação qualitativa das vontades particulares, por meio da qual os indivíduos deixam de desejar seus interesses específicos e passam a desejar o que é bom para a comunidade, incluídas (como no exemplo acima mencionado) as gerações futuras. Rousseau é explícito neste ponto quando afirma que, quando o povo não estiver corrompido, o bem comum sempre “se patenteia” (CS IV, 1; 199) e a vontade geral, portanto, se mostra de forma evidente, sem que os cidadãos precisem refletir sobre ela, ainda menos discutir entre si. Muito pelo contrário: Rousseau considera qualquer forma de debate e discussão na assembléia como perigosa e índice de que interesses particulares estão tentando prevalecer sobre o bem comum:

“quanto mais reinar o acordo nas assembléias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante também será a vontade geral; porém os longos debates, as dissensões, o tumulto preanunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado” (CS IV, 2; 203).

Isso significa que os cidadãos chegam à assembléia para ratificar propostas feitas por outrem (a saber, os magistrados, sobre os quais voltaremos), não para avaliar alternativas. Eles devem fazer com que sua vontade particular corresponda à vontade geral sem, porém, ter discutido com os concidadãos sobre tal vontade. Se sua decisão for derrotada, significa que ele não conseguiu enxergar o bem comum, que – como vimos – se patenteia aos olhos dos que não se deixem cegar pelo egoísmo. Eis um passo muito claro neste respeito:

“O cidadão consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é deles; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral. Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então, é que eu não seria livre” (CS IV, 2; 205).

Na visão de Rousseau, a verdadeira liberdade não é a do indivíduo no estado de natureza, mas só se atinge no estado civil; e também neste caso ela não consiste em ser quanto mais livre do Estado, como acham os liberais, mas em querer o bem comum; ela é, portanto, liberdade do egoísmo e das paixões individuais. Por isso, Rousseau afirma (numa das sentenças mais conhecidas do livro) que o cidadão que por egoísmo ou paixão recusar obedecer à vontade geral e que for constrangido à obediência pelo corpo político será forçado “a ser livre” (CS II, 7; 75).

Às dificuldades interpretativas ligadas à ambigüidade das maneiras em que Rousseau apresenta a vontade geral (ora como re-

Referindo-se às eleições para o parlamento que caracterizavam o sistema político da Inglaterra, Rousseau afirma que o povo inglês é livre e soberano somente durante a eleição, mas volta à escravidão depois delas, já que com elas entrega a soberania aos deputados (CS III, 15; 187).

sultado de um cálculo, ora como algo que se apresenta de maneira evidente ao cidadão que se libertou do seu egoísmo e de suas paixões) se acrescentam duas dificuldades teóricas ligadas ao uso do próprio termo “vontade”. Tal termo, quando aplicado a uma comunidade, pode ser usado somente de forma metafórica, a menos que se recorra à figura de um representante, como faz Hobbes (neste caso a vontade da pessoa do representante – o soberano – é considerada expressar a vontade da comunidade); mas Rousseau rejeita a noção de representação, já que segundo ele o poder soberano não pode ser representado por ninguém, *nem delegado a alguém*, pois neste caso o representante passaria a ser o soberano e o soberano originário (o povo) deixaria de sê-lo. Em segundo lugar, se a vontade geral não for o resultado de um cálculo, ela pressupõe uma certa definição do bem comum, já que este bem deveria aparecer de forma evidente. Isso implica a ausência de interesses diferentes entre os cidadãos e, portanto, a ausência de diferenças econômicas (que implicariam uma diferença de interesses) e a ausência de corrupção moral entre os cidadãos. O próprio Rousseau reconhece que tais condições não são preenchidas nas sociedades contemporâneas: isto, porém, coloca em questão o valor do modelo oferecido por ele, já que parece ser simplesmente irrealizável.



Rousseau faz uma analogia do poder no Estado que propõe com o corpo humano e seu funcionamento.

4.3 O EXERCÍCIO DO PODER, O LEGISLADOR E A RELIGIÃO CIVIL

Para Rousseau, a soberania é do povo e não pode ser alienada ou representada. Portanto, o povo deve exercê-la diretamente numa **assembléia popular**. Contudo, a decisão tomada por esta última, que constitui o poder legislativo, precisa ser implementada por um poder executivo. Rousseau recorre ainda uma vez à metáfora do corpo: como neste há uma vontade que se forma no cérebro e uma força exercida pelos nervos e pelos músculos, assim no corpo político há um poder que decide (o legislativo) e um que age obedecendo às decisões do primeiro (o executivo). Este poder não pode ser exercido pelos próprios cidadãos como nas antigas democracias (isto levaria a um conflito de interesses), mas por um corpo intermédio: o **governo** ou príncipe (CS III, 1;

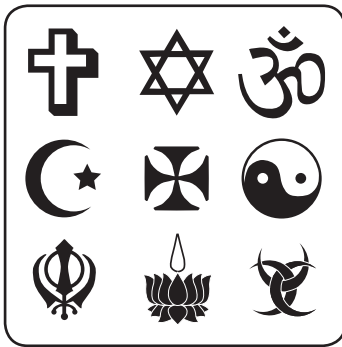
135 ss.), cujos membros se chamam magistrados. Seu poder é um poder comissário que lhe foi confiado pelo soberano, o qual pode limitar, modificar e retomar para si tal poder quando lhe aprouver (ibid., 137). Cabe ao governo também preparar as propostas de leis que deverão ser votadas nas assembléias, que sempre se abrem com uma dupla pergunta. A primeira é se o povo soberano quer manter a forma de governo atual. Em caso de resposta negativa, passar-se-á a decidir qual deve ser a nova forma de governo. Em caso de resposta positiva, o povo deverá confirmar sua confiança no atual governo ou substituí-lo por outro.

Na opinião de Rousseau existe uma proporção inversa entre o número de habitantes de um país e o número de membros do governo, por que “o governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte na medida em que o povo for mais numeroso” (CS III, 1; 139) e um governo pequeno é mais forte por ter mais unanimidade de intenções e rapidez de ação; ao mesmo tempo, um governo forte tende a abusar do poder e, portanto, o soberano (isto é, o povo) deve ser suficientemente numeroso para impedir que isso aconteça – conforme a teoria montesquiana do equilíbrio dos poderes. E ainda seguindo Montesquieu, Rousseau afirma que “em geral o governo democrático convém aos estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes” (CS III, 3; 148). Neste ponto, o genebrino compartilha com o autor do *Espírito das leis* a convicção de que não existe uma forma de governo que convenha a qualquer país (CS III, 8; 165), mas que cada país deveria possuir aquela que mais se conforma ao espírito do povo e ao seu caráter nacional (sobre este ponto voltaremos).

Ora, a primeira decisão sobre a forma de governo mais adequada para um determinado povo é tomada não pelo povo, mas pelo autor da constituição que estabelece se o Estado em questão será democrático, aristocrático ou monárquico. Esta figura, o **legislador**, merece particular atenção. Ele é “o mecânico que inventa a máquina” do Estado. Esta é uma tarefa árdua, já que atribuir a um povo uma constituição significa modificar a própria natureza humana, “transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser” (CS II, 7; 110).

O legislador de Rousseau (como o fundador de Estados de Maquiavel e o soberano de Hobbes) é superior às leis por ele emanadas. Mas há diferenças importantes. Pertence à idéia de soberania como Hobbes a define o fato de o soberano não estar vinculado por nada, nem pelas suas decisões anteriores; já o legislador de Maquiavel ou Rousseau possui uma relação mais complexa com suas leis. Uma vez que ele cumpriu sua tarefa, ele deve desaparecer, “pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis”, como exige o princípio republicano do império das leis, “o que governa as leis não deve também governar os homens” (ibid.). Além de decidir qual forma de governo seja a mais adequada para um certo Estado, **o legislador deve também preparar o povo a reconhecer e seguir a vontade geral**, isto é, fazer do indivíduo particular um cidadão. Para tal fim ele deve servir-se de várias estratégias, que vão da criação de instituições apropriadas ao uso de técnicas e métodos de manipulação. O principal deles é, como em Maquiavel e Hobbes, a religião.

O papel da religião é duplo. Ela ajuda em primeiro lugar o legislador a impor ao povo as leis por ele pensadas. Em segundo lugar, como **religião civil** ela deve motivar os cidadãos a obedecer às leis. No que diz respeito ao primeiro ponto, Rousseau não se afasta muito de Maquiavel e da visão da religião como *intrumentum regni*. Nesta ótica, a religião é, no fundo, uma forma de superstição: o legislador consegue servir-se dela porque ela ameaça com punições horríveis quem transgrida a vontade divina (da qual as leis seriam expressão). Uma vez que as instituições tenham alcançado seu efeito, criando cidadãos virtuosos, esta forma supersticiosa de religiosidade deveria ser substituída por outra, a saber, a religião civil, objeto do último capítulo do livro.



Símbolos de algumas religiões. Rousseau entendia que o legislador deveria num primeiro momento usar a religião como instrumento para impor as leis que desejava impor à sociedade. Isso porque Rousseau compreendia religião como uma superstição que coloca em seus seguidores o medo de serem punidos caso não obedeçam aos preceitos dela.

Cada sociedade é inicialmente uma teocracia, pois quem governa consegue impor suas leis somente recorrendo ao argumento de que elas expressariam a vontade divina. Cada nação possui seus deuses exclusivos e cada guerra é, portanto, guerra de religião, na qual a derrota do inimigo corresponde a derrota dos seus deuses (até o bíblico deus dos judeus se gaba de ter aniquilado os outros deuses). Com Jesus nasceu uma distinção entre o sistema teológico e o político: o cidadão se encontra dividido entre a

obediência a César e aquela a Deus. Isto provocou instabilidade política e lutas internas.

Em conseqüência desta análise histórica, Rousseau identifica três tipos de religião: a do padre, a do cidadão e a do homem. A religião do padre é indiscutivelmente má, já que dá ao homem “duas legislações, dois chefes, duas pátrias” e o submete a leis contraditórias (CS IV, 8; 237). O modelo evidente, ainda que não citado explicitamente, é o catolicismo (como na crítica de Locke). A religião do cidadão corresponde às religiões pagãs descritas acima: cada povo tem seus deuses e sua religião exclusiva. Este tipo de religião é bom “por unir o culto divino ao amor das leis” e por fazer da pátria o objeto da adoração dos cidadãos. “É uma espécie de teocracia” na qual os padres são os governantes, mas tem o defeito de tornar os homens crédulos e supersticiosos e, sobretudo, de transformar “um povo em sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira a atmosfera do assassinio e do massacre, e crê estar praticando uma ação salutar ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses” (ibid., 238). Um povo como este vive num contínuo estado de guerra com os outros povos, que ele considera “infieis, estrangeiros e bárbaros” (ibid., 237). Finalmente, a religião do homem é o cristianismo originário, o dos evangelhos (mas não necessariamente o cristianismo das igrejas, que lembra mais as teocracias ferozes acima mencionadas). Tal religião não tem templos, altares ou ritos e se limita ao culto puramente interior de Deus e aos deveres eternos da moral (ibid.). Contrariamente à religião do cidadão, o cristianismo originário considera irmãos todos os homens; contudo, justamente nisso consiste seu limite, já que ele não consegue criar um forte laço entre o Estado e os cidadãos e afasta antes estes últimos das coisas mundanas. Portanto, o conceito de república cristã representa uma verdadeira contradição, pois “o cristianismo só prega servidão e dependência. [...] Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos” (ibid., 240). Por isso, não há exemplos históricos de uma república deste tipo.

Existe, contudo, um tipo de religião que inspira nos cidadãos o amor pelos seus deveres: a religião civil. Trata-se de uma “profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar” e que, mais do que uma verdadeira religião, é um sentimento de

pertença à comunidade sem o qual “é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel” (ibid., 241). Como em Hobbes, então, é o soberano a estabelecer os artigos de fé. Os dogmas desta religião devem ser “simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários”, para evitar as inevitáveis discórdias ligadas à diversidade das opiniões (como Hobbes, Rousseau tem um genuíno terror pelas opiniões dos cidadãos). Tais dogmas concernem a existência de Deus, a vida futura, a felicidade dos justos e a punição dos malvados, a santidade do contrato social e das leis. Há também um dogma negativo que proíbe a intolerância, entendida, porém, como intolerância entre as religiões; o soberano, pois, não pode ser tolerante com os infiéis ou os ateus: já que a religião civil é criada e mantida no interesse do Estado, quem não acredita nela é inimigo do Estado e como tal (não como ímpio) merece o exílio. Pior sorte cabe aos que afirmam aceitar os dogmas e demonstram com seus atos não levá-los em conta: eles devem ser punidos com a morte, já que cometeram o pior dos crimes, a saber: mentiram às leis (ibid.).

