

**MAGNUS DAGIOS**

**A DEMOCRACIA NA TEORIA POLÍTICA DE NORBERTO BOBBIO:  
ENTRE A CIÊNCIA E A FILOSOFIA**

**UFSC – Florianópolis/2007**

A democracia diferencia-se de outras formas de governo pelas regras que presidem à “escolha dos líderes”, que consiste na eleição periódica, e não na sucessão hereditária ou na cooptação, e por aquelas outras regras que estabelecem o modo de tomar as decisões coletivas, das quais a principal é o princípio da maioria. A primeira é voltada para impedir que uma classe política se perpetue sem se submeter ao controle dos indivíduos sobre os quais ela exerce o próprio poder, a segunda deve servir para tomar as decisões coletivas com o máximo de consenso e pacificamente. Se depois essa classe política eleita é ou não a melhor, a regra democrática enquanto tal não pode garantir, mas, como escreveu Popper, somente em um regime democrático a classe política pode ser mudada sem derramamento de sangue. Assim, não está em absoluto garantido que a decisão tomada pela maioria seja a mais sábia. Mas ao menos é aquela que se pode presumir seja a mais vantajosa para a maioria, contanto que se entenda possa ser mudada com o mesmo procedimento. (Norberto Bobbio: Teoria Geral da Política, p.426)

**MAGNUS DAGIOS**

**A DEMOCRACIA NA TEORIA POLÍTICA DE NORBERTO BOBBIO:  
ENTRE A CIÊNCIA E A FILOSOFIA**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre em Filosofia  
sob orientação do Prof. Dr. Selvino J. Assmann



Agradeço a minha família e aos professores da pós-graduação em Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, em especial ao meu orientador Selvino José Assmann.

**Resumo:** Este trabalho é um estudo do pensamento político do filósofo e cientista político italiano, Norberto Bobbio, com principal destaque para a sua concepção de democracia e as regras do jogo do sistema democrático. Para se entender o seu pensamento, foi preciso estabelecer uma relação com suas circunstâncias pessoais e com os longos debates travados na Itália e na Europa no século XX, como a luta contra o fascismo e a crítica ao socialismo real. Com isso, chega-se a conclusão, que estas circunstâncias determinaram profundamente o seu pensamento político, o levando a admitir a necessidade de democracia e dos direitos de liberdade, e depois dos direitos sociais. Além disso, a democracia vai ser escolhida, porque pactua com um sistema científico e filosófico, enraizado no século do autor, que possui uma concepção relativista da verdade, e por isso, a não possibilidade para realizar completamente os valores últimos, como a liberdade e a igualdade, e também a não possibilidade de buscar a verdade última ou absoluta.

**Abstract:** This work is a study of the political think of the philosopher and political scientist Italian, Norberto Bobbio, with main consideration to his democracy conception and the rule of the game of the democratic system. Therefore, to understand his think, was need settle a relationship with his personal circumstances and with the longs engaged debates in the Italy and Europe in XX century, as the fight against fascism and the critic to real socialism. In this way, arrive to the conclusion, that these circumstances determine deeply his think political, the conducting to admit the need of democracy and of the freedom rights, and after social rights. Besides, the democracy is going to be chose, because is regard with a scientific and philosophical system, taken root in the writer century, that own a relativist conception of the truth, and consequently, the not possibility for realize totally the lasts values, as the freedom and the equality, and also the not possibility to seeking the last or absolute truth.

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>8</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<b>A Concepção de Democracia de Norberto Bobbio .....</b>	<b>13</b>
<i>1. O debate com os comunistas .....</i>	<i>13</i>
<i>1.1 Crítica ao marxismo .....</i>	<i>17</i>
<i>1.2 Qual socialismo? Qual Democracia? .....</i>	<i>25</i>
<i>2 A concepção de democracia. Definição mínima .....</i>	<i>31</i>
<i>2.1 Democracia dos antigos e dos modernos .....</i>	<i>34</i>
<i>2.2 As promessas não-cumpridas .....</i>	<i>36</i>
<i>2.2.1 Democracia direta e democracia representativa .....</i>	<i>37</i>
<i>2.2.2 Representação e interesses .....</i>	<i>40</i>
<i>2.2.3 O poder invisível .....</i>	<i>42</i>
<i>2.2.4 Democracia e Sistema Internacional .....</i>	<i>45</i>
<i>3 A alma da democracia: O governo das leis.....</i>	<i>47</i>
<i>4 O liberal-socialismo de Bobbio .....</i>	<i>51</i>
<i>4.1 Algumas conclusões preliminares .....</i>	<i>73</i>
<i>5 A visão de democracia de Norberto Bobbio a partir de uma abordagem científica e filosófica .....</i>	<i>79</i>
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Política, Ciência, Filosofia em Bobbio .....</b>	<b>90</b>
<i>1 Filosofia e Ciência Política .....</i>	<i>90</i>
<i>1.1 Introdução do tema .....</i>	<i>90</i>
<i>1.2 As relações entre Filosofia Política e Ciência Política .....</i>	<i>94</i>
<i>2 Um pensamento em tensão .....</i>	<i>102</i>
<i>3 Política .....</i>	<i>129</i>
<b>Considerações finais .....</b>	<b>138</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>145</b>

## INTRODUÇÃO

Norberto Bobbio nasceu em Turim em 1909, filho de Luigi, médico cirúrgico. Formou-se em Direito e Filosofia. Leciona entre 1935-48 respectivamente em Camerino, Siena e Padova. Neste tempo participa de grupos antifascistas. Em Camerino começa a freqüentar o movimento liberal-socialista com Aldo Capitini e Guido Calogero. Colabora também com o grupo turinês *Giustizia e Libertà* com Foa, Leone e Natalia Ginzburg, Franco Antonicelli, Massimo Mila, e em seguida, com o *Partito d'Azione* em 1942. No pós-guerra ensina Filosofia do Direito na Universidade de Turim (1948-72) e Filosofia Política também em Turim (1972-79). Em Julho de 1984 recebe o título de *senatore a vita* do Presidente da República Sandro Pertini. Faleceu em Janeiro de 2004.

Bobbio não participava da política como atividade, mas foi personagem central no debate intelectual e político na Itália nos últimos trinta anos de sua vida. Nestes debates, com uma atitude ímpar para a análise dos fatos e dos conceitos, suscitou em torno de si várias polêmicas, principalmente com os intelectuais de esquerda. Alguns o consideram incongruente, enquanto outros pensam compreender melhor a sua obra, deste modo, julgam que não devemos sentenciá-lo negativamente por tais incongruências. Também pela sua atitude intelectual, foi criticado tanto pela direita quanto pela esquerda, ambas em suas respectivas alas mais extremistas. A forte posição adotada por Bobbio, o torna como uma espécie de representante de determinadas concepções políticas, entre elas a democracia liberal e os direitos humanos. A defesa destes conceitos o coloca muitas vezes como um responsável pela democracia vigente, o que o deixa, por um lado, em situação difícil, se considerarmos os problemas da democracia, e por outro, em excelente posição quando pensam nas qualidades da mesma.

Em sua teoria política, Bobbio adere ao estilo que denominou “análise dos temas recorrentes” na política; assim utilizou os clássicos da era moderna que o influenciaram: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel; e também: Croce, Cattaneo, Kelsen, Pareto e Weber. O fato de estudar os temas recorrentes na política deve-se ao problema de não se perder nos detalhes históricos e esquecer o todo. Neste sentido, se preocupou em fazer uma Teoria Geral da Política, uma sistematização dos conceitos que “contam”.

Certos teóricos que conviveram mais próximos a Bobbio, como seu sucessor na Universidade de Turim, Michelangelo Bovero, consideram a dualidade (ideais e a realidade) o ponto forte de Bobbio, enquanto outros vêem na dualidade um motivo de incorreção e falta de clareza quanto as suas idéias. Afinal, Bobbio é um democrata da tradição rousseuniana ou um



liberal? Bobbio é mais realista do que idealista? Podemos dizer que Bobbio é um conservador? Qual é o socialismo de Bobbio?

Os ideais não realizados frente à “dura realidade” mostram que se, por um lado, eles deveriam ser realizados, por outro, são impossíveis de se realizar. Como decidir quando os ideais são na verdade utopias que jamais podem ser realizadas ou são obstaculizados por fatos não-previstos? Continuar com estes ideais ou aceitar a “matéria bruta”? Qual o sentido de se continuar com estes conceitos que são válidos em teoria mas que na prática não funcionam? O ideal de participação é um exemplo típico. Bobbio insiste sobre a necessidade da participação democrática nas escolas, nas fábricas e em outros lugares na sociedade civil. Tal concepção, vinculada a matriz socialista de ver a sociedade, resolve de fato os problemas administrativos da democracia ou ela não funcionaria melhor do que uma meritocracia? No entanto, a participação funciona bem para prevenir os abusos do poder, como sistematicamente Bobbio insistia. E a participação como liberdade positiva parece ser mais um ideal moral e, portanto, inquestionável, mesmo que nem sempre ofereça os melhores resultados pragmáticos.

Gianfranco Pasquino em um artigo denominado *Bobbio e Le promesse non mantenute della democrazia* (Bobbio e as promessas não-mantidas da democracia) (PASQUINO, 2006) faz uma pergunta que nos ajuda a entender o dualismo de Bobbio: Por que atribuir à democracia promessas irreais e depois declarar que eram promessas que não poderiam se manter? Tal pergunta contém um erro de premissas. Bobbio não “declara”, não faz promessas. Segue, segundo ele, o mote famoso de Max Weber “a cátedra não é para profetas nem para demagogos”. Neste caso Bobbio simplesmente está revelando um fato: as promessas que os fautores da democracia liberal em tempos remotos fizeram, não se cumpriram, ou não poderiam se realizar, dadas as circunstâncias não previstas. Esta aparente contradição já era assinalada por Perry Anderson em um debate com Bobbio, quando dizia justamente o que pergunta Pasquino. Existe de fato esta contradição em Bobbio – a contradição entre o que é desejado e o que é de fato conquistado - ou este problema remete a um modo de fazer filosofia e ciência política, em suma, a uma metodologia que seria um ponto positivo do autor e não necessariamente uma contradição? E quando as promessas existem - quando Bobbio discorre pela necessidade da ampliação da democracia para os espaços que até hoje não ocupou de modo satisfatório, como nas fábricas, nas escolas, e em outros locais da sociedade civil – elas dificultam a realização de mais democracia, ou são propositivas para uma sociedade melhor? Qual o problema em fazer propostas quando se respeitam as regras do jogo democrático?

Pasquino põe em evidência também um certo “moralismo” de Bobbio, um pessimismo perante a realidade que o impede de ir além, de mudar e melhorar, que é necessário contentar-se,

“moralismo” repleto de ética e valores, que serve como reprovação, que o impulsiona para a crítica e a autocrítica, mas que, no entanto, não possui *fundamento empírico*. Pasquino insiste na necessidade de nos distanciarmos das generalizações e hipóteses, nos temas da democracia e da “Esquerda e Direita”, o que, segundo ele, teria tornado inútil o discurso sobre a política. Ora, neste caso, Pasquino parece esquecer, do ponto fundamental em Política, e que tanto Bobbio, como Popper, Weber, Kelsen e outros não esqueceram: o abismo entre propostas e proposições (valores e fatos). Não se faz política apenas com fatos, com dados ou com a história, mas a política se faz, também, com propostas, com ideologias, com paixões. “Política neutra” parece uma contradição em si. A democracia não foi “criada” pela natureza; ela é uma invenção humana, e daí a importância da filosofia política. Podemos melhorá-la com novas propostas. Neste sentido torna-se relevante a compreensão da metodologia de Bobbio.

Um aspecto relevante para entender as críticas a Bobbio parece ser a questão política. Bobbio parte de uma concepção contratualista, passa pelo liberalismo político e chega finalmente na democracia. Pode-se dizer que a democracia de Bobbio é a liberal e não a socialista, mesmo que tenha afirmado em algumas ocasiões que era socialista. Além disso, Bobbio faz elogios sistemáticos à moderação que culmina no seu livro *Elogio della mitezza e altri scritti morali*. Os direitos sociais só poderiam ser conquistados dentro de um regime que respeitasse as liberdades e a técnica do direito.

A democracia procedimental destaca o espírito moderado de Bobbio. Mas tal procedimento é um fim em si ou um meio para algo maior? Este algo maior é a liberdade? A Igualdade? A democracia é um fim em si mesmo?

Existe um “modelo bobbiano”? E se existe qual a influência para as suas escolhas políticas? Alguns dizem que não se podem separar os seus aspectos metodológicos de suas análises políticas, enquanto outros julgam-no justamente por estes métodos que o impediram de praticar as mudanças que a democracia necessita. A compreensão da metodologia de Bobbio é necessária porque se percebe que alguns autores que o criticam entendem mal os seus pressupostos e o fazem, geralmente, não por uma crítica ao pensamento de Bobbio mas sobre a própria democracia liberal e suas mazelas, afinal, o que professam nada mais é do que ‘política’. Convém separar os discursos políticos dos discursos sobre a política; está é uma lição que Bobbio nos deixou quando tratou de separar nos debates sobre a Cultura e Poder na Itália, quando dizia que o papel dos intelectuais era fazer a “política da cultura e não a cultura da política”.

Para Michelangelo Bovero o pensamento de Bobbio pode ser captado mediante o uso de “vários óculos” que o filósofo de Turim usou para compreender o mundo dos fatos e dos valores

para orientar-se no labirinto da história. Segundo Bovero, estes “esquemas conceituais simples” possibilitam a comparação por exemplo entre o mundo da história real e o mundo do estudo dos clássicos, do qual Bobbio nunca se distanciou para o estudo das categorias da política. O modo simples de tratar dos assuntos que mais interessaram Bobbio em sua vida intelectual, como “direito” e “política”, foi o uso sistemático das dicotomias. Então estas divisões dos assuntos em duas partes, ou em três, quando um dos termos se divide em dois, e neste caso uma tricotomia, se tornou a “marca” do pensamento de Bobbio, da qual se podem decompor os assuntos relacionados aos dois campos do saber acima descritos. Mas não dizia Bobbio ser avesso a sistemas? Bobbio era contrário aos sistemas monolíticos, que professavam apenas uma idéia central, mas não a um “mapa”, metáfora por ele usada, que abraçaria no senso lógico os fenômenos e os problemas recorrentes no universo da política. Este “sistema bobbiano” é uma “rede de conceitos” úteis para compreender uma realidade de múltiplas faces. Tais dicotomias (Estado e não-Estado, Direito e Poder, Organicismo e Individualismo, Privado e Público, Política e Moral) descambam para o dualismo principal em Bobbio: o mundo dos ideais e o mundo dos fatos. Resta saber quais as implicações deste dualismo para o desenvolvimento de seu pensamento, sobretudo, na prática política.