4.4 DO IDEAL À PRÁTICA: O PROJETO CONSTITUCIONAL PARA A CÓRSEGA

Rousseau é consciente de que os estados modernos passaram por um desenvolvimento irreversível, marcado por três características: (a) em primeiro lugar eles são demasiadamente extensos e populosos (portanto, não preenchem as condições físicas para ter uma boa república); (b) em segundo lugar, há neles uma excessiva desigualdade econômica (não preenchem as condições econômicas); (c) em terceiro lugar, os cidadãos se retiraram para o âmbito da sua esfera privada (não são, então, verdadeiros cidadãos) e são irremediavelmente corruptos (não preenchem as condições morais). Portanto, instituições republicanas podem florescer somente em estados pequenos que mantiveram uma estrutura agrícola, pois as duas causas principais da corrupção civil e moral dos indivíduos nos estados modernos são, segundo Rousseau, o comércio e a cidade. Na cidade, eles desenvolvem necessidades não naturais e dependem dos outros muito mais do que os camponeses, que vi-

vem quase em autarquia. O comércio, pois, põe em contato povos não contaminados com os corruptos.

O *Projeto de constituição para a Córsega*, de 1765, representa a tentativa de Rousseau de aplicar suas teorias políticas em uma sociedade real (diferente é o caso das *Considerações sobre o governo da Polônia*, de 1772, já que nelas se trata de reformar um Estado sem modificar sua estrutura básica). Segundo Rousseau, a Córsega preenche todos os pré-requisitos necessários para uma república. Primeiramente, os geográficos: pela sua posição isolada e pela sua relativa pobreza ela fica protegida de tentativas de conquista por parte de potências estrangeira; seu isolamento protege o povo corso das influências negativas de povos corruptos. Além disso, devem-se considerar os pré-requisitos econômicos: os corsos são um povo pobre, seu modo de vida extremamente modesto. Dedicam-se principalmente à pecuária, só em parte à agricultura e de maneira nenhuma ao comércio (e isso, novamente, reduz os riscos de contato com outros povos). Embora nunca tenham tido um Estado independente, não padecerem ainda às conseqüências negativas do despotismo e podem, portanto, ser facilmente educados à liberdade. A conclusão de Rousseau é que “o povo da Córsega se encontra naquela condição afortunada que torna possível instituir uma boa constituição; pode começar pelo princípio, tomando assim certas providências para evitar a degeneração” (PCC, 180). Retomando uma idéia de Montesquieu, ele afirma que “cada povo tem, ou deve ter, um caráter nacional, e se ele não existe será preciso começar por criá-lo” (PCC, 192). Portanto, neste escrito ele assume para si a dupla tarefa do legislador: dar aos corsos boas instituições e formar seu caráter nacional (isto é, modificar sua natureza até que na Córsega não haja mais indivíduos, mas tão-somente corsos).

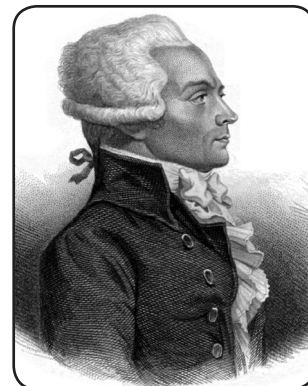
O que Rousseau sugere aos corsos é a criação de um Estado autárquico baseado em agricultura e artesanato, e no qual não haja praticamente circulação de dinheiro (cf. PCC, 181 ss. e 199 ss.). A propriedade privada está submetida a fortes limitações por parte do Estado, particularmente no caso em que os cidadãos tentem subtrair-se às rígidas medidas que deveriam impedir praticamente

qualquer forma de mudança social. Rousseau cita expressamente o caso em que um cidadão deseje transferir sua residência para uma outra cidade corsa ou case com uma mulher estrangeira (mais do que um Estado autárquico, a Córsega de Rousseau parece ser verdadeiramente xenófoba: nenhum estrangeiro pode pedir a cidadania corsa; somente cada cinqüenta anos tal honra poderá ser concedida a um só estrangeiro particularmente meritório). Particularmente rígidas são as leis que regulamentam a cidadania. Rousseau prevê um direito de cidadania tripartido: há aspirantes, patriotas e cidadãos propriamente ditos. Para passar da classe mais baixa, a dos aspirantes, àquela dos patriotas, o indivíduo deve comprar um terreno e casar; para tornar-se cidadão ele deve ter pelo menos dois filhos (PCC, 199). Num fragmento do projeto (não presente na tradução brasileira), Rousseau exige até que quem chegue aos quarenta anos sem ter casado seja privado da cidadania. Deste ponto de vista, a sociedade ideal de Rousseau é uma sociedade fechada perante o exterior, caracterizada por uma mobilidade social nula e por uma economia de sobrevivência voltada exclusivamente ao bem da comunidade, não dos indivíduos (idealmente, o Estado deveria ser rico e os cidadãos pobres). Isto parece estar em contraste com a preocupação, tipicamente rousseauniana, com a felicidade dos indivíduos, mas corresponde ao pressuposto de que a maneira mais segura para garantir tal felicidade consiste na identificação com a comunidade política. Além de ser obrigados a ser livres, os cidadãos da república de Rousseau são, portanto, obrigados também a ser felizes.

As idéias de Rousseau representaram uma fonte de inspiração teórica e prática para muitos dos protagonistas da Revolução Francesa de 1789. Isto vale sobretudo para a idéia de que o poder legislativo deve ser a expressão de uma vontade geral e de que somente neste caso se pode dizer que nele reside a verdadeira soberania popular. Até pensadores que não foram radical-democráticos, como **Emmanuel Sieyès**, autor do célebre panfleto *O que é o Terceiro Estado?* (um dos manifestos da Revolução, publicado em 1789), defenderam a idéia de que a assembleia legislativa deve pensar em realizar a vontade geral do povo e não em defender interesses particulares. Os revolucionários mais radicais, como os

Consultável no original em:
http://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99estce_que_le_tiers_%C3%A9tat_%3F.

jacobinos **Maximilien Robespierre** e **Louis de Saint-Just**, se inspiraram em Rousseau ao salientar o aspecto moral da cidadania e ao exigir dos cidadãos uma virtude cívica que os levasse a identificar-se com a pátria e a querer somente o bem comum, deixando de lado seus interesses privados. Até o culto da Razão imposto por eles se aproxima da religião civil de Rousseau. Contudo, raramente o pensamento de um filósofo foi objeto de tantos mal-entendidos e de interpretações tão opostas como o do genebrino. Uma causa disto deve ser encontrada, sem dúvida, na ambigüidade do próprio Rousseau, mas também no diferente sentido que termos como “povo”, “lei”, “democracia” assumiram ao longo do tempo. Com certeza, o seu permanece ainda hoje um pensamento vivo e capaz de suscitar as reações mais diversas.



Maximilien Robespierre, o mais conhecido membro do partido Jacobino e um dos principais responsáveis pela instauração do assim chamado Terror (1793-94).

LEITURA RECOMENDADA

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato social / Ensaio sobre a origem das línguas* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens / Discurso sobre as ciências e as artes* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 2000.

REFLITA SOBRE

- Segundo Rousseau, o fim da vida humana é a felicidade; contudo, há vários caminhos para alcançá-la. Quais?
- Em que consiste o pacto iníquo criticado por Rousseau? Como – segundo ele – se chegou à situação de corrupção política e moral que caracteriza a sociedade da sua época?
- Pode-se dizer que o pensamento político de Rousseau é um pensamento utópico? Busque justificar sua resposta.

■ CAPÍTULO 5 ■

KANT E O IDEAL PLATÔNICO DA REPÚBLICA

Os objetivos deste capítulo são os seguintes: apresentar o pensamento político do grande filósofo alemão Immanuel Kant; mostrar como ele modificou profundamente alguns conceitos centrais da filosofia política moderna (contrato social, representação etc.); mostrar a relação entre a teoria política de Kant e sua filosofia da história.



Sobre a filosofia prática de Kant veja-se BOBBIO 1997, BORGES e HECK 2005, HECK 2007, NOUR 2004 e PERES 2004.

Se o modelo de república de Rousseau acaba numa espécie de paternalismo, já que não é o indivíduo que decide o que é bom para si e em que consiste sua felicidade, a filosofia política de *Immanuel Kant* (1724-1804) se funda numa rejeição decidida de qualquer forma de paternalismo e de redução da autonomia do indivíduo relativamente à própria felicidade e ao próprio interesse. Contudo, o *pensamento kantiano* é fortemente inspirado por Rousseau e apresenta traços característicos do republicanismo do genebrino, além de outros que remetem ao liberalismo de Locke.

5.1 OS TRAÇOS GERAIS DO PENSAMENTO POLÍTICO KANTIANO

A teoria política de Kant não se encontra numa obra especificamente dedicada a ela, mas em vários escritos que podem ser divididos *grosso modo* em duas categorias: escritos sobre filosofia da história e obras jurídico-teóricas. O fato de Kant considerar questões de política a partir de duas perspectivas diferentes tem conseqüências teóricas importantes, como veremos. Ainda assim, é possível identificar alguns traços gerais que caracterizam o *pensamento político kantiano*.

Em primeiro lugar, Kant é representante daquele que na Introdução chamamos de “platonismo político”, isto é, defende um modelo ideal de Estado que deveria ser realizado em cada comunidade política. Este modelo é o de uma **república**. Com este termo,

As obras de Kant serão citadas na seguinte forma: CF (= Conflito das faculdades), número árabe (= número da página em KANT 1993); MC (= Metafísica dos costumes), número árabe (= número da página em KANT 2003); PP (= A paz perpétua e outros opúsculos), número árabe (= número da página em KANT 2002).

Kant não quer indicar um regime não monárquico. A distinção fundamental, deste ponto de vista, é aquela entre formas de governo e formas de soberania (PP, 130 s.). As **formas de governo** são duas: república e despotismo, que Kant – seguindo Montesquieu – considera um conceito-limite que representa tudo o que deve ser evitado. A república é caracterizada pela **divisão dos poderes** e pelo **princípio de representação**, isto é, pelo fato de o poder soberano ser exercido não diretamente pelo povo (que é seu detentor), mas por representantes – onde estas duas condições não sejam preenchidas há despotismo. As **formas de governo** são três: autocracia, aristocracia e democracia. Esta última, para Kant, é necessariamente despótica, já que nela não há divisão dos poderes (o povo exerce o poder legislativo e o executivo). No que diz respeito à representação, a monarquia é a mais representativa forma de governo, já que nela um indivíduo sozinho representa a totalidade (PP, 131), mas é também aquela mais exposta aos abusos. Se o monarca exercer somente um poder (por ex., o executivo), pode dar-se, então, o caso de uma monarquia republicana, isto é, de um monarca que governa de maneira republicana.

Os cidadãos de uma república se encontram numa condição que Kant descreve recorrendo a três propriedades por eles possuídas: liberdade legal, igualdade civil e independência civil (MC, 156).

1. A **liberdade legal** consiste na autonomia que faz com que um indivíduo possa procurar sua felicidade com base numa idéia sua própria sobre a natureza daquela. Em outras palavras, ninguém me pode obrigar a ser feliz à sua maneira. O conceito de liberdade em questão implica, portanto, a recusa de qualquer forma de paternalismo, na qual o governo considere os cidadãos como filhos menores. Kant associa tal liberdade à idéia de que devemos obedecer unicamente às leis às quais demos nosso assentimento – mas isto não significa ainda que obedecemos só às leis que nós *criamos*. O assentimento não é sinônimo de participação no processo legislativo. Este conceito de liberdade constitui o elemento genuinamente liberal do pensamento kantiano: cada um deve



A imagem de uma moldura é uma boa analogia para a compreensão que Kant tem do Estado. Tal autor considera que o Estado deve fornecer leis que garantam que cada indivíduo possa desenvolver sua individualidade sem ferir o desenvolvimento da individualidade alheia. Assim temos, em Kant, um Estado que possibilita que cada indivíduo, representado por cada moldura, se desenvolva sem ferir, sem se sobrepor ao desenvolvimento alheio. Resta refletirmos se o espaço de ação possibilitado por essa moldura é suficiente para o indivíduo realizar-se.

ser livre para procurar sua própria idéia de felicidade, para realizar seu projeto de vida, sem outros limites que a liberdade alheia, ou seja, a correspondente faculdade que os outros possuem de perseguir por sua vez seus fins. É justamente da necessidade de coordenar as diversas liberdades individuais,

os arbítrios particulares, que nasce o **direito**, que Kant define como “a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade” (MC, 76). Como Montesquieu e Rousseau, Kant, longe de ver na lei o limite da liberdade individual, vê na primeira a condição que possibilita o exercício da segunda.

Na concepção kantiana de república não há lugar, então, para nenhum tipo de imposição de cima para baixo a respeito de modelos morais ou de formas de vida. **Nada de mais antitético à república kantiana do que o assim chamado Estado ético.** As instituições estatais oferecem pura e simplesmente a **moldura formal** na qual o cidadão fica livre para perseguir seus fins na medida em que eles se conciliem com os dos outros.