Mais ainda sobre o dualismo. Este dualismo está presente apenas em Bobbio? Os “teóricos” de esquerda de nosso tempo de forma geral não compartilham deste mesmo dualismo? Afinal o que dizer da difícil relação entre teoria e prática? Entre a crítica sistemática (e às vezes moralista, quando não “sem responsabilidade”) das instituições que funcionam mal e o momento da ação para algo melhor? O que a história parece mostrar é que há um abismo entre as teorias da política e o momento de governar, entre o teorizar para a ação e o praticar a teoria. Bobbio, nos seus escritos sobre os intelectuais e o poder, chamava a atenção para a responsabilidade dos intelectuais, e sobre a diferença entre a cultura e o poder.

Com este trabalho, na tentativa de compreender estas tensões no pensamento de Bobbio, pretende-se fazer uma leitura dos seus principais textos sobre a política e mais precisamente sobre a democracia, e destacar os tópicos que elucidam o seu pensamento político. As obras fundamentalmente estudadas são: *Qual socialismo*(1976), *As ideologias e o Poder em Crise*(1981), *O futuro da democracia*(1984), *Estado Governo e Sociedade*(1985), *Liberalismo e Democracia*(1988), *A Era dos Direitos*(1990), *Elogio da Serenidade*(1994), *Direita e Esquerda*(1994), *Os Intelectuais e o Poder*(1996), *O tempo da memória*(1996), *Diário de um século*(1997), *Nem com Marx, nem contra Marx* (1997), *Teoria Geral da Política*(1999). Estas obras, pode-se dizer, resumem o pensamento político de Bobbio. Mesmo que algumas obras de Bobbio não tenham sido utilizadas pela dificuldade de acesso às mesmas, contudo, pensamos

que não sejam tão essenciais para a compreensão do pensamento do autor em relação à democracia. Também são utilizados alguns interlocutores que propõem algumas críticas ao filósofo e que são fundamentais para a compreensão do pensamento de Bobbio, e outros que introduzem alguns aspectos relevantes para a compreensão do seu pensamento político.

O objetivo do trabalho é dissertar sobre o pensamento político do filósofo italiano e, através disso, tentar esclarecer algumas interrogações sobre o seu modo (método) de teorizar sobre os assuntos que giram em torno da democracia contemporânea. A compreensão da obra de Bobbio sobre a democracia e, portanto, a sua defesa como a melhor forma de governo, é também fundamental para explanar os aspectos positivos e negativos, e as respectivas posições pró ou contra com relação à mesma. Deste modo, a teoria da democracia de Bobbio pode servir como pressuposto para um debate mais amplo sobre os paradoxos e os limites das democracias atuais que, todavia, poderá ser feito em outra oportunidade.

Na primeira parte utilizarei a crítica aos comunistas e a luta contra o fascismo para elucidar a compreensão que Bobbio possui sobre a democracia, que se utiliza tanto da participação como um valor, como da necessidade das regras processuais para a obtenção da escolha dos representantes e das decisões políticas. Além disso, farei uma análise dos paradoxos da democracia atual na visão de Bobbio, e uma tentativa de definir a sua teoria política como derivada de escolhas metodológicas.

Na segunda parte procurarei mostrar as relações entre a Filosofia Política e Ciência Política, e a diferenciação das coisas como são daquilo que elas deveriam ser: a separação entre fatos e valores. Deste modo, se percebe o conflito entre a teoria e a prática, entre dever-ser e ser, entre ideal e real, um dos motivos que conduziu Bobbio a um pessimismo em relação ao destino dos acontecimentos do mundo político. Para a compreensão de sua atitude de intelectual e metodológica, utilizarei alguns autores que o criticam e outros que o defendem. E no final analisarei o que ele entende por "política".

# CAPÍTULO I

## A CONCEPÇÃO DE DEMOCRACIA DE NORBERTO BOBBIO

### Introdução

Esta primeira parte trata das questões da teoria da democracia de Norberto Bobbio. Procura dissertar sobre os principais temas do pensamento de Bobbio, e as suas respectivas preferências nos assuntos políticos, de teoria das formas de governo, de sistemas políticos, de moral, e de direito. Os escritos de Bobbio sobre o marxismo também são analisados, porque são fundamentais para a compreensão metodológica e epistemológica de Bobbio, à medida que sistematicamente tenta anular os pressupostos da corrente do socialismo real. Na segunda parte se discutirão de forma mais aprofundada tais assuntos, quando se analisarem a metodologia e epistemologia do autor em relação com sua teoria política. A crítica ao fascismo e a crítica ao marxismo real e aos seus princípios, podem ser consideradas num mesmo plano quando se buscam as liberdades civis e políticas, por isso não me detive tanto na ordem cronológica, uma vez que a participação decisiva dos comunistas para a derrocada fascista não ameniza os problemas teóricos do marxismo.

### 1. O Debate com os comunistas.

Depois do XX Congresso do PCUS (14-25 de fevereiro de 1956) quando Nikita Kruchev discursou sobre as degenerações do stalinismo, Bobbio foi convidado a responder *Nove domande sullo stalinismo* (*Nove perguntas sobre o stalinismo*) para a revista *Nuovi Argomenti*, a pedido de Alberto Moravia e Alberto Carocci. Depois de alguma insistência, Bobbio aceitou e escreveu o artigo “Mais sobre o stalinismo”. Este artigo, juntamente com sua resposta aos críticos do “Stalin e a crise do stalinismo”, é fundamental para entender a crise da teoria marxista e do socialismo real na URSS. A

*“pretensão do marxismo de ser a única verdadeira ciência da sociedade (...) parecia prejudicada por três vícios: a utopia socialista, para a qual a nova sociedade se apresentava perfeita, ao abrigo dos ventos e das tempestades da história; o determinismo histórico, ao qual o caminho da humanidade está aprisionado no esquema de uma sociedade ideal sem classes; o predomínio das relações econômicas sobre as instituições políticas, a ponto de considerar as segundas determinadas pelas primeiras”<sup>1</sup>.*

Além desta compreensão e dúvidas lançadas sobre a cientificidade da teoria marxista do

---

<sup>1</sup> BOBBIO, N. *Diário de um século. Autobiografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 95-119.

Estado, juntamente com os artigos que se seguiram vinte anos após, publicados em *Qual socialismo?*<sup>2</sup>, a questão da democracia sempre esteve presente. Na trajetória intelectual de Bobbio, a sua postura com os interlocutores comunistas na Itália cristalizou a sua opção pela democracia, e por isso, estes textos são imprescindíveis para a concepção de democracia de Norberto Bobbio. Mas não é só isto que consolida o sentimento da democracia, e sim também a luta contra o fascismo pelo *Partito dell'azione*. Tal concepção está arraigada numa doutrina contratualista do Estado, principalmente retirada de Hobbes, Rousseau e Locke, do liberalismo. Deste último adotou a doutrina dos direitos invioláveis e inalienáveis. Também é muito forte a presença de Hans Kelsen em Bobbio: “quando, em 1994, recebi o Prêmio Balzan, declarei ter sido a leitura de Kelsen que inspirou minha concepção da democracia como um sistema de regras que permitem a instauração e o desenvolvimento de uma convivência livre e pacífica”<sup>3</sup>. De Kelsen retirou a concepção processual da democracia que remonta à concepção de Schumpeter: “O método democrático – escreve Schumpeter – é o instrumento institucional para chegar a decisões políticas, a partir do qual indivíduos singulares obtêm o poder de decidir através de uma competição que tem por objeto o voto”<sup>4</sup>

A questão que intrigava Bobbio neste debate com os comunistas era a indiferença dos teóricos marxistas para com a superestrutura, ou melhor, a parte política do Estado, mais especificamente ao *como* governar. Os teóricos marxistas em geral insistiam que, ao resolver a estrutura, a esfera econômica, conseguiriam solucionar todos os problemas do Estado. Ao teorizar sobre os Estados em suas formas de governo, por exemplo, Lenin disse que na época da escravidão o Estado era escravocrata, não importava se fosse monárquico, republicano ou democrático.