2. O segundo aspecto que caracteriza um cidadão é a **igualdade civil**, ou seja, a igualdade de todos os cidadãos perante a lei. É a igualdade dos cidadãos enquanto súditos, enquanto destinatários das normas jurídicas. Este tipo de igualdade é perfeitamente compatível com a máxima desigualdade econômica, embora tal desigualdade não possa legitimar nenhuma forma de desigualdade jurídica. Kant recusa a idéia de uma aristocracia hereditária e abraça um modelo de mobilidade social baseada sobre o mérito individual. Ele abraça, portanto, o ideal burguês realizado de maneira explosiva naqueles anos na Revolução Francesa.
3. Justamente por esta defesa do mérito individual e da mobilidade social, admira o fato de que Kant, ao falar do terceiro aspecto característico do cidadão, ou seja, a **independência civil**, faça da situação econômica do indivíduo o pressuposto prático da sua participação no processo legislativo e, em geral, da sua participação política. Enquanto liberdade e igualdade constituem simples *atributos* que caracterizam o cidadão republicano, a independência constitui uma *condição* para ser plenamente um cidadão. Quem não pode ser dono de si mesmo, ou seja, quem não possua uma propriedade que lhe proporcione os meios de sobrevivência sem depender da vontade alheia, não possui personalidade civil, segundo Kant

(MC, 156). Esta última é definida como “o atributo de prescindir de ser representado por outro, quando se trata de direitos”, ou seja, o fato de “estar apto a votar”. Quem depende da vontade alheia, ou seja, empregados, trabalhadores, operários, lavradores etc., mas também prestadores de serviços, crianças e mulheres, é quem deve alienar-lhe sua única propriedade, a saber, sua força de trabalho, para usar um vocabulário marxiano. Neste âmbito, Kant distingue entre *cidadãos ativos e passivos*, embora este último conceito pareça contradizer o conceito de cidadão em geral, como admite o próprio Kant. Os cidadãos passivos recebem proteção jurídica do Estado, mas não participam no processo legislativo; eles possuem direitos negativos, mas não direitos políticos.

Cabe salientar, antes de tudo, que Kant não nega tais direitos a uma participação política ativa com base numa presumida incapacidade intelectual ou cultural dos indivíduos em questão. Se as mulheres não recebem tais direitos, não é por serem elas inferiores intelectualmente aos homens, mas por não serem economicamente autônomas. Se os lavradores não recebem tais direitos, não é por serem eles ignorantes e por carecerem de educação, mas por dependerem da vontade dos seus empregadores para sua sobrevivência. Isto significa também que não é a falta ou a pobreza da faculdade de juízo político dos indivíduos que decide se eles possuem ou não o direito à participação política, como achavam outros pensadores da época kantiana. A condição de dependência econômica é, no fundo, uma condição contingente que pode, teoricamente, ser superada, se todos os indivíduos atingissem o mesmo nível de autonomia profissional. Neste sentido, segundo Kant, todos os indivíduos podem participar da vida política, embora eles não possuam as mesmas capacidades intelectuais – por exemplo, aquelas antes mencionadas. Como não pode haver aristocracia hereditária, de sangue, assim não há aristocracia intelectual na república kantiana. Mas então, por que há nela uma aristocracia econômica? Por que só os indivíduos economicamente independentes podem legislar? Aqui emerge o elemento republicano em Kant, que ele compartilha com quase todos os autores até agora considerados.

Kant teme o clientelismo e o risco de um abuso das instituições políticas e dos recursos públicos em prol dos interesses particulares de “benfeitores”, a saber, de indivíduos que, graças ao seu poder econômico, conseguem criar ao seu redor uma corte de beneficiados e de clientes. Deste ponto de vista, Kant se aproxima da alma democrática da tradição republicana da qual falamos na Introdução. De outro lado, sua desconfiança contra o povo é típica da alma aristocrática. Contrariamente aos republicanos democráticos, Kant pensa que o próprio povo, ou melhor, as classes economicamente mais fracas, possam ajudar as elites econômicas na conquista do poder.

Ao mesmo tempo, Kant se preocupa pouco com os riscos que podem derivar do egoísmo dos cidadãos – preocupação típica da tradição republicana. Muito pelo contrário: se cada cidadão politicamente ativo perseguisse somente seu interesse particular, estes interesses – considerados singularmente – seriam demasiado fracos para prevalecer uns sobre os outros e acabariam por anular-se reciprocamente em seus efeitos negativos. Os interesses privados de cidadãos particulares não teriam sobre o Estado, a sociedade e as instituições os mesmos efeitos negativos que poderiam ser causados por um indivíduo ou por um grupo de indivíduos que tivessem bastante poder para influenciar decisivamente o voto ou as decisões de um grande número de cidadãos dependentes dele(s) para sua sobrevivência. Segundo Kant, boas instituições republicanas podem canalizar o conflito dos interesses a ponto de neutralizar as conseqüências negativas (PP, 146 s.). De outro lado, Kant é consciente de que a negação do *status* de cidadania ativa a certas classes de indivíduos é conseqüência de uma situação econômica contingente. Nas suas *Conjeturas sobre a origem da história*, ele parece justificar a desigualdade civil dos cidadãos com base em circunstâncias externas. Ele afirma que um exemplo do contraste entre a tendência humana para a realização da própria destinação moral e a tendência a permanecer num estado de egoísmo animal é fornecido justamente pela desigualdade civil entre os homens. Segundo Kant, esta desigualdade é inseparável do estado de civilização, já que o homem não foi destinado pela natureza a ela. A desigualdade

de civil é causada, antes, pela inexperiência dos homens. Trata-se de um mal inevitável que, porém, possui só caráter provisório. Ela existe só até que os homens consigam livrar-se da rudeza das suas disposições naturais. Através deste processo de desengrossamento e refinamento das disposições naturais, deveria surgir uma sociedade civil na qual todos os indivíduos são iguais civilmente – e isto implica a independência econômica de todos eles.

O caráter provisório da desigualdade civil é evidenciado também pelo fato de que a própria desigualdade econômica é contingente. Esta depende da desigual distribuição da propriedade que, tanto em Kant como em Rousseau e na maioria dos filósofos da época, é propriedade do solo. A propriedade do solo depende, contudo, de uma *lei permissiva* (MC, 92). As relações de propriedade existentes na sociedade civil são, portanto, contingentes e podemos até pensar que elas sejam a consequência de uma injustiça, já que num estado de natureza não há procedimentos legais que permitam atribuir legitimamente a propriedade do solo a alguém. Contudo, segundo Kant, a posse do solo deve receber caráter vinculativo com validade jurídica, como veremos. O aspecto mais relevante é que em Kant não existe um direito à propriedade anterior à positivização deste mesmo direito, como, ao contrário, em Locke e em quase todos os pensadores liberais. E mesmo o direito positivo à propriedade é só o resultado da imperfeição da sociedade humana, quer dizer, da falta da capacidade de chegar a uma distribuição da propriedade das terras de fato justa. Portanto, se existe um dever em reconhecer validade jurídica às relações de propriedade existentes, isto não exclui a possibilidade de uma modificação destes últimos. Isto deveria ser, antes, a consequência lógica daquele processo histórico de moralização do gênero humano no qual Kant acredita com tanta força, e sobre o qual eu voltarei em breve. O que Kant recusa com decisão é, antes, a possibilidade de uma violação ou supressão do direito positivo de propriedade em nome do superior interesse da sociedade. Esta preocupação, genuinamente liberal, para com os direitos individuais e sua superioridade em relação à comunidade leva Kant a pensar que atribuir validade jurídica às relações de propriedade contingentes seja um mal menor do que uma redistribuição das terras pelo Estado.

No que diz respeito à questão da independência econômica dos cidadãos, a consequência destas considerações é que a desigualdade civil entre eles, a saber, a distinção entre cidadãos ativos e passivos, não representa um elemento essencial da constituição republicana, como poderia aparecer numa primeira leitura do passo acima mencionado. O sentido daquele passo é outro: a injustiça resultante da desigualdade civil dos cidadãos deve ser preferida a uma situação na qual alguns indivíduos podem, graças à sua riqueza, controlar a vontade dos concidadãos e manipular estes últimos em prol dos próprios interesses. De resto, esta última situação se basearia por sua vez naquela desigualdade econômica cujo reconhecimento jurídico pelas instituições de direito público é auspicado por Kant só como solução provisória. Só quando os homens forem capazes de criar uma constituição quanto mais perfeita possível será possível também abolir a desigualdade econômica junto àquela civil – e fica aberta a questão se isto deva acontecer através de um ato revolucionário ou de reformas graduais. Até este momento chegar, os homens devem tentar atingir com suas próprias forças a independência econômica que representa a condição necessária para a participação política.

5.2 A FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA: ESCLARECIMENTO E PROGRESSO

A primeira obra que Kant consagra explicitamente a um tema político é a *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?*, de 1783. Nela, o filósofo contrapõe à multidão dos indivíduos não esclarecidos a minoria esclarecida dos eruditos. Uns são acostumados a submeter-se e a obedecer sem pôr em questão a autoridade de quem manda, nem a legitimidade das ordens; os outros, ao contrário – embora estejam dispostos a reconhecer a autoridade das instituições –, reclamam para si o direito de criticar o conteúdo das leis ou até as próprias instituições (é verdade que Kant não menciona explicitamente a possibilidade de uma crítica às instituições, mas uma possibilidade deste gênero resulta claramente do que ele escreve). **Ao fazer isso, Kant distingue notavelmente**



Segundo Kant, a paz humana, entre os homens e entre os Estados, é possível pela própria natureza humana.

entre um uso público e um uso privado da razão. O uso privado diz respeito ao exercício do cargo por parte dos funcionários públicos (professores, sacerdotes, oficiais etc.) no âmbito de uma comunidade que perante o vasto mundo constitui uma entidade privada. O uso público caracteriza o papel dos intelectuais, cujo compromisso é com a verdade e não com a autoridade estatal (PP, 13). Precisamente destes indivíduos e do uso público da razão por parte destes se pode esperar o esclarecimento da multidão e sua libertação daquela menoridade da qual os próprios indivíduos são culpados (PP, 21).

Embora não se trate de um trabalho sistemático de filosofia política, a *Resposta* pode ser lida a partir de uma dupla perspectiva. Numa primeira leitura, Kant revelaria a sua desconfiança na capacidade dos homens comuns de chegar à maturidade política pelos seus próprios meios. Eles poderiam atingir esta maturidade só através da obra de ilustração efetuada pelos eruditos ou até por um monarca esclarecido (por ex., Frederico II, que Kant cita sem mencioná-lo pelo nome). Numa leitura alternativa, a posição de Kant consistiria em pensar que o progresso político da humanidade não pode ser detido, não obstante se constate a “preguiça” dos homens (ou seja, daqueles mesmos indivíduos que são culpados pela sua própria menoridade) e as tentativas das instituições, para parar o processo de esclarecimento e de emancipação política do gênero humano. Efetivamente, Kant fala, nesta obra, da humanidade mesma, não somente do povo ou daquele número limitado de cidadãos que, conforme a concepção kantiana da independência econômica, podem tomar parte ativa na vida política.

Ambas as leituras são legítimas, já que não se excluem reciprocamente. A primeira salienta os elementos autoritários da concepção kantiana do Estado, enquanto que a segunda sublinha o seu caráter republicano e até emancipatório. A coexistência de ambos

os aspetos na filosofia política de Kant confere-lhe uma certa ambigüidade, que constitui um dos elementos mais interessantes do pensamento kantiano, particularmente, no que diz respeito à sua filosofia da história.

Em 1784, Kant publica a *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, na qual expõe as linhas gerais da sua filosofia da história. Kant, porém, não tende (como por exemplo Rousseau no *Discurso sobre a origem da desigualdade*) para uma reconstrução genealógica da história do gênero humano. O seu propósito é mais refinado e complexo: reconstruir não um processo histórico fictício ou hipotético, mas procurar um guia que nos permita ler a história do gênero humano *como se* ela tivesse um sentido. Este último consistiria na realização de um fim que a própria natureza teria imposto aos homens, a saber, o desenvolvimento completo das suas disposições naturais. Não é que a história do gênero humano tenha de verdade um sentido: são os filósofos (ou os históricos) que lêem este sentido nela. Seria, portanto, errado considerar a filosofia da história de Kant como uma filosofia da necessidade histórica. A hipótese teleológica apresentada por Kant na *Idéia* não possui valor teórico, pois ela não amplia o nosso conhecimento, mas, ao máximo, podemos servir-nos dela como de um ideal regulativo.