Os marxistas - acusava Bobbio - tinham uma teoria da conquista do poder e não do seu exercício, completamente diferente da doutrina liberal, a qual entrevia no poder sempre a tendência para abusar dele e, por isso, deveria ser limitado. Essa era a diferença crucial entre marxistas e não-marxistas, a preocupação pela limitação do poder dos segundos, e a indiferença dos primeiros para esta questão.

A importância destes escritos sobre o marxismo se deve ao fato de conterem não apenas a sua concepção de filosofia e ciência, mas também a noção de democracia da qual Kelsen foi grande inspirador. O artigo “Mais sobre o Stalinismo” (1956), revela-se contra o argumento de autoridade proposta no marxismo, mas também contra a concepção marxista de ciência, segundo

---

<sup>2</sup> BOBBIO, N. **Qual socialismo? Discussão de uma alternativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

<sup>3</sup> BOBBIO, N. **Diário de um século. Autobiografia**. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 133.

<sup>4</sup> Ibidem. In. J.A. Schumpeter, **Capitalismo, socialismo e democracia**, Milão, Edizioni di Comunità, 1955.

Bobbio, própria do séc XIX, que tinha a pretensão de validade universal. Estes estudos foram retomados em um momento posterior, quando existiram as condições necessárias para um diálogo com os comunistas na Itália. *Qual socialismo?(1976)*<sup>5</sup>, um livro polêmico que reuniu cinco ensaios sobre a democracia e sua relação com o socialismo, sempre com títulos em forma de pergunta (para as quais Bobbio admitia não ter respostas, apesar de indicar direções), continuou o debate interrompido dos anos cinquenta. Analisarei os pontos fundamentais destes artigos para chegar à concepção de Bobbio sobre a democracia.

Mesmo que Perry Anderson não o considere “um filósofo original de grande estatura”<sup>6</sup>, não se pode negar a importância da obra de Bobbio na formação de estudantes de Direito e Filosofia. Ele era um filósofo de uma ampla formação, que estudou a fenomenologia de Husserl e Scheler, o existencialismo de Heidegger e Jaspers, o positivismo de Carnap e Ayer, além do domínio da tradição do pensamento político do ocidente – Platão, Aristóteles, Santo Tomás, passando por Pufendorf até Grócio, Espinosa, Hobbes, Locke, Rousseau, Madison, Burke e Hegel, Constant e Tocqueville a Weber ou Kelsen<sup>7</sup>. Também conhecia, mas de forma menos intensa, os clássicos do materialismo histórico: mesmo assim, “ está muita mais à vontade com a história do marxismo do que qualquer um de seus predecessores imediatos”<sup>8</sup>. Contudo, uma certa distância do pensamento marxista se mostrou, segundo Perry Anderson, uma virtude, pelo fato de que a cultura italiana estava demasiada comprometida com a esquerda e com o argumento de autoridade, o que ajudou a cultivar o seu “temperamento transparentemente tolerante, cético e democrático”<sup>9</sup>.

A principal característica de Bobbio é, porém, o seu trânsito pelas três fundamentais correntes políticas teóricas, o liberalismo, o socialismo e a democracia. Nestes assuntos, a situação política e social vivenciada na Itália foi fundamental. De acordo com Perry Anderson, quando Bobbio se aproximou da esquerda em 1930, o campo político e intelectual na Itália assumia um aspecto híbrido. Mesmo com as agitações sociais e ideológicas da Itália pós-Primeira Guerra Mundial, o liberalismo não desapareceu; pelo contrário, a obra *Storia del liberalismo europeo*, de Guido de Ruggiero se mostrou o único estudo completo do liberalismo europeu do século XIX. Já nesta obra aparecia uma tentativa de justificar um socialismo contra um liberalismo intransigente. Esta tentativa, mais à esquerda, foi teorizada por Piero Gobetti, em

---

<sup>5</sup> BOBBIO, N. **Qual Socialismo. Discussão de uma alternativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. 4ª edição 2001. Os artigos Existe uma doutrina marxista do Estado?, Quais as alternativas à democracia representativa? e Qual socialismo, foram publicados primeiramente no volume O marxismo e o Estado, publicado no Brasil pela Graal.

<sup>6</sup> ANDERSON, Perry. **Afinidades Seletivas**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 209.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

seu livro *Rivoluzione liberale* em 1922, unindo valores proletários e liberais. O liberalismo de Gobetti apoiava a revolução a partir de baixo pelos trabalhadores, em sintonia com o comunismo russo. O fato importante é que este híbrido, de acordo com Anderson, só era possível na Itália, um país onde não “houvera tempo para a democracia burguesa ou para a democracia social se instalarem depois da Primeira Guerra Mundial, estabelecendo um quadro estável de demarcações para a política sob o capitalismo”<sup>10</sup>. Liberais e socialistas se uniam em torno de uma causa, qual seja, combater o fascismo: “Bobbio é um herdeiro deste momento excepcional, que foi – como ele freqüentemente explicava – a experiência política central que o moldou”<sup>11</sup>.

Após o gradual desaparecimento do *Partito d’Azione* em 1947, Norberto Bobbio retirou-se do envolvimento político direto e passou a lecionar filosofia jurídica na Universidade de Turim. Mas suas polêmicas continuavam com artigos contra a ideologia comunista, e principalmente contra o PCI (Partido Comunista Italiano). Bobbio chamava a atenção para o regime soviético, o identificando como totalitário, portanto, carente dos institutos dos Estados liberais democráticos, como as garantias individuais e os mecanismos de controle dos atos do Estado. Foi a partir de um artigo, “Democracia e Ditadura”, publicado em 1954, após a morte de Stalin, o qual teve boa repercussão, e insistia na falta dos valores liberais no marxismo, como a separação e a limitação dos poderes<sup>12</sup>, que começou um debate com Galvano Della Volpe, o principal teórico comunista da época.

Referindo-se a este período, Bobbio assinala em sua autobiografia as desilusões e confusões que o comunismo soviético ocasionou. A almejada “new civilization”<sup>13</sup> proposta pelo Estado soviético era uma ditadura em seus principais traços: partido único, falta de opositores, culto a personalidades. De fato, “o Estado soviético era uma ditadura, estava claro para os *azionisti*. Talvez ainda não houvessem visto o ‘rosto demoníaco’ do poder soviético, mas o grande tema que opúnhamos aos comunistas era o da liberdade”<sup>14</sup>.

Bobbio definia-se no confronto com os comunistas nos anos 50 com a expressão “Né con loro, né senza di loro” (nem com eles, nem sem eles). Mesmo não sendo comunista, considerava importante o comunismo como agente de transformações, mas ao mesmo tempo, não abdicava dos pressupostos gerais do Estado moderno. Mantendo um bom relacionamento com os seus interlocutores comunistas é que pôde dialogar num período tão conturbado da vida política

---

<sup>10</sup> Ibid. p. 213.

<sup>11</sup> Ibid. p. 214.