Este modelo teórico pressupõe um propósito, ou ainda melhor, um plano secreto da natureza, que nos leva à idéia de um progresso automático em direção a uma situação de paz entre os homens e entre os Estados. **O modelo parte do pressuposto teleológico de que a natureza não produz nada sem fim.** Portanto, “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado” (1ª proposição). O homem, como único ser dotado de razão, desenvolverá precisamente a sua razão. Isso, porém, só pode acontecer em nível do gênero, pois a vida individual é demasiado breve para este processo (2ª proposição). O desenvolvimento da razão como disposição natural do homem significa ao mesmo tempo a libertação do homem dos seus instintos, ou seja, da própria natureza. Como em Rousseau, o fim perseguido pela natureza consiste na emancipação do gênero humano dela mesma. Enquanto que os

Seres fenomênicos

Seres que pertencem ao mundo fenomênico, isto é, ao mundo que conhecemos através de nossas experiências, através dos fenômenos; não se tem nessas experiências contato com o mundo como existe independentemente de experiências e que Kant denomina de mundo numênico.

Seres numênicos

Seres que pertencem ao mundo numênico, inacessível pela experiência; os seres humanos pertencem a ambos os mundos já que há neles uma parte fenomênica (o corpo, a mente, as paixões etc.) e uma numênica (a razão).

outros animais são submetidos às leis naturais, os homens ficam submetidos a elas só como **seres fenomênicos**, pois como **seres numênicos** eles atingem a esfera da autonomia. Portanto, o desenvolvimento das disposições naturais leva os homens à liberdade.

O meio do qual a natureza se serve para obter o seu fim é o antagonismo entre os homens, a “**sociabilidade insociável**” (PP, 25). Os homens tendem à sociedade e ao mesmo tempo sentem aversão aos outros homens. Percebem, portanto, os outros como obstáculos para si e si mesmos como obstáculo para os outros. A resistência efetuada pelos outros desperta as capacidades e a força dos homens, que superam a sua preguiça e iniciam uma luta, uma disputa com os outros. Ao fazer isso, eles se deixam guiar por três impulsos que em si são negativos e que aparecem já em Hobbes: ânsia das honras, ânsia do poder e ânsia da posse (4ª proposição). Desta maneira, surge aquele estado de guerra que na tradição contratualista é denominado de estado de natureza, e que, por fim, leva os homens à criação de uma sociedade regulada juridicamente, a dizer de um Estado. A realização da sociedade civil (como a chama Kant) é o maior problema, cuja solução a Natureza força o gênero humano (5ª proposição). A tarefa é dificultada pelo fato de que esta constituição civil não pode ser perfeita até também os estados não entrarem numa relação externa legal entre si mesmos na forma de uma federação de nações (7ª proposição). A história do gênero humano pode, portanto, ser considerada “no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal [...] perfeita”, *seja em nível nacional, seja naquele internacional*: A criação de tal constituição corresponderia à moralização do gênero humano, pois só num estado jurídico perfeito os homens desenvolveriam integralmente todas as suas disposições naturais, a saber, razão e liberdade (8ª proposição). Esta interpretação da história humana possui caráter exclusivamente prático, pois ela serve de ideal regulativo (9ª proposição). Kant recusa a idéia de que na Natureza tenha realmente um mecanismo que leve ou até force os homens à liberdade sem que eles queiram. Uma tal idéia desvalorizaria a liberdade mesma, pois esta última não se desenvolveria por suas forças, mas somente através de uma vontade externa a ela, a saber, através da Natureza

ou da Providência (os homens seriam, portanto, *forçados à liberdade* – o que constituiria uma contradição).

No tardio *Conflito das Faculdades* (1795), na seção dedicada ao “conflito da faculdade filosófica com a faculdade de direito”, Kant se ocupa da questão se o gênero humano se encontra num “constante **progresso para o melhor**” (CF, 95 ss.). Além de salientar novamente o caráter pragmático e regulativo, mas não cognitivo da sua filosofia da história, Kant afirma que o progresso em questão é um progresso jurídico, isto é, ele resulta numa progressiva aproximação do ideal platônico de república, que ele denomina aqui de *respublica noumenon*, com evidente alusão à sua teoria dos dois mundos (o mundo sensível ou fenomênico e o mundo inteligível ou numênico). Justamente por ser um ideal pertencente ao mundo numênico, ele nunca poderá ser alcançado plenamente na realidade imperfeita do mundo sensível. Contudo, é possível realizar constituições republicanas que se aproximem do ideal, dando lugar àquela que Kant chama de *respublica phaenomenon* (CF, 108). O progresso se dá, portanto, quando os Estados conseguem dar-se uma constituição republicana que os torne uma república fenomênica. Um progresso deste tipo representa um progresso moral, porque a republicanização geral leva a uma situação de paz duradoura, como afirma Kant no seu célebre ensaio *Para a paz perpétua*, de 1795 (PP, 119 ss.). Em tal situação, os indivíduos podem finalmente dedicar-se ao próprio aperfeiçoamento moral sem a preocupação de sucumbir à violência alheia, incluída a proveniente de outros Estados. Se o aperfeiçoamento moral só é possível no nível individual, a republicanização geral representa sua condição e, portanto, uma moralização do gênero humano. Por isso, Kant não hesita em declarar que o entusiasmo geral que tomou o público europeu perante a Revolução Francesa testemunha o progresso moral da humanidade (CF, 101 ss.).

5.3 POLÍTICA COMO “TEORIA DO DIREITO APLICADA”

O modelo ideal (ou platônico, para usar o termo kantiano) de república é descrito por Kant na primeira parte da *Metafísica dos*

Costumes (1797), que traz o título de “Princípios metafísicos da doutrina do direito”. A intenção de Kant é a de chegar a formular os princípios aos quais deveria orientar-se todo e qualquer sistema jurídico – princípios que não devem ser derivados da experiência, mas devem ser puramente racionais (daí a qualificação de “metafísicos”). Como vimos, segundo Kant, por meio do direito os arbítrios individuais conseguem conviver pacificamente no máximo de liberdade. É o direito que regula as relações entre os indivíduos e ele representa, portanto, a base de qualquer relação política (conforme a visão jurídica da política salientada por Foucault e mencionada no capítulo 2). O próprio Kant, na *Paz perpétua*, define a política como uma “teoria do direito aplicada” (PP, 151). Contudo, isto não significa que ele coloque a política numa posição de subordinação ao direito. A teoria do direito em questão é justamente a teoria metafísica que identifica os princípios racionais sobre os quais todo ordenamento jurídico concreto deveria ser construído. Cabe, portanto, à política traduzir tais princípios na realidade da constituição e das leis concretas de um país – mas a tarefa da política (e dos políticos) não se esgota nesta “aplicação” da teoria na prática.

Também Kant assume a perspectiva do **individualismo metodológico**. O ponto de partida são indivíduos que vivem num estado de natureza que é um estado de ausência do Estado, mas não de direito, já que eles estabelecem entre si relações de **direito privado**. Contudo, diferentemente de Locke, não há um direito natural que atribua a cada um direitos inalienáveis. As relações jurídicas são meramente racionais e, portanto, uma construção humana, ainda que necessárias. A relação primária e primeira é a entre “o meu” e “o teu”, isto é, a relação de **propriedade**. Kant distingue entre a mera posse e a propriedade jurídica. Esta última pressupõe um reconhecimento da primeira por parte da vontade coletiva e, portanto, a existência de um estado em que as relações jurídicas são fixadas e sancionadas por uma autoridade superior. A necessidade da passagem do estado de natureza ao Estado se fundamenta na necessidade de atribuir um caráter definitivo (Kant usa o termo “peremptório”) às relações jurídicas que os indivíduos estabelecem originariamente e que, no estado pré-estatal, possuem caráter me-

Modelo teórico que considera que o homem num tempo remoto vivia desprovido de qualquer sociedade organizada em um Estado. Porém, essa consideração não é uma constatação de um fato; não se acredita que isso tenha feito parte da História humana, apenas se considera essa condição para apresentar a teoria de sociedade que se deseja defender. Esse modelo é usado pelos filósofos contratualistas e varia de acordo com o modelo de Estado que cada um desses propõe.

ramente provisório. **O direito público surge, então, pela exigência de garantir o direito privado.** Não se trata, contudo, de uma exigência empírica, antes de uma racional: o próprio conceito de direito ficaria esvaziado sem a presença de uma instância capaz de implementá-lo e de garanti-lo por meio de sanções. Os indivíduos não entram no Estado por um mero cálculo interessado, mas por obedecer a uma exigência posta pela razão – e neste ponto Kant se diferencia profundamente dos seus predecessores.

A organização do Estado apresentada na seção da *Doutrina do direito* dedicada ao **direito público**, pelo contrário, não oferece grandes novidades em relação às teorias conhecidas. O organismo estatal se articula em três poderes que devem permanecer separados. A soberania reside na vontade unitária do povo, mas o povo não a exerce diretamente, antes por meio de representantes, que formam o poder legislativo. O legislativo (o soberano) nomeia um regente do Estado (o executivo) que se ocupa de aplicar as leis. A sanção da violação das mesmas é tarefa do poder judiciário. Kant compara a relação entre os três poderes a um silogismo prático (MC, 156). A vontade soberana e legisladora do povo estabelece as leis que são em si de natureza geral. É somente através da atividade do regente que elas podem se tornar decretos e, portanto, prescrições particulares que se ajustem às circunstâncias reais sob as quais as leis gerais devem encontrar aplicação. Esta aplicação é então sancionada pela atividade do órgão judiciário que é a instância que por fim confere ao direito o seu caráter peremptório. A lei como princípio geral constitui, então, a premissa maior de um silogismo prático, o decreto como princípio particular constitui a premissa menor, enquanto a sentença representa a conclusão através da aplicação de ambas as proposições a casos particulares concretos.

Na “Anotação geral A”, que segue o parágrafo 49, Kant afirma enfaticamente que os cidadãos não têm o direito de resistir ao soberano, também quando este age injustamente (MC, 163). Sua posição merece algumas explicações, já que nos pode ajudar a entender melhor o sentido do republicanismo kantiano. Com certeza, este passo não deve ser lido como uma condenação da Revolução Francesa: pelo contrário, Kant tinha deste evento uma opinião extremamente positiva, como vimos, e há até questões,

sobre as quais Kant toma posições muito semelhantes às mais controversas decisões tomadas pela Assembléia Nacional pós-revolucionária (ele apóia a abolição das ordens religiosas, a confiscação dos bens religiosos e eclesiásticos ou o empréstimo forçado usando os mesmos argumentos utilizados pela Assembléia Nacional revolucionária: MC, 167 e 210 ss.). A **condenação do direito de resistência** deve ser considerada neste contexto histórico e teórico: ao combater o direito de resistência, Kant está, de fato, atacando a Contra-revolução. Seja na *Paz perpétua* (PP, 154), seja na *Doutrina do direito* (MC, 165 s.), Kant afirma explicitamente que a constituição que seja o resultado de uma revolução bem sucedida e que seja *mais justa* do que constituição precedente é legítima apesar de sua origem ilegal, e obriga, portanto, os cidadãos à obediência. Ilegítima fica, antes, a tentativa de revogar esta nova constituição e de restabelecer a velha. Em outras palavras, Kant declara ilegítimas a reação contra-revolucionária e a restauração do *Ancien Régime* antes que esta última tivesse tido lugar (isto acontecerá só depois da queda de Napoleão). Contudo, ainda que Kant veja favoravelmente a Revolução Francesa, ele não a justifica. Uma revolução constitui uma grave violação do direito e, portanto, nunca pode ser justificada do ponto de vista jurídico-formal. Ela pode, porém, receber um sentido positivo com base em considerações de outro tipo. Isto acontece quando a revolução leva à criação de uma constituição republicana melhor que a anterior. Neste caso, ela constitui um passo “em direção ao melhor”, como vimos. Embora Kant prefira reformas graduais, o fim que ele se põe não é de modo nenhum moderado, pois tal fim é a implementação de uma constituição republicana na qual o povo seja o soberano supremo e absoluto (embora ele exerça sua soberania não diretamente, mas mediante representantes) e na qual as forças sociais e políticas que dominavam a sociedade na época de Kant (isto é: monarquia hereditária, aristocracia hereditária, clero) acabam por desaparecer ou por ver seu papel público fortemente reduzido, como no caso do clero.

Voltando à questão do direito à resistência negado por Kant, se as decisões do soberano (ou seja, numa república, as decisões do povo) não podem ser postas em discussão, isto acontece não

porque um ato de desobediência corresponderia ao retorno a um estado de natureza pré-jurídico (este seria o argumento empírico de Hobbes), mas porque **a simples idéia de um direito de resistência constitui uma contradição lógica, já que um direito deste tipo implicaria no fato de que o supremo poder estatal não é de modo nenhum supremo** (cf. MC, 162 e MC, 215). O argumento de Kant é, portanto, só aparentemente de natureza empírica. Sua tese não é que só o Estado possa garantir a existência de um juiz imparcial e de uma administração da justiça que seja temporalmente continuada e (pelo menos teoricamente) infalível. Sua tese afirma, antes, que um direito de resistência contradiria o próprio conceito de ordenamento jurídico, pois este último, ao admitir a existência de um direito de resistir às suas normas, admitiria a possibilidade da sua invalidade. Mais uma vez, a teoria jurídico-política kantiana mostra seu caráter puramente racional e não empírico.