<sup>12</sup> PERRY, Anderson. **Afinidades Seletivas**. São Paulo: Boitempo, 2002. As afinidades de Norberto Bobbio. p. 204-205.

<sup>13</sup> Il comunismo sovietico: una nuova civiltà, com mais de 1.600 páginas do casal Beatrice e Sidney Webb, ilustra este fato. **Diário de um século**. p. 95.

<sup>14</sup> **Diário de um século**. p. 96.



italiana<sup>15</sup>.

Della Volpe, depois daquele artigo, criticou Bobbio por regredir às posições do liberalismo de Benjamin Constant do início do séc XIX, e contra isso argumentava a favor do marxismo como herdeiro da democracia radical de Jean-Jacques Rousseau, “herdeiro de uma *libertas maior* contra a *libertas menor* de Constant”<sup>16</sup>. A réplica de Bobbio veio com o artigo “Sobre a liberdade dos modernos comparada com a dos pósteros”, no qual firmava as suas observações anteriores e colocava em dúvida o futuro incerto de uma sociedade livre e sem Estado.

### 1.1. Crítica ao Marxismo.

Bobbio, no artigo “Mais sobre o Stalinismo”(1956)<sup>17</sup>, problematiza teoricamente a crise da doutrina marxista depois do informe de Kruchev que expôs os crimes cometidos pelo stalinismo. O culto à personalidade, os verdadeiros representantes da teoria do materialismo histórico, segundo Bobbio, provocavam a crise no regime comunista. Era necessário avaliar as conseqüências no plano doutrinário, principalmente relacionados à teoria do Estado.

O problema em considerar o que todos já sabiam - a ditadura do proletariado se tinha transformado em um regime tirânico de caráter pessoal - para os comunistas, foi o princípio de autoridade. Além de considerar a autoridade como critério de verdade, o mais grave foi a não previsão por parte desta autoridade - na qual confiavam os seus herdeiros e intérpretes - que a ditadura do proletariado pudesse se transformar em uma tirania pessoal. Ao contrário do método empírico, o princípio de autoridade caracteriza-se por três aspectos: 1) o que é afirmado pelos fundadores da doutrina; 2) o que é obtido pelos intérpretes fundadores da doutrina e 3) as pessoas que são legitimamente autorizadas a continuar a doutrina<sup>18</sup>.

Os escritos de Marx e Engels são tomados como fontes de verdade, e o partido e as pessoas que o dirigem, os verdadeiros continuadores e intérpretes daquela doutrina. Se segundo Lênin, “o marxismo é o sucessor legítimo de tudo o que de melhor a humanidade produziu no século XIX”<sup>19</sup>, estamos, segundo Bobbio, diante de um fiel que recita a sua adesão à doutrina da

---

<sup>15</sup> Ibid. p. 98-99.

<sup>16</sup> PERRY, Anderson. **Afinidades Seletivas**. p. 205.

<sup>17</sup> BOBBIO, N. **Ni con Marx ni contra Marx**. México, D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1999. Más sobre el estalinismo. pp. 61-90. (apareceu recentemente uma tradução brasileira da edição italiana de **Né con Marx, né contro Marx: Nem com Marx, nem contra Marx**: tradução de Marco Aurélio Nogueira. - São Paulo: Editora Unep, 2006.

<sup>18</sup> Ibid. p. 63.

<sup>19</sup> Ibid. p. 64. in: **Stato e rivoluzione**(1917) en Opere scelte, op. cit., II, p. 174. ,

salvação, algo impensável em uma doutrina que pretende ser científica; aliás, nada é mais contrário à ciência contemporânea. A ênfase nesta passagem é fundamental, porque, para entender a crítica de Bobbio ao marxismo em geral, e ao socialismo realmente existente em particular, a concepção de ciência de Bobbio é completamente diversa da pretensa “cientificidade do marxismo”. Bobbio parte da concepção de ciência do século XX originada de Popper e dos positivistas lógicos, depois que se percebeu que uma boa teoria científica não pode ter a pretensão de apresentar verdade absoluta. E também a concepção relativista da história e do homem, à qual Bobbio se atém, como seguidor de Kelsen, oposta a verdades absolutas e aos fins últimos, levou-o certa vez a afirmar: *detesto i fanatici con tutta l'anima*<sup>20</sup>.

Para considerar-se válida, uma proposição que se serve do princípio de autoridade deve satisfazer a três características: 1) existe uma proposição idêntica ou análoga na doutrina canônica, no caso, Marx e Engels; 2) deduzi-la por meio de procedimentos usuais de hermenêutica a partir dos textos doutrinários; 3) estar em conformidade com os discursos dos representantes oficiais desta doutrina, no caso, o partido comunista. Bobbio exemplifica algo similar nas interpretações extensivas usadas nos livros jurídicos; por exemplo, se queremos dar uma definição de propriedade, não precisaríamos seguir uma argumentação lógica ou outros critérios, mas citar Marx, quando este fala do sistema de produção e ver se tal teoria pode *estender-se* à definição geral de direito de propriedade<sup>21</sup>. Mas contra esta corrente tradicional, tanto com respeito “ao método exegético” e ao “método dogmático”, os juristas passam a utilizar o “método de livre investigação científica”, ou seja, o método que se serve, como critério de verdade, da verificação empírica.

O princípio de autoridade só admite os princípios da autoridade primária (constituente) ou secundária (delegada). Então, não basta o conhecimento da experiência, porque nos textos da doutrina do Estado proletário os órgãos autorizados não previam a possibilidade de uma tirania, e quem afirmava que Stalin era um tirano, emitia uma proposição falsa. O critério empírico e o princípio de autoridade são tão distintos que “sucede às vezes que uma mesma pessoa pode seguir um em matéria religiosa e outro em matéria científica, e que considera verdadeiro como crente aquilo que o poderia deixar roxo de vergonha se o sustentar como verdadeiro enquanto científico”<sup>22</sup>. Torna-se clara a crítica que Bobbio faz ao comunismo como uma doutrina que usa e

---

<sup>20</sup> “Dalla osservazione della irriducibilità delle credenze ultime ho tratto la piú grande lezione della mia vita. Ho imparato a rispettare le idee altrui, ad arrestarmi davanti al segreto di ogni coscienza, a capire prima di discutere, a discutere prima di condannare. E poiché sono in vena di confessioni, ne faccio ancora una, forse superflua: detesto i fanatici con tutta l'anima.” [www.filosofico.net/bobbio.htm/](http://www.filosofico.net/bobbio.htm/). (05/2005) Vita e opera. p. 2-3.

<sup>21</sup> BOBBIO, N. **Ni con Marx ni contra Marx**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999. Más sobre el estalinismo. p. 65.

<sup>22</sup> Ibid. p. 66.

abusa do princípio de autoridade, oposto a uma concepção de ciência, embasada nos fatos e na experiência.

O problema crucial para Bobbio era o fato dos teóricos marxistas e de Marx, desconsideraram a teoria das formas de governo. A ditadura do proletariado era uma ditadura, não enquanto se considera uma tirania como ditadura, mas no sentido de que cada Estado enquanto domínio de classe, todos os Estados são ditaduras. Ditadura e democracia não são termos incompatíveis - pensavam os marxistas. Para Lênin, os burgueses não sabiam diferenciar entre uma ditadura em geral, como a dos comunistas, e a ditadura pessoal de um tirano, e também não percebiam que esta ditadura de classe poderia ser compatível com a democracia<sup>23</sup>. A ditadura do proletariado ao estender o poder para a maioria antes oprimida, diminui a coerção própria dos Estados burgueses e, portanto, se diferenciava de uma ditadura pessoal.