Isto vale também pela doutrina kantiana das relações internacionais, apresentada na seção dedicada ao **Direito dos povos**. Assim como o direito privado regulamenta as relações entre os indivíduos, o direito dos povos ordena juridicamente as relações entre os Estados. Como no caso dos indivíduos, os estados se encontram primeiramente num estado não jurídico no qual eles vivem “como os selvagens sem lei” e num estado de natureza como estado de guerra permanente, ainda que não concreto. Para pôr fim a esta situação, os Estados dão vida a uma união (MC, 186). Ao contrário, porém, do que acontece em nível individual, esta união dos Estados entre si não forma “nenhum poder soberano (como numa Constituição civil), mas somente uma *associação*”, portanto, “uma aliança [...] que pode ser denunciada em qualquer momento” (MC, 187). O direito dos povos permanece, assim, um direito meramente provisório. A tal direito Kant deixa seguir o ***direito cosmopolita***, que, porém, é um tipo de especificação dele, a saber, aquela parte que regulamenta as relações entre indivíduos, por um lado, e os Estados estrangeiros ou seus respectivos cidadãos, por outro. O direito cosmopolita não constitui uma extensão do direito em um nível mais alto (como ocorre com o direito dos povos em relação ao direito do Estado), nem um avanço a respeito do seu caráter (como ocorre, então, com o direito peremptório em relação ao provisório).

Reflita sobre a questão se a ONU (Organização das Nações Unidas) se aproxima mais de uma instituição que pretende realizar o direito cosmopolita ou antes o direito das gentes assim como são definidos por Kant.

Aqui aparece uma certa **aporia no sistema de direito de Kant**: nada corresponde em nível interestatal ao surgimento do direito público e do Estado: quando os Estados entram numa federação eles se encontram, de certo modo, sob relações jurídicas uns com os outros; estas, no entanto – analogamente ao direito privado individual –, possuem um caráter provisório. Já não se trata de um estado de natureza originário, mas também não de um estado de direito. Que Kant realmente pense sobre uma tal situação se mostra no fato de que, nos parágrafos seguintes (de 55 a 60), ele se ocupa da questão do direito de guerra. Ele parte, pois, do princípio de que também neste estado jurídico provisório as guerras são possíveis (embora não legítimas) – tal como no estado de direito privado são possíveis conflitos entre os indivíduos, que podem terminar com a vitória do mais forte e, possivelmente, em injustiça. Em nível individual, Kant supera esta dificuldade ao apontar para a necessidade de um Estado, recusando-se a fazer o mesmo em relação ao nível das relações entre Estados. Os argumentos oferecidos para esta recusa são diversos, mas possuem caráter empírico. Na *Paz perpétua* Kant recorre ao argumento empírico de que os Estados nunca renunciariam à sua soberania para submeter-se a um Estado mundial (PP, 133 s.), na *Doutrina do direito* ele afirma que governar um tal Estado seria impossível. Esta “queda” na empiria representa uma falha no projeto de uma doutrina dos princípios metafísicos do direito, mas é expressão da preocupação kantiana com a liberdade individual: um Estado mundial poderia tornar-se despótico e os indivíduos não teriam como salvar-se dele imigrando num outro Estado (PP, 99). Se a razão nos leva a postular a necessidade de superar a situação de guerra contínua entre Estados (uma posição que nenhum dos pensadores anteriores tinha defendido), ela nos ensina também que o fim das próprias instituições políticas é a salvaguarda da liberdade. Portanto, qualquer instituição que represente uma séria ameaça a esta última deve ser substituída por um “sucedâneo negativo” (PP, 136) – como no caso da federação de Estados em vez do Estado mundial.

Com Kant, portanto, o racionalismo político alcança seu cume.

O filósofo alemão consegue construir um ordenamento constitucional puramente racional que reúne as mais importantes exigências das tradições republicana (império das leis, participação ligada à propriedade), liberal (salvaguarda da liberdade e dos direitos individuais pelo Estado, mas até contra o Estado) e radical-democrática (toda a soberania pertence ao povo), incluindo pela primeira vez no seu sistema a necessidade de regulamentar juridicamente as relações internacionais e tornando, portanto, os próprios Estados sujeitos de direito no sentido pleno, isto é, como detentores de direitos, mas também como destinatários de deveres jurídicos para com os outros Estados.

O filósofo alemão consegue construir um ordenamento constitucional puramente racional que reúne as mais importantes exigências das tradições republicana (império das leis, participação ligada à propriedade), liberal (salvaguarda da liberdade e dos direitos individuais pelo Estado, mas até contra o Estado) e radical-democrática (toda a soberania pertence ao povo), incluindo pela primeira vez no seu sistema a necessidade de regulamentar juridicamente as relações internacionais e tornando, portanto, os próprios Estados sujeitos de direito no sentido pleno, isto é, como detentores de direitos, mas também como destinatários de deveres jurídicos para com os outros Estados.

Na teoria kantiana, então, o jusnaturalismo tradicional e o realismo comum a tantos pensadores (de Hobbes a Rousseau) são superados numa teoria do direito racional que exerce seu fascínio e sua influência até hoje.

LEITURA RECOMENDADA

KANT, Immanuel. *A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo Ribeiro Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *A metafísica dos costumes*. Bauru (SP): Edipro, 2003 (= MC). (Seção da *Doutrina do Direito* dedicada ao *Direito público* (§§ 43-62) (em KANT 2003).

REFLITA SOBRE

- Por que o modelo kantiano de república pode ser definido um ideal platônico?
- Qual é a relação entre o pensamento político de Kant e sua filosofia da história?
- Qual é a relação entre política e direito em Kant?

■ CAPÍTULO 6 ■

O MODERNO ESTADO LIBERAL DE DIREITO

O objetivo principal deste capítulo é mostrar o desenvolvimento do pensamento liberal a partir do século XVIII até a primeira metade do século XIX, isto é, no período em que surge o moderno Estado liberal de direito, ao qual o liberalismo moderno oferece uma justificação teórica. Portanto, o aluno encontrará idéias e conceitos ainda hoje presente no debate político contemporâneo.

O século XVIII presencia a afirmação de uma nova maneira de pensar a política em geral e o Estado em particular. Se no século anterior a atenção principal da teoria tinha sido dedicada à questão da soberania e da definição da essência e dos limites do poder soberano, no século “das Luzes” o baricentro do debate se desloca para a questão das finalidades do exercício do poder político e da eficácia da ação de tal poder. Interessa menos definir o que torna legítimo este poder e mais o que faz de um governo um *bom* governo. O próprio Rousseau dedica um capítulo do *Contrato social* à questão, respondendo que o sucesso de um governo se mede com o aumento da população e da prosperidade dos cidadãos (CS III, 9; 171 s.). Neste ponto ele se situa na esteira dos *Fisiocratas*, um grupo de economistas seus contemporâneos, que com sua “filosofia econômica” tentavam explicar de forma simples e clara para um público medianamente erudito os princípios da economia, do direito, da política e até da moral. O ponto de vista politicamente relevante desta escola é a idéia de que um bom governo é um “governo econômico”, isto é, um governo que se ocupa de criar as condições para o pleno desenvolvimento das potencialidades econômicas da sociedade (os fisiocratas acreditavam particularmente na necessidade de o governo apoiar a agricultura promovendo seu exercício em formas que hoje chamaríamos de industrializadas). **A partir deste momento, uma das questões principais da teoria política é aquela relativa à maneira em que o governo deve ocupar-se da economia.** Autores como Hobbes ou Locke pensavam que garantir a segurança interna e externa, assim como o respeito

Sobre os Fisiocratas veja-se
RICARDO e OLIVEIRA 2008

dos contratos fosse tudo o que o Estado precisava fazer para que seus cidadãos pudessem perseguir seus interesses econômicos e alcançar bem-estar material (Estado mínimo ou Estado-vigia noturno). No século XVIII, com o surgimento da economia política como disciplina autônoma (a economia fora considerada desde a Antigüidade até esta época como algo relativo à gestão dos bens privados e, portanto, ao âmbito familiar e não público ou político) e o “descobrimento” das leis à qual a economia (presumidamente) obedece, nasce a idéia de que o Estado pode e deve empenhar-se ativamente para promover o crescimento econômico do país e a prosperidade dos cidadãos. Segundo Foucault:

“a arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível de gestão de um Estado? A introdução da economia no exercício político será o papel essencial do governo” (FOUCAULT 1979, p. 281).

A partir deste momento, o Estado começará a entrar de maneira mais marcada não somente no âmbito econômico, mas também na esfera privada dos seus cidadãos, já que estes deixam de ser simples súditos e passam a ser “recursos humanos” que precisam ser geridos do mesmo modo como qualquer outro recurso útil ao bem-estar do Estado e da sociedade.

Esta nova relação de indivíduo e Estado está no centro dos pensadores que consideraremos brevemente neste capítulo.

6.1 CONSTANT: OS ANTIGOS E OS MODERNOS

No célebre discurso Sobre a liberdade dos antigos e dos modernos, pronunciado em 1819 no Athénée Royal de Paris por *Benjamin Constant* (1767-1830), homem político liberal suíço naturalizado francês, encontramos uma das distinções conceituais mais conhecidas e utilizadas da história do pensamento político:



CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos e dos modernos*. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 9-25.

a *distinção entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos*. Os cidadãos das antigas democracias como Atenas eram livres num outro sentido do que os cidadãos do moderno Estado de direito. Os primeiros exerciam sua liberdade unicamente na arena pública, através da participação no processo legislativo e da assunção de cargos executivos. Sua vida privada era apenas um apêndice da pública. A casa era o lugar de satisfação das exigências vitais básicas, do trabalho dos escravos e das mulheres, todos submetidos ao dono da casa. Portanto, a casa era em todos os sentidos o reino da necessidade, como afirmará muito depois Hannah Arendt ao retomar a distinção de Constant. O reino da liberdade era, pelo contrário, a ágora, a praça da assembléia. Só que a liberdade em questão, observa Constant, não é de fato liberdade individual, mas liberdade comunitária, que somente pode ser exercida na e pela comunidade política como totalidade. Ao exercer sua liberdade, os antigos negavam sua individualidade para identificar-se com a cidade. Os modernos, pelo contrário, vêem o lugar da sua liberdade justamente naquela esfera privada que os antigos consideravam secundária com respeito à pública. **Eles não querem ser livres na política, mas da política**. Eles querem ter a liberdade de desinteressar-se da coisa pública para ir atrás dos seus interesses particulares. A liberdade dos modernos é essencialmente individual e privada. Longe de desejar uma volta aos tempos antigos, Constant exalta a liberdade moderna justamente por ter libertado o indivíduo dos laços comunitários e ter-lhe aberto novas formas de alcançar sua felicidade. O individualismo moderno é uma conquista, mas uma conquista que precisa ser defendida. Por isso, conclui Constant na terceira e última parte do seu discurso, é necessário que os modernos não renunciem completamente à participação política, já que somente através dela eles poderão ter a garantia que seus governantes não lhes tirarão aqueles preciosos direitos individuais que formam sua liberdade. A participação política se torna para os modernos não a única maneira de viver sua liberdade, como para os antigos, mas a maneira melhor para conservar tal liberdade.

O discurso de Constant representa um verdadeiro manifesto político do liberalismo moderno, com sua defesa apaixonada do

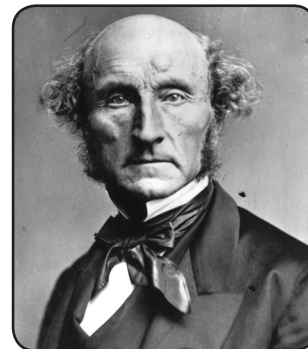
individualismo (entendido não no sentido negativo de egoísmo, mas naquele positivo de livre manifestação da própria individualidade e livre busca da felicidade) e com sua desconfiança contra os possíveis abusos do governo. Ao mesmo tempo, ao exortar os cidadãos a participar ativamente da vida política do seu país, Constant retoma um assunto caro aos republicanos e aos democráticos radicais.

6.2 JOHN STUART MILL: UTILIDADE E LIBERDADE

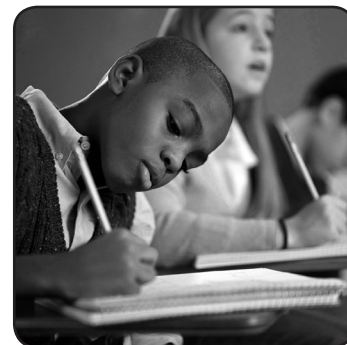
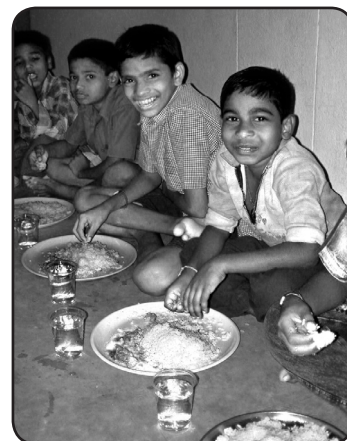
As mesmas posições são defendidas por um outro grande teórico liberal do século XIX, o inglês **John Stuart Mill** (1806-1873), filho do político James Mill e pupilo de Jeremy Bentham, o filósofo fundador do utilitarismo. De Bentham, Mill retoma no ensaio *Utilitarismo* (1863) a idéia de que o sumo princípio da moralidade é o princípio da utilidade geral, pelo qual cada ação que aumente a utilidade geral da sociedade deve ser considerada boa.