Excluída a possibilidade, mediante o princípio de autoridade, de que Stalin fosse um tirano, pela doutrina marxista, o que acontece quando alguém autorizado a formular e transmitir a doutrina afirma que Stalin era um tirano? Ao desmentir a teoria da impossibilidade da tirania, segundo Bobbio, a doutrina não pode ser mais considerada onipotente ou justa. “Quando há contraste entre uma afirmação de princípio e a comprovação de um fato, a alternativa é esta: ou se desmente o fato ou se modifica o princípio”<sup>24</sup>. Se depois do informe de Kruchev os marxistas não conseguirem desmentir os fatos, deveriam eliminar o princípio.

A previsão faltante é, para Bobbio, um indício de uma deficiência na doutrina. Para uma doutrina que se considerava a “ciência da sociedade”, portadora dos métodos e instrumentos para fazer as previsões certas, que se mostrava como infalível, um erro na previsão põe certamente em crise a doutrina. Para Bobbio, o marxismo não poderia ser considerado uma ciência, como a física, a psicologia, e a sociologia, mas sim, um sistema doutrinal. Uma pesquisa física equivocada que produz uma teoria não põe em crise o campo do saber da Física, mas apenas a teoria. O marxismo estava em crise, e não poderia ser considerado um campo do saber, mas apenas um sistema doutrinal, talvez englobado pela sociologia. Erro fatal do marxismo foi o de ignorar a possibilidade de uma ditadura pessoal, que sempre dependeu da virtude ou dos vícios dos homens e, portanto, não sujeito a previsões. O mais grave era a reprovação não de um erro de fato, de não ter previsto a tirania, mas sim de um erro de princípio ao afirmar que a “tirania era impossível”<sup>25</sup>.

Três são as razões, segundo Bobbio, que indicam a falta de previsão da tirania na ditadura

---

<sup>23</sup> Ibid. p. 67.

<sup>24</sup> Ibid. p. 69.

<sup>25</sup> Ibid. p. 70 -71.

do proletariado. Esses vícios da doutrina marxista deveriam ser eliminados para facilitar o contato com os movimentos científicos contemporâneos. O primeiro vício é a veia utópica do marxismo, segundo a qual “pensamento utópico e revolucionário estão estreitamente relacionados”<sup>26</sup>, atitude amplamente positiva com respeito ao futuro do homem em uma sociedade mais justa. Assim, Bobbio discorda dos conservadores, que, sempre pessimistas, entendiam a história como um grande matadouro, e dos otimistas crônicos como Croce, segundo o qual, com um pensamento anti-revolucionário, a história só poderia mudar gradualmente. Apesar do realismo inegável à corrente marxista, imaginavam um mundo e um homem novos depois da revolução, algo que parecia “desconcertante”. A esperada sociedade socialista conquistada poria fim às tragédias humanas, e à violência. A nova sociedade superior deixaria para trás os erros da burguesia e do homem, e a tirania, um desses erros, era, nesta sociedade, impossível.

Ciertamente Croce era optimista, pero no era para nada revolucionario. Pero, a diferencia de los revolucionarios que son pesimistas sobre el pasado y optimistas con respecto al futuro, él era un optimista crónico y, en consecuencia, igual que para el pesimista crónico, para él la historia no avanzaba a saltos, que es lo que cuenta para un pensamiento antirrevolucionario. Tan conectados están la utopía y el pensamiento revolucionario que se puede hablar legítimamente de una vena utópica en el pensamiento de Marx y de Lenin, sin por ello reducir los méritos del realismo histórico y político de ambos, del cual hasta conservadores como Pareto y Croce, que se vanagloriaban de ser realistas, se vieron obligados a aprender algo (...)Pero en esa dirección, vale decir hacia la sociedad futura después de la revolución, eran de un optimismo desconcertante. Para ellos, después de la revolución, la historia humana iba a cambiar de naturaleza. (...) <sup>27</sup>.

Para Bobbio, o desastre do socialismo realmente existente serviu para uma purgação dos ideais marxistas, o que deveria aproximar a doutrina da ciência contemporânea. Além do mais, Bobbio deixa claro neste artigo, que malograda a esperança do socialismo, “eu sou da opinião de que uma sociedade socialista, quero dizer, uma sociedade onde o potente estímulo da *libido dominandi* que é a propriedade privada se encontra atenuado e se torne menos agressivo, constitui um ideal honrado que vale a pena perseguir”<sup>28</sup>. A sociedade socialista, de acordo com Bobbio, deve ser pensada não de maneira utópica, em uma sociedade sem opressores e oprimidos meta-historicamente, mas considerando-a superior a qualquer outra forma de sociedade, mediante escolhas históricas e alternativas delimitadas racionalmente. O modo de investigação só pode ser a verificação histórica, longe das abstrações<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibid. p. 73.

<sup>27</sup> Ibid. p. 73.

<sup>28</sup> Ibid. p. 74-75. (versão traduzida pelo autor)

<sup>29</sup> Ibid. idem. Bobbio afirmou, em uma entrevista, a sua incredulidade no comunismo ( a utopia invertida), mas, ao mesmo tempo, reafirma que o capitalismo e a democracia não conseguem resolver os problemas que o comunismo se pôs à enfrentar: "Quando accadde in Cina quel fatto che suscitò orrore quasi dovunque, e cioè l' uso delle armi per fermare gli studenti che a piazza Tiernanmen manifestavano il loro dissenso dal governo comunista cinese, io

O segundo vício do marxismo foi o que Bobbio chamou de “hegelianismo de segunda qualidade”, uma filosofia da história que mantinha um esquema rígido retilíneo, sendo impensável qualquer desvio. Da mesma forma que o utopismo, carregado de fantasias e ideais. Seja pela eliminação da alienação, ou pela sociedade futura como síntese da antítese das sociedades primitiva e de classes, o certo é que este sistema peca pela simplicidade, segundo a opinião de Bobbio. Trata-se de uma simplificação que provocou muitas esperanças, mas também dúvidas sobre a heurística da teoria marxista, que procurava algo que, há muito, os filósofos haviam abandonado, uma visão de sistema total sobre o mundo e o homem. Nada poderia ser mais contrário à proposta de ciência do séc.XX. Marx e Engels “elaboraram e mantiveram obstinadamente durante as suas vidas um idealizado e fragilíssimo esquema de filosofia da história, apesar de seus interesses pela análise histórico-científica da sociedade”<sup>30</sup>

Por meio de proposições gerais, a filosofia da história perde o valor cognitivo dos historiadores, e dos demais campos de saber que investigam as ações do homem. Com base em duas proposições sobre o problema do Estado, 1) “a história é a história da luta de classes” e 2) “e o Estado é o aparato de coerção com a qual a classe dominante oprime a classe dominada”<sup>31</sup>, o marxismo tentava explicar as relações entre a sociedade e a política, e deduzia que numa sociedade sem classes não haveria a necessidade de Estado. Estas preposições não sendo verdades de fato, sempre foram afirmadas como verdade de razão. Com efeito, segundo Bobbio, os marxistas haviam usado de subterfúgios para mudar a realidade e se adaptar a teoria, como na