Trata-se de uma moral consequencialista (os atos são julgados com base nas suas conseqüências) e eudaimonista, já que Mill identifica a utilidade com a **felicidade** (em grego: *eudaimonía*).

Contrariamente a Bentham, contudo, Mill define a felicidade não como prazer físico; antes, ele distingue entre prazeres materiais, inferiores, e prazeres espirituais ou intelectuais, superiores, e atribui aos últimos a primazia sobre os primeiros. Cada indivíduo deveria, portanto, procurar sua felicidade em prazeres superiores que vão além da mera satisfação das necessidades físicas básicas. Para tal fim, é necessário que a sociedade seja organizada de maneira a permitir que os indivíduos desenvolvam no máximo grau possível suas faculdades cognitivas e seus sentimentos morais. Isso, por sua vez, somente é possível através de uma educação adequada e de uma estrutura social que não deixe inteiros grupos de cidadãos na miséria e na ignorância. A base do sentimento moral é para Mill o sentimento de simpatia que experimentamos natu-



Sobre MILL veja: BERLIN 1969 e CARVALHO 2000.



Crianças recebendo condições mínimas para a dignidade: comida e educação. John Stuart Mill considera essas duas situações como condições indispensáveis no Estado que defende.

ralmente pelos outros seres humanos; tal sentimento, contudo, só pode desenvolver-se em sociedade. Ora, o que leva os indivíduos a permanecer na sociedade e a estabelecer laços de simpatia com os outros é o fato de que seus interesses são levados a sério pela própria sociedade, até quando não forem satisfeitos. Quando, porém, um indivíduo percebe que os outros membros da sociedade não levam a sério seus interesses, ele não tem nenhum motivo para desenvolver laços amigáveis e sociáveis com eles, e isso impede o desenvolvimento do sentimento moral. A sociedade, portanto, não pode excluir nenhum dos seus membros e deve, antes, fazer o possível para educá-los aos prazeres superiores, reduzindo quanto possível o nível de pobreza no seu seio.

Esta atenção para a dimensão social e econômica do desenvolvimento humano e a insistência sobre a obrigação da sociedade em criar as condições melhores para tal desenvolvimento fazem com certeza de Mill um liberal *sui generis*. Seu liberalismo mostra sua cara mais genuína no ensaio *Sobre a liberdade* (1859), em que nosso autor se engaja numa vigorosa defesa dos direitos do indivíduo contra a própria sociedade. O princípio básico sustentado por Mill neste escrito é o de que “a autoproteção constitui a única finalidade pela qual se garante à humanidade, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um”. Portanto, “o único propósito de se exercer legitimamente o poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano aos demais” (MILL 2000, p. 17). Isso significa que “a única parte da conduta de cada um, pela qual é responsável perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte que diz respeito apenas a si mesmo, sua independência é, de direito, absoluta” (ibid., 18). Qualquer ato ou comportamento individual que não prejudique os outros de forma direta (isto é, que não viole sua liberdade, não simplesmente sua sensibilidade) é, portanto, legítimo e não pode ser proibido ou punido pela sociedade e pelo Estado. O princípio em questão exige:

“liberdade de gostos e atividades; de formular um plano de nossa vida que esteja de acordo com nossas características; de fazer o que desejamos, sujeitando-nos às conseqüências que puderem advir, sem nenhum impedimento de nossos semelhantes, enquanto o que fizermos

não os prejudicar, mesmo se julgarem nossa conduta tola, perversa ou errada” (ibid., 21 s.).

Além dessa vigorosa afirmação do princípio da **liberdade individual**, Mill fala também dos deveres e dos direitos dos indivíduos perante a sociedade. Ele recusa o contratualismo (“a sociedade não se funda sobre um contrato”), mas é da opinião de que “todos os que recebem a proteção da sociedade lhe devem uma retribuição por tal benefício, e o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um esteja obrigado a observar uma certa linha de conduta para com os demais”. Tal conduta se divide num aspecto “negativo”, que consiste em “não prejudicar os interesses dos outros”, e num “positivo”, que impõe a cada um fazer a própria parte “nos esforços e sacrifícios necessários para defesa da sociedade” (ibid., 115 s.). No que diz respeito ao primeiro aspecto, os interesses em questão dizem respeito à pessoa física, à propriedade, ao plano de vida etc. e não compreendem a opinião, o gosto, a religião etc. Nenhum adulto pode dizer a outro adulto o que fazer de sua vida ou impedir-lhe de viver conforme suas escolhas; se alguém achar a conduta de vida de um outro repulsiva ou tola, tem o direito de evitar sua companhia, mas não de impor-lhe mudar de vida.

O medo da tirania moral da sociedade sobre o indivíduo acompanha em Mill o medo da tirania política da maioria sobre a minoria. Ele vê este risco presente numa certa visão de democracia, que garante a todos direito de voto e, portanto, poderia ver as classes inferiores, que formam sempre a maioria da população, impor sua vontade às outras classes, dando lugar a um governo de classe e não a uma democracia representativa. Por isso, nas suas *Considerações sobre o governo representativo* (1861) ele prevê um sistema eleitoral complexo no qual há sufrágio universal, mas os votos dos membros das classes proprietárias contam mais do que os dos membros das classes trabalhadoras e assalariadas, e os que não pagam impostos ficam excluídos das eleições. Segundo Mill, “é importante que a assembléia que vota os impostos ou gerais ou locais seja exclusivamente eleita pelos que pagam alguma parcela dos impostos exigidos”, já que “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 1983, p. 113 s.),

conforme um argumento bem conhecido que já encontramos em vários autores.

6.3 TOCQUEVILLE: O TRIUNFO INEVITÁVEL DA DEMOCRACIA



Sobre Tocqueville ver
QUIRINO 2001 e VÉLEZ
RODRÍGUEZ 1998.

Uma das fontes da desconfiança de Mill contra os efeitos nefastos do sufrágio universal e o perigo do governo de classe foi a obra *A democracia na América*, de **Alexis de Tocqueville** (1805-1859). O autor, um aristocrata francês que trabalhava para o ministério do interior da monarquia “burguesa” de Luís Filipe, fez uma viagem pelos EUA para estudar o sistema carcerário daquele país, mas acabou fazendo uma pesquisa muito mais abrangente sobre a sociedade norte-americana. Os resultados foram publicados em dois volumes: o primeiro (1835) dedicado à estrutura social e às instituições políticas estadunidenses, e o segundo (1840) dedicado aos costumes do país e à influência dos ideais democráticos sobre os mesmos. O sucesso foi imediato (entre os que escreveram resenhas entusiastas se encontra justamente Mill), não somente pela curiosidade que o público europeu tinha em relação ao Novo Mundo, mas também por causa das conclusões às quais o autor chegava. Com efeito, Tocqueville está convencido de que os Estados Unidos representam o futuro da própria Europa: a forma de vida que neles domina, isto é, a democracia, está destinada a tornar-se dominante também no Velho Continente. Portanto, faz-se mister estudá-la e entendê-la a fim de educá-la, isto é, de controlar seus efeitos negativos (TOCQUEVILLE 1987, p. 14). Se é verdade que na democracia há “menos esplendor que no seio da aristocracia”, que há “ausência de entusiasmo” e de ardor, e que a nação é “menos brilhante, menos gloriosa, talvez até menos forte”, também há nela “menos misérias”, “a maioria dos cidadãos gozará de uma sorte mais próspera” e “o povo mostrar-se-á pacífico, não por desesperança de vir a melhorar, mas por saber que se acha bem”. Apesar do seu aristocratismo, Tocqueville está longe de cair num saudosismo vão e vê as possibilidades positivas oferecidas pelo regime democrático:

“como todos teriam direitos e lhes seria assegurada a conservação de seus direitos, estabelecer-se-ia entre todas as classes uma confiança viril e uma espécie de recíproca condescendência tão distante do orgulho quanto da humildade servil. Conhecendo os seus reais interesses, o povo compreenderia que, para tirar proveito dos bens da sociedade, será preciso submeter-se aos seus encargos. A livre associação dos cidadãos poderia substituir então o poder individual dos nobres e o Estado ficaria ao abrigo da tirania e da licenciosidade” (ibid., 16).

O ponto relevante é que o nosso autor concebe a democracia não somente como uma forma de governo, mas como uma forma de vida. Mais precisamente, ela é caracterizada pela **igualdade das condições**, entendida não tanto no sentido econômico (pelo contrário: nos EUA há fortes desigualdades, como admite Tocqueville), antes no sentido da ausência de uma hierarquia social que divida os cidadãos em classes claramente separadas e constituindo cada uma um mundo à parte. Tal igualdade “dá à opinião pública uma direção definida, uma tendência certa às leis, máximas novas aos governos e hábitos peculiares aos governados”. Ela “cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere práticas e modifica tudo aquilo que el[a] mesm[a] não produz” (ibid., 11).

Desde suas origens, as colônias norte-americanas foram democráticas, seja no sentido institucional de garantir a participação política direta dos cidadãos, seja no sentido social acima mencionado. Um papel fundamental neste caso é desempenhado pela lei de sucessões, que “ordena a partilha igual dos bens do pai entre todos os filhos”. Desta maneira, “a morte de cada proprietário traz uma revolução da propriedade”, já que seus bens se fracionam em porções cada vez menores. Além deste efeito material da lei, ela exerce um efeito sobre “a própria alma dos proprietários e chama em seu socorro as suas paixões” (ibid., 45 s.). Ela “destrói a ligação íntima que existia entre o espírito da família e a conservação da terra; a terra deixa de representar a família”. Ora, quando o espírito de família desaparece, permanece o egoísmo individual: “como não se apresenta mais a família ao espírito senão como uma coisa vaga, indeterminada, incerta, cada qual se concentra na comodidade do presente” (ibid., 46 s.).

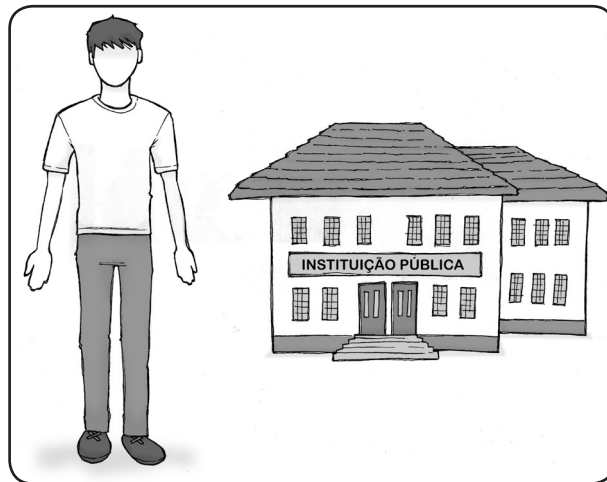
Esta situação social acaba tendo inevitavelmente conseqüências políticas: é impossível que “a igualdade não acabe por entrar no mundo político”. Isto acontece através da concessão dos mesmos direitos a todos os cidadãos (ibid., 49). Mas a conseqüência mais relevante, para Tocqueville, é outra. Os povos que se encontram nesta situação social gostam instintivamente da liberdade, mas ela “não é o objeto principal e contínuo de seu desejo; o que preferem, com um amor eterno, é a igualdade” (ibid., 50). O **amor da igualdade** os leva, portanto, a desconfiar de qualquer excelência e a desejar para todos uma tranqüila mediocridade – não somente de bens, mas também intelectual e espiritual. É o amor da igualdade que constitui o verdadeiro espírito democrático e ele que leva Tocqueville a dedicar tanto espaço à análise dos seus efeitos sobre os costumes.

A igualdade “sugere aos homens [...] instintos muito perigosos; tende a isolá-los uns dos outros, para levar cada um a ocupar-se apenas de si mesmo” e “abre desmesuradamente sua alma ao amor dos prazeres materiais” (ibid., 333). Tais instintos podem ser combatidos graças à **religião**, cuja “maior vantagem” está justamente “em inspirar instintos muito contrários” (ibid., 334). Daí, segundo Tocqueville, a importância da religião nas sociedades democráticas e na sociedade estadunidense. Ainda que não se trate da tradicional visão da religião como *instrumentum regni*, também a de Tocqueville é uma leitura instrumental dela: a religião é considerada do ponto de vista dos efeitos benéficos sobre a sociedade e sobre a moralidade dos cidadãos.