---

scrissi su La Stampa un articolo in cui dicevo che il comunismo era una 'utopia capovolta', perché era un'utopia di liberazione degli esseri umani che si era capovolta nel suo contrario, e cioè nella costrizione e nell'oppressione degli esseri umani. Però, in quello stesso articolo, scrivevo anche che i motivi per i quali il comunismo era nato sono ancora vivi. Sono in grado le democrazie che governano i Paesi più ricchi del mondo di risolvere i problemi che il comunismo non è riuscito a risolvere? Questo è il problema. Il comunismo storico è fallito, non discuto. Ma i problemi restano, proprio quegli stessi problemi che l'utopia comunista aveva additato e ritenuto fossero risolvibili. Questa è la ragione per cui è da stolti rallegrarsi della sconfitta e fregandosi le mani dalla contentezza dire: 'L'avevamo sempre detto!'. O illusi, credete proprio che la fine del comunismo storico (insisto sullo "storico") abbia posto fine al bisogno e alla sete di giustizia? La democrazia ha vinto la sfida del comunismo storico, ammettiamolo. Ma con quali mezzi e con quali ideali si dispone ad affrontare gli stessi problemi da cui era nata la sfida comunista?" (Norberto Bobbio. Vita e Opere. A cura di Diego Fusaro. in. [www.filosofico.net/bobbio.htm](http://www.filosofico.net/bobbio.htm)). "Quando aconteceu na China aquele fato que suscitou horrores quase em qualquer lugar, a saber, o uso das armas para parar os estudantes que na praça Tienanmen manifestavam o seu dissenso do governo comunista Chinês, eu escrevi em La Stampa um artigo no qual dizia que o comunismo era uma 'utopia invertida', porque era uma utopia da libertação dos seres humanos que se inverteu em seu contrário, ou seja, na constrição e na opressão dos seres humanos. Todavia, naquele mesmo artigo, escrevia também que os motivos pelos quais o comunismo havia nascido estavam ainda vivos. As democracias que governam os países mais ricos do mundo estão em condições de resolver os problemas que o comunismo não conseguiu resolver? Este é o problema. O comunismo histórico está falido, não discuto. Mas os problemas permanecem, os mesmos problemas que a utopia comunista havia indicado e deduzido que fosse possível resolver. Esta é a razão pela qual é insensato alegrar-se com a derrota e esfregando-se as mãos de contentamento dizer: 'Havíamos sempre dito!'. Ou iludido, tu acreditas mesmo que o fim do comunismo histórico (insisto sobre "histórico") havia posto fim à necessidade e à sede de justiça? A democracia venceu o desafio do comunismo histórico, temos que admitir. Mas com que meios e com que ideais se dispõe a enfrentar os mesmos problemas dos quais havia nascida a luta comunista?". (Tradução do autor)

<sup>30</sup> Ibid. p. 76.

<sup>31</sup> Ibid. p. 76.

Comuna de Paris, onde Marx e Engels estavam convencidos da extinção do Estado, e como consequência também a superação da luta de classes, apenas por considerarem a Comuna como uma revolução da classe operária<sup>32</sup>.

A continuidade do Estado depois da Revolução na União Soviética não modificou a teoria; pelo contrário, o Estado era justificado na condição da revolução socialista em um único país, e por isso era necessário na defesa externa. No momento desta permanência, os problemas clássicos do poder político deveriam aparecer, problemas discutidos desde antanho, tal como a questão da obediência, dos direitos, da liberdade, do controle do poder. Estas questões não apareceram, e a tirania foi “proclamada aos quatro ventos como a encarnação da ótima república”<sup>33</sup>.

A importância dada à filosofia da história da dialética de classes no poder deixou em segundo plano a dialética do poder, com a qual os filósofos políticos burgueses sempre se haviam preocupado. A oposição entre tirania e liberdade sempre foi tema recorrente nos escritos burgueses, que, para além dos lucros, pensavam em uma esfera longe da interferência e arbitrariedade do governo. Com efeito, a sobreposição de uma filosofia da história, sempre especulativa, sobre a história dos fatos, encobriu a oposição em relação ao poder, entendida no *Como?* se exerce, e não apenas no *Quem?* A descoberta de antanho, segundo a qual quem possui o poder sempre tende a abusar dele, foi ignorada pelo marxismo. A diferença entre Ditadura, não importa se burguesa ou proletária, e Democracia, para Bobbio, é algo bastante claro. Colocar a Ditadura (aqui falamos da ditadura no sentido moderno) no mesmo nível da democracia moderna, mesmo que esta seja medíocre, equivale a ignorar a arbitrariedade dos regimes ditatoriais, que criam uma massa orgânica, indiferenciável, heterônoma, incapaz, devido aos atos do soberano, de se prover por conta própria. “Si el hombre sigue siendo hombre, parece difícil poder arreglarlo”<sup>34</sup>. A história humana é mais complexa e, segundo Bobbio, mais monótona, do que parecia à concepção marxista, e do que falam as filosofias especulativas em geral<sup>35</sup>.

A terceira consideração contra o marxismo teórico, proposta por Bobbio, vai na mesma direção das duas primeiras, e desta vez a crítica é contra o materialismo histórico. O marxismo fez de uma hipótese científica uma concepção absoluta do mundo: “es más difícil entender y justificar a quienes, como los comunistas, continuaron operando sobre esa hipótesis, aun cuando la dirección de los estudios científicos más avanzados después de la crisis del cientificismo debía haberlos vuelto desconfiados de todas las técnicas de investigación que se habían transformado

---

<sup>32</sup> Ibid. p. 77.

<sup>33</sup> Ibid. p. 78.

<sup>34</sup> Ibid. p. 79.

<sup>35</sup> Ibid. p. 79.

en dogmas”<sup>36</sup>.

A divisão do materialismo em estrutura, a base econômica, e superestrutura, o aparato ideológico, político e moral, levou a uma sobrevalorização da primeira em oposição à segunda. O Estado é condicionado pela estrutura econômica, e por isso o marxismo “ha ostentado una grave indiferencia con respecto a las teorías de las formas de gobierno, uno de los saldos de las doctrinas políticas tradicionales: las formas de gobierno no cambian la esencia del Estado; por lo tanto, no hay formas buenas o malas, mejores o peores”<sup>37</sup>. Para os marxistas não interessavam as formas de governo, por um bom motivo: o Estado deveria ser destruído.

Como a superestrutura era condicionada pela estrutura, a ditadura pessoal não poderia ser considerada má em si mesma. Sua bondade ou maldade dependia somente da estrutura econômica-social, e um regime de ditadura não era o principal, pois o que importava era o fim, a salvação do regime socialista em detrimento do capitalismo. Todavia, nunca era confirmado o regime de Stalin como ditadura pessoal, pelo fato de que para ser Tirano a estrutura deveria assim exigir. Uma estrutura que condicionasse uma tirania se revelaria em crise, o que de fato acontecia na URSS na transformação de um regime de propriedade privada para a propriedade coletiva<sup>38</sup>.

A análise de Bobbio, sobre o materialismo histórico, ao olhar para os fatos que aconteceram na URSS, chama a atenção para a inversão da lei do materialismo histórico, ou seja, aquilo que deveria ser determinante, a estrutura ou sociedade civil, acabou por ser determinado pela superestrutura ou Estado, agora em forma de tirania. A conclusão desta parte, e dos dois problemas anteriores desembocam para a insuficiência por parte do pensamento marxista de uma teoria política. O utopismo deixava o problema político em ordem inferior, pois previa a superação do momento político; a concepção de Filosofia da História que afirmava a extinção do Estado, e que imaginava o Estado como uma realidade histórica, atribuía ao Estado uma importância secundária; a supremacia da esfera econômica sobre a política, levava consigo uma desconsideração para as formas de governo<sup>39</sup>.

Segundo Bobbio, a teoria política como teoria do poder, sempre se debateu com dois temas: a conquista do poder e seu exercício. O marxismo sempre esteve preocupado com a questão da conquista do poder, e não com seu exercício. O apoderar-se do poder era o fator principal: “enquanto a teoria política comunista é em primeira instância uma teoria da conquista, a teoria liberal é, sobretudo, uma teoria do exercício do poder”.

---

<sup>36</sup> Ibid. p. 79.

<sup>37</sup> Ibid. p. 80.

<sup>38</sup> Ibid. p. 81.

<sup>39</sup> Ibid. p. 83.

*Para el liberal, el Estado es un monstruo, de cuyos bajos servicios, por otra parte, es imposible prescindir: es necesario domesticarlo. Para el comunista no vale la pena domesticarlo porque es posible matarlo sin consecuencias negativas*<sup>40</sup>.

A diferença crucial entre as duas correntes políticas é sobre o tema do poder. Aquele que nega que o Estado possa abusar do poder o faz tendo em vista dois argumentos: Primeiro, o poder não pode abusar, porque enquanto poder, é justo (teoria carismática). Segundo, o poder não tem limites, portanto, não pode nunca ser excessivo. Ambos os argumentos, de acordo com Bobbio, são usados pela doutrina comunista. Se o Estado é um aparelho a serviço de uma classe, então não há como limitar o poder, já que o objetivo é a dominação de uma classe sobre a outra, e por isso todos os Estados são ditaduras. O proletariado, segundo Marx, também foi considerado através do seu partido, o herdeiro da filosofia clássica alemã, “uma forma de consagração laica, ou seja, historicista, que vem a substituir a antiga consagração religiosa”<sup>41</sup>.

Estas indagações de Bobbio sobre o marxismo o levam diretamente a uma defesa dos limites do Estado, limites que o marxismo percebeu depois do informe secreto de Krushev. Limites que o levam a defender uma junção entre a democracia e a doutrina liberal, porque a teoria democrática é incapaz de resguardar o indivíduo contra as decisões da maioria.

A crítica de Bobbio ao marxismo se estende em duas direções. A questão política e a ideológica, os princípios fundamentais, pela demasiada rigidez para uma confrontação com a realidade histórica, se mostraram falhos e insuficientes, mas também não desejáveis como no caso da extinção do Estado. Por outro lado, a concepção mesma de verdade sobre a qual estava assentado o sistema marxista. O marxismo, pelos próprios membros, agora afirmava a insuficiência do princípio de autoridade como critério de verdade e a validação do princípio da verificação empírica. Uma concepção por vezes absoluta estava dando passos em direção a um relativismo das verdades. Tal situação colocaria fim à pretensão de cientificidade do marxismo, e, podemos dizer, permaneceria sobrevivendo apenas através de seus ideais políticos, entre os quais a igualdade com respeito às condições sociais.

*En otras palabras, no me animaria a excluir el hecho de que Jruschov (Krushev) haya sobrepasado los límites del sistema no sólo de manera sustancial, sino también formalmente, o sea, que puso en crisis no sólo algunas verdades del sistema, sino también lo que sería mucho más importante: el criterio mismo de verdad sobre el cual estaba fundado el sistema*<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Ibid. p. 84.

<sup>41</sup> Ibid. p. 86.

<sup>42</sup> Ibid. p. 90.



## 1.2. Qual socialismo? Qual Democracia?

No livro *Qual socialismo?* estão reunidos os textos que Bobbio publicou nos anos 70 sobre um debate travado na Itália, do qual foi o maior expoente. Além das discussões teóricas sobre o marxismo e a democracia, o debate entre as correntes políticas na época estava em ebulição devido à ampla crise que se verificava na Itália, no plano econômico, na questão do terrorismo, que levou a uma crise de legitimidade das instituições democráticas. Esta situação foi o que motivou a transformação do maior partido italiano da classe operária, o PCI, em partido de governo, e possibilitou uma coalisão com a Democracia Cristã.

Um partido que nunca deixou o marxismo-leninismo,

*(...) era natural, no momento em que este partido se apresentava como candidato a partido de governo e quando parecia existir as condições para que seu desejo se realizasse, que se perguntasse quais fossem suas credenciais para participar, com plenos direitos, da direção de um país apoiado em uma democracia representativa, uma forma de governo que os clássicos do marxismo tinham sempre olhado com suspeita e da qual não tinham nunca querido aceitar a legitimidade, a não ser como meio favorável à ascensão do movimento operário<sup>43</sup>.*

O debate serviu para fixar certezas e dissipar certas ambigüidades “em torno de problemas cuja solução é indispensável ao pacífico desenvolvimento da convivência democrática”. Os temas eram, em geral, três: sobre as razões da inexistência de uma teoria marxista do Estado socialista; se existe uma alternativa de esquerda para a democracia representativa; se o socialismo é compatível com a permanência da democracia. Para Bobbio, os dois primeiros temas tiveram uma resposta mas o último permanece ainda com ponto de interrogação, pelo fato de permanecer também a ambigüidade da noção do socialismo.

Enfim, o que é socialismo? Se for possível, é também desejável? Ao mudar o regime, mudaremos também os homens? Todos concordamos com uma sociedade com mais justiça social, mas um dos erros do marxismo foi pressupor uma sociedade distante das vicissitudes da história, e ao criticar os regimes ocidentais, não teve forças para superar e resolver os problemas daqueles dos quais era crítico, apesar dos nobres ideais e de consideráveis conquistas.

O realismo e a atualidade de Bobbio afirmam-se no prefácio da edição italiana do texto, quando disse não acreditar na salvação do mundo a partir de uma agente histórico, como o proletariado, e livre da violência:

*(...) Os problemas da convivência tornam-se sempre mais difíceis. Sempre difícil instituir uma qualquer ordem social que responda às necessidades essenciais às quais uma organização de*

---

<sup>43</sup> BOBBIO, N. **Qual socialismo?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p . 8.

*homens deve satisfazer, sem ser, ao mesmo tempo, opressiva. Estamos descobrindo que a violência está em toda a parte e se espalha sem cessar, sempre mais impetuosa, arrastando tudo como um rio em cheia. O universo humano está ameaçado de morte duas vezes: a catástrofe atômica e o esgotamento dos recursos*<sup>44</sup>.

Respondendo a primeira pergunta, no escrito *Democracia Socialista?*(1973), Bobbio questiona a falta de uma ciência ou teoria política marxista que possibilitaria falar de conceitos como o de poder, participação, representação, etc. A falta de uma alternativa à democracia burguesa pode ser constatada na dimensão assumida pela Comuna de Paris, na teoria política marxista, dada a pequena dimensão do episódio. Ninguém pode fazer uma teoria política da normalidade com base em situações de emergência. Lênin se utiliza também da Comuna de Paris, quando pensa que a polícia e o exército deveriam ser substituídos pelas armas dirigidas pelo povo, os funcionários, a burocracia como órgãos controlados pelo povo, e onde as leis não são votadas pelo parlamento, mas emanadas de baixo, das massas.

Por todo o trabalho de Bobbio em *Qual socialismo?* se constata a crítica da falta de uma alternativa à democracia e ao Estado liberal. Para ele, os teóricos burgueses teorizaram muito antes a questão das liberdades civis e políticas, a forma da separação de poderes, etc. Entre as razões desta falta na teoria marxista, apresenta duas. A primeira refere-se ao tema da conquista do poder, tema amplamente teorizado na doutrina socialista, que