A igualdade possui efeitos aparentemente contrários. Por um lado, ela torna cada homem “mais semelhante a todos os outros, e mais frágil e insignificante”, habituando-nos “a não mais considerar os cidadãos, para apenas encarar o povo”, a esquecer os indivíduos e a considerar somente o todo (ibid., 339). Ela parece, então, mergulhar o indivíduo no anonimato de uma sociedade de massa. Por outro lado, ela provoca o surgimento do **individualismo**, que é “um sentimento refletido e pacífico, que dispõe cada cidadão a isolar-se da massa de seus semelhantes e a retirar-se para um lado com sua família e seus amigos” (ibid., 386). Mas este individualismo é só o outro lado do anonimato, já que isola o cidadão da comunidade e o torna incapaz de pensar na ótica desta última.

Tais indivíduos “nada devem a ninguém, e por assim dizer nada esperam de pessoa alguma; habituam-se a se considerar sempre isoladamente, e de bom grado imaginam que seu destino inteiro está entre as suas mãos”. Assim, a democracia separa cada homem “de seus contemporâneos” e “ameaça encerrá-lo afinal, inteiro, na solidão do seu próprio coração” (ibid., 387).

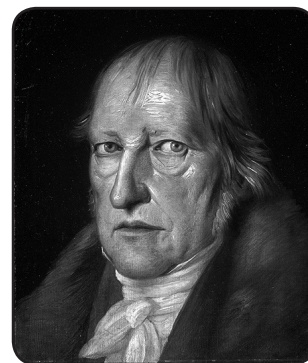
Ora, tais indivíduos são os cidadãos ideais para todo despotismo. Mas a democracia precisa de cidadãos que não se isolem. Portanto, a democracia americana combate o individualismo por meio das instituições que permitem a participação ativa dos cidadãos, começando pelas inúmeras **associações**, já que “a partir do momento em que se tratam em comum os assuntos comuns, cada homem percebe que não é tão independente dos seus semelhantes quanto imaginava a princípio” (ibid., 389). O associacionismo e a religião representam, portanto, as maneiras melhores de combater o individualismo que é originado pela igualdade democrática, mas ameaça destruir os fundamentos da própria democracia. Eles são, então, os instrumentos que permitirão aos governantes europeus “educar a democracia” que inevitavelmente tomará conta do Velho Continente (ibid., 14). Só assim a sociedade democrática se tornará a sociedade pacífica e próspera, ainda que pouco brilhante, descrita por Tocqueville nas primeiras páginas da sua obra.



A relação entre o indivíduo e as instituições permite um modelo de Estado como aquele apontado aqui por Tocqueville. Busque ficar atento sobre o que caracteriza, segundo Tocqueville, cada um dos termos desta relação.

6.4 HEGEL: ESTADO E ETICIDADE

O pensamento político moderno alcança um ponto de chegada com **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831). A teoria política deste pensador alemão tenta conciliar a descrição da realidade histórica e uma visão ideal que, porém, recusa o platonismo kantiano. Ele pretende conciliar o indivíduo com a situação espiritual da sua época sem, por isso, cair na armadilha da justificativa do existente. No prefácio às *Linhas fundamentais de filosofia do direito* (1821),



Sobre Hegel ver BOBBIO 1991b, BOURGEOIS 2004, LOSURDO 1997, ROSENZWEIG 2008 e TAYLOR 2005.

Hegel usa a célebre expressão: “O real é racional, o racional é real”. Contudo, o real não é o existente. Segundo o nosso filósofo, a realidade é Espírito (que é razão) e a história (em todos os sentidos: como história política, da arte, da religião e da filosofia) é história das maneiras em que o Espírito se manifestou concretamente: ela é a própria vida do Espírito. Em cada época, o real indica precisamente as formas mais elevadas que o Espírito assume naquele momento – formas que podem permanecer ainda na dimensão meramente ideal, sem ter encontrado efetivação concreta. Portanto, o Estado liberal de direito por ele descrito é, ao mesmo tempo, inspirado no Estado prussiano do seu tempo e expressão de uma visão da realidade alcançada pelo Espírito a partir da qual é possível afirmar que a Prússia do começo do século XIX ainda não chegou a realizar o verdadeiro Estado de direito, isto é, o existente ainda não chegou a transformar-se em real e, portanto, ainda não chegou a ser racional.

Já nos escritos da juventude e na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel tenta descrever a história do Estado como história do caminho percorrido pelo Espírito. O ponto de partida de tal história é a originária totalidade ética representada pelas cidades gregas, nas quais o indivíduo se identifica imediatamente com a comunidade, suas leis e seus costumes. Com o Helenismo e o Cristianismo esta totalidade se quebra e o indivíduo emerge como figura isolada (o aspecto da salvação pessoal prevalece sobre o da obtenção do bem comum).

O moderno Estado de direito representa a tentativa de reconstituir a unidade ética originária, garantindo, porém, ao indivíduo a manutenção da sua liberdade individual. Este caminho representa um ótimo exemplo da **dialética** que, segundo Hegel, constitui o mecanismo dinâmico que perpassa a realidade e rege o processo através do qual o Espírito se manifesta na história e realiza a si mesmo.

Não é fácil entender este conceito, mas tentaremos oferecer uma sua explicação.

Na dialética hegeliana existem três momentos. O primeiro é o momento do universal abstrato, isto é, de um conceito definido de forma abstrata e imediata. Um exemplo (apresentado nos primeiros parágrafos da *Filosofia do direito*) é o conceito de vontade, que neste primeiro momento é visto como a simples faculdade do querer, mas que, justamente por ser mera capacidade potencial de querer, não quer nada e, portanto, resulta um conceito abstrato e vazio. O segundo momento é o do particular e da determinação, em que o universal abstrato se “perde” em determinações concretas mas isoladas. Para continuar no exemplo da vontade, significaria considerar esta última somente do ponto de vista das suas determinações, dos atos de vontade particulares nos quais ela resulta ser meramente passiva, sendo movida por desejos, necessidades, objetos externos etc. O terceiro momento é o momento do singular, que é universalidade determinada, e representa a recuperação do primeiro, mantendo, contudo, a riqueza de conteúdos do segundo. A vontade é considerada agora como algo que não é mera capacidade de querer, mas é expressão de uma subjetividade que quer conteúdos determinados para si, sem ser determinada passivamente por eles: é vontade livre que se sabe como volição e, portanto, ao querer seus objetos, quer a si mesma.

Se o segundo momento representava a negação do primeiro, o terceiro momento representa a negação da negação. Hegel utiliza, então, uma linguagem lógica ao formular sua dialética, mas não no sentido da lógica tradicional, na qual negar algo significa simplesmente “anulá-lo” sem substituí-lo por nada. Para Hegel este tipo de negação é irrelevante, abstrata e indeterminada. O nosso filósofo a substitui pelo conceito de **negação determinada**, que nega algo ao afirmar algo diferente (por ex.: ao dizer “preto” e não simplesmente “não branco”). A negação determinada, portanto, longe de simplesmente negar e eliminar algo, coloca no seu lugar algo diferente, tornando mais rica a realidade e nossa maneira de considerá-la. Por isso, a *negação da negação* não pode ser meramente uma volta ao que foi negado primeiramente, mas deve tentar manter o que a negação determinada trouxe de novo. Para designar esta atividade de negar a negação mantendo ao mesmo tempo seu elemento positivo, Hegel usa o termo alemão de *Aufhe-*

bung, traduzido por **suprassunção**, que é um verbo polissêmico e pode indicar justamente quer a superação, quer a conservação de algo (assim como o verbo *aufheben* significa, entre outras coisas, “superar” e “separar para guardar”). Voltando ao exemplo da história do Estado, à primitiva totalidade ética indistinta (momento do universal abstrato) segue a dispersão e atomização dos indivíduos (momento do particular e da determinação); finalmente os dois momentos são suprassumidos no Estado liberal de direito (momento do universal determinado ou do singular), no qual a totalidade ética é reconstituída sem renunciar à individualidade.

Hegel se vê como pensador da modernidade. Por isso, ele pensa a política e toda a sociedade moderna na ótica do direito, que é, como vimos várias vezes, a forma na qual surgiram e foram discutidos na era moderna os conceitos políticos (soberania, Estado, cidadão etc.) mas também conceitos mais gerais como o de autonomia moral. Sua *Filosofia do direito* se articula em três partes. A primeira, com o título “O direito abstrato”, representa o momento do universal indeterminado, isto é, dos conceitos jurídicos na sua abstração: pessoa jurídica, propriedade etc. Já na segunda parte, “A moralidade”, o objeto é o indivíduo enquanto sujeito isolado (conforme a idéia de que o segundo momento dialético é o da determinação particular). É o agente moral kantiano que pretende agir com base em princípios universais formais que ele cria autonomamente e aplica monologicamente. A terceira parte (correspondente ao momento da universalidade determinada ou do singular) tem o título “**A eticidade**” – um termo que merece alguns esclarecimentos.

Nesta seção, Hegel descreve as instituições que constituem a sociedade moderna, a saber: a família, o mercado e o mundo das profissões (que ele denomina de “sociedade civil”) e, finalmente, o Estado. Estes representam o momento material, objetivo da eticidade. Ao mesmo tempo, o termo indica as diferentes atitudes subjetivas dos indivíduos perante tais instituições como seus membros (isto é, como membros da família, como participantes da sociedade civil e como cidadãos do Estado). Este último aspecto constitui um elemento republicano do pensamento político hegeliano, já que remete à idéia de uma moralidade social ou política dos indivíduos.

As três instituições da eticidade representam por sua vez os três momentos dialéticos. A **família** corresponde à universalidade indeterminada: nela os indivíduos formam uma unidade imediata baseada em sentimentos (e no desejo sexual) e definem a própria identidade unicamente como membros dela (como marido e mulher, como pai ou filho etc.). O segundo momento, o da determinação particular, é o da **sociedade civil**. Nele os seres humanos são considerados como indivíduos isolados, cada um dos quais possui necessidades a serem satisfeitas. Isto leva à criação de um sistema de “dependência onilateral” (SC 183, 16), no qual eles conseguem tal satisfação por meio do trabalho e da cooperação com os outros indivíduos: é o “**sistema das carências**” descrito por Hegel nos §§ 189-207. Não devemos, contudo, cometer o erro de reduzir o momento da sociedade civil somente ao sistema das carências, que corresponde *grosso modo* ao mundo do mercado assim como ele é descrito por teorias econômicas tradicionais como a de Adam Smith (indivíduos egoístas procuram cada um realizar seus interesses e acabam satisfazendo assim também as necessidades alheias), já que em tal momento estão presentes outras instituições importantes da modernidade, como veremos. A satisfação das carências no âmbito da cooperação social representa por um lado uma libertação da necessidade natural, mas se trata de uma libertação formal (SC, 194 s., 28 s.), já que ela se baseia na divisão do trabalho (que aumenta a dependência recíproca dos homens) e cria inevitavelmente uma desigualdade econômica e social que acaba alienando uma parte da população. Ela faz também com que surjam diferentes **estamentos**, isto é, diferentes sistemas de satisfação das necessidades: o estamento camponês, que se ocupa da agricultura e “tem sua riqueza nos produtos naturais do solo que ele trabalha” (SC 203, 39); o estamento da indústria, que inclui os artesãos e os fabricantes (SC 204, 41); e o estamento dos servidores do Estado, que se ocupam dos “interesses universais do estado de sociedade” (SC 205, 42). Justamente o surgimento dos estamentos faz com que cada indivíduo, ao escolher livremente sua profissão, se coloque num deles e realize o ideal ético próprio daquele estamento. Esta ética profissional (isto é, “a retidão e a honra” que estão ligadas ao exercício da profissão) representa a realização efetiva da moralidade abstrata apresentada na seção “A moralidade” (SC 207, 43 s.).

A *Filosofia do direito* é citada na seguinte maneira: SC (= A sociedade civil), primeiro número árabe (= parágrafo), segundo número árabe (= número de página de HEGEL 2000).

Ao entrar no mercado por meio do seu trabalho, o indivíduo adquire parte da riqueza da sociedade, isto é, adquire propriedade. Aquele que era um direito abstrato (apresentado justamente na seção “O direito abstrato”) se torna agora um direito concreto garantido pela “**administração do direito**”, que representa o segundo momento da sociedade civil (SC 208-228, 46 ss.). Passa-se, então, dos meros conceitos de propriedade ou de direitos individuais aos códigos e às leis concretos nos quais tais conceitos encontram sua realização efetiva. Finalmente, no último momento da sociedade civil (**a polícia e a corporação**, SC 230-254), este direito concreto encontra sua defesa concreta contra as violações e sua implementação em prol do interesse particular. Portanto, a sociedade civil hegeliana não compreende somente o mercado e a esfera privada da economia, mas também instituições públicas correspondentes ao Estado assim como o conceberam Locke ou Kant: um Estado mínimo que se preocupa unicamente em garantir os direitos individuais (*in primis* o de propriedade) e em punir as violações da lei. Para Hegel, tal Estado não é o verdadeiro Estado, que representa o terceiro momento da eticidade (o da universalidade determinada) e a suprassunção dos dois momentos precedentes.

O Estado “é a realidade efetiva da idéia ética” e é “o racional em si e para si” (*E* 257 s., 25). Como no caso da sociedade civil, ele apresenta uma dialética interna que vê a idéia do Estado articular-se em três momentos: na sua realidade efetiva imediata (momento do universal imediato) é o Estado tomado isoladamente como sistema constitucional ou direito público interno; no momento do particular determinado, ele é este Estado singular que se contrapõe a outros Estados (direito público externo); finalmente, ele é “a Idéia universal como gênero e como potência absoluta perante os Estados individuais”, isto é, o Espírito que “se dá realidade efetiva na história mundial” (*E* 259, 34).

O Estado é citado da seguinte maneira: E (= O Estado), primeiro número árabe (= parágrafo), segundo número árabe (= número de página de HEGEL 1998).

No Estado o cidadão realiza concretamente sua liberdade ao abandonar a perspectiva meramente individual da sociedade civil e ao reconhecer como próprio o interesse do Estado (o interesse geral). Ele tem direitos em face dele e deveres para com ele, mas estes últimos são expressão da liberdade particular do indivíduo, já que ao cumpri-los ele realiza o interesse do Estado e, portanto, o

seu (E 261, 37 s.). Esta identificação do indivíduo com o Estado o leva a assumir a atitude ética do **patriotismo** (E 268, 42).

A partir do Estado, que é o ponto mais alto do desenvolvimento do Espírito no mundo, é possível agora reinterpretar numa outra luz os momentos precedentes. Se a família se apresentava como um átomo fechado em si e a sociedade civil como um mundo feito de indivíduos egoístas, *agora elas se revelam as bases materiais na qual o Espírito (isto é, o Estado)* organiza os cidadãos. Tais momentos assumem, portanto, um novo sentido: os afetos e laços familiares, assim como os interesses econômicos individuais dão lugar a relações orgânicas entre cidadãos. O universal (Estado) assume existência concreta e efetiva na família e na sociedade civil, isto é, nos indivíduos enquanto membros da primeira (como pais, cônjuges etc.) e da segunda (como membros de um estamento e de uma corporação), e os indivíduos aprendem a ver sua posição particular na sua família e na sociedade como algo de necessário e de útil para a obtenção do interesse geral, superando assim o particularismo e o egoísmo que caracterizava os dois momentos em questão. Longe, então, de contrapor ao Estado, a família e a sociedade civil (como acham alguns intérpretes), Hegel reabsorve as duas últimas no Estado através de um movimento pelo qual o universal indeterminado e imediato e o particular determinado e atomizado são suprassumidos num universal determinado e mediato.

Chama a atenção o fato de que Hegel, ao descrever a constituição interna do Estado (E 272-320, 64 ss.), acaba descrevendo a forma particular que o Estado liberal de direito tinha assumido nos seus tempos: a de uma monarquia hereditária constitucional em que os poderes são separados entre o príncipe, o governo e o parlamento (Hegel faz aqui uma referência explícita à teoria do governo misto: E 273, 69). Isto é coerente com a pretensão hegeliana de ser o pensador da modernidade e com a idéia de que o Espírito alcança a cada época um momento superior da sua história. Portanto, o Estado dos tempos de Hegel é a manifestação suma do Espírito (ainda que se trate do Estado na idéia e não de um Estado concretamente existente, como vimos).

Note como Hegel inverte a idéia tradicional de que o Estado surge pela união das famílias ou dos indivíduos, fazendo deles meras encarnações particulares do Estado-Espírito; esta visão será alvo das críticas do jovem Marx.



Frederico II da Prússia, monarca que representava o sistema político defendido por Hegel como a realização do Espírito. Fique atento para compreender o que é esse Espírito e por que esse sistema político é sua realização para a teoria hegeliana.

É na figura do monarca que o Estado se manifesta como pessoa. Ele representa, portanto, a perfeita encarnação daquele princípio da soberania sobre o qual se constrói todo o pensamento político moderno. Sua tarefa primária é justamente a de manter a unidade do Estado (daí a justificativa – pouco convincente – que Hegel oferece do princípio dinástico) e de ser o garantidor da constituição. O *governo* possui a tarefa de aplicar as leis criadas pelo *legislativo*, o qual é formado não somente pelo parlamento, mas também pelo próprio monarca (ao qual compete a decisão última) e pelo governo (em função meramente consultiva). O parlamento é formado por representantes dos estamentos, que funcionam como uma correia de transmissão entre o Estado e a sociedade civil e, portanto, como órgão mediador entre o governo e o monarca por um lado e o povo pelo outro (E 302, 108 s.). Ao lado dos representantes dos estamentos Hegel põe uma segunda câmara ou câmara alta, formada por aristocratas que representam a propriedade fundiária. Como antecipando as análises de Tocqueville sobre a importância da lei de sucessão, Hegel atribui um papel central à instituição do *morgadio* (E 306, 112 s.), que garante a existência de uma classe de indivíduos (os primogênitos) independentes economicamente (e, portanto, politicamente) e ligados a terra (e, portanto, ao Estado). Hegel retoma, em suma, a clássica idéia republicana de que os proprietários têm verdadeira liberdade política e um interesse essencial no bem do Estado.

No que diz respeito ao direito internacional, Hegel volta à posição hobbesiana de um estado de natureza entre Estados. Estes se contrapõem uns aos outros de maneira até violenta. Longe de condenar a guerra, Hegel vê nela uma das maneiras nas quais o Espírito se manifesta na história mundial, a qual constitui um verdadeiro “tribunal do mundo” (E 341, 144), é dotada de racionalidade e representa o progresso da liberdade (progresso que encontra seu fim – pelo menos parcial – no moderno Estado de direito).

A teoria política de Hegel (em geral: sua filosofia) representa pela enorme influência – em positivo ou em negativo – sobre inteiras gerações de pensadores um ponto de chegada porque, ao inserir toda realidade na dimensão histórica (tudo é só uma etapa do caminho incessante que é a vida do Espírito), ela impossibilita qualquer tentativa de pensar a sociedade e a comunidade política

em termos não históricos (em termos platônicos ou metafísicos à moda de Kant), também para quem, chegando depois de Hegel, não compartilhe com ele sua posição idealística e sua idéia de que tudo é Espírito. Doravante, a teoria política se ocupará primariamente de entender os fenômenos políticos na sua dimensão histórica, renunciando a assumir perspectivas atemporais e absolutas como se fazia desde Hobbes e deslocando-se sempre mais para o terreno da sociologia (Comte, Durkheim, Weber) ou da economia política (Marx). Não somente cada sociedade e cada comunidade política deve ser colocada no seu contexto histórico: o mesmo deverá acontecer para os conceitos e as teorias através das quais elas são pensadas (Hegel representa com Schleiermacher a fonte de inspiração do Historicismo moderno e da Hermenêutica). Longe de querer oferecer modelos ideais, a teoria política passa a formular soluções praticáveis para situações concretas. Questões “abstratas” como a da definição da soberania ou da legitimação do poder estatal se transformam nas questões concretas da definição das maneiras efetivas em que tal poder é exercido e dos mecanismos de consenso que o tornam legítimo aos olhos daqueles que lhe estão sujeitos. A filosofia política desaparece da superfície do debate sobre os fenômenos sociais e começa seu caminho subterrâneo que só terminará nos anos setenta do século XX, justamente em coincidência com a diminuição da influência de Hegel e dos seus seguidores (como Marx) e com a renascença de interesse por Kant, que representará a fonte de inspiração para John Rawls e sua *Teoria da Justiça*.

LEITURA RECOMENDADA

MILL, John Stuart. *A liberdade / Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REFLITA SOBRE

- O que distingue a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos, segundo Constant?
- Quais, segundo Mill, os limites da ação do Estado em relação à liberdade individual?

- De que maneira Tocqueville caracteriza a democracia? Por que seu triunfo é inevitável?
- Qual é o sentido do termo “eticidade” em Hegel? Em que sua teoria do Estado se diferencia daquelas dos autores objetos deste livro-texto?

REFERÊNCIAS

- ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, a política e a história*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BERLIN, Isaiah. *John Stuart Mill e as finalidades da vida*. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Ed. UnB, 1969.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991 (= 1991a).
- _____. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense e Unesp, 1991 (= 1991b).
- _____. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: UNB, 1997.
- _____. *Locke e o Direito Natural*. Brasília: UnB, 1998.
- BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Aalen: Scientia Verlag, 1977. (também numa tradução parcial em inglês com o título *On Commonwealth* em: <http://www.constitution.org/bodin/bodin_.htm>)

- BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José N. (Orgs.). *Kant: Liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- BOURGEOIS, Bernard. *Hegel. Os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. *Anti-moralismo e anti-paternalismo no ensaio "On Liberty" de John Stuart Mill*. In: DUTRA, L. H.; MORTARI, C. A. (Orgs.). *Princípios. Seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis: NEL, 2000, p. 327-343.
- CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos e dos modernos*. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 1985, 9-25.
- CREVELD, Martin van. *Ascensão e declínio do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- DAHL, Robert A. *Democracy and Its Critics*. New Haven & London: Yale University Press, 1989.
- DE GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DENT, N. J. H. (Org.). *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- DIDEROT, Denis. *Direito Natural*. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Baptiste. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso; Editora da UNESP, 2006, p. 77-82.
- DUSO, Giuseppe (Org.). *O poder. História da filosofia política moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *A vontade de saber (História da sexualidade 1)*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- FRATESCHI, Yara. *A física da política. Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O Federalista*. Trad., intr. e notas de V. Soromenho Marques e J. C. S. Duarte. Lisboa: Colibri, 2003 (em alternativa: *O Federalista*. Trad. de M. L. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993).
- HARRINGTON, James. *The Commonwealth of Oceana*. Ed. by J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (também numa versão on-line em: <<http://www.constitution.org/jh/oceana.htm>>)
- HECK, José N. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- HEGEL, Georg W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito (O Estado)*. Trad. de M. Lutz Muller. Textos Didáticos IFCH/UNICAMP, n° 32, 1998.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito (A sociedade civil)*. Trad. de M. Lutz Muller. Textos Didáticos IFCH/UNICAMP, n° 21, 2000.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça. Idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses. Argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (= L).
- ISRAEL, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993 (= CF).

- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002 (= PP).
- _____. *A metafísica dos costumes*. Bauru (SP): Edipro, 2003 (= MC).
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. In: _____. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983 (= TG).
- LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade, Estado*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- MACPHERSON, Crawford Brough. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1979 (= C).
- _____. *O Príncipe*. São Paulo: Martin Fontes, 2001 (= P).
- MILL, John Stuart. *A liberdade / Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *O governo representativo*. São Paulo: IBRASA, 1983.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de. *O espírito das leis* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Cartas Persas*. São Paulo: Paulicéia, 1991.
- MORRIS, Christopher. *Um ensaio sobre o Estado moderno*. São Paulo: Landy, 2005.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- NODARI, Paulo César. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- PERES, Daniel Tourinho. *Kant: Metafísica e política*. Salvador: EDUFBA, 2004.
- PINZANI, Alessandro. *Maquiavel e “O príncipe”*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- POGGI, Gianfranco. *A evolução do Estado moderno. Uma introdução sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e Outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- QUIRINO, Célia Galvão. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade. Uma análise do pensamento político de Aléxis de Tocqueville*. São Paulo: Discurso editorial, 2001.
- _____; SADEK, Maria Tereza (Orgs.). *O pensamento político clássico. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, John. *Justiça como equidade. Uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004 [1984, 1999].
- RICARDO, Laurice de Fátima Gobbi; OLIVEIRA, Terezinha. *A economia, a educação e o pensamento fisiocrata do século XVIII*. 2008. In: <<http://www.fafija.br/anpuh/textos/090.pdf>>
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os devaneios do caminhante solitário*. Brasília: UnB & Hucitec, 1986.
- _____. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Do Contrato social / Ensaio sobre a origem das línguas* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens / Discurso sobre as ciências e as artes* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 2000.
- _____. *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília & São Paulo: Editora UnB & IPRI, 2003.
- RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- SANTOS, Antônio Carlos dos. *A política negada: poder e corrupção em Montesquieu*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2002.
- SHARP, Andrew (Org.). *The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SIDNEY, Algernon. *Discourses Concerning Government*. Ed. by T. G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1996 (também online em: <http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=223&layout=html>)
- SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. São Paulo: Melhoramentos, 1988.
- _____. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.* Lisboa: Colibri, 2002.
- SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã. Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. São Paulo: Ícone, 1994.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- _____. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987 [em alternativa: *A democracia em América*. 2 volumes. São Paulo: Martins Fontes, 2000].
- VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Mandarin, 1998.
- VIEIRA, Luiz Vicente. *A Democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- VINCENT, Andrew. *The Nature of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2004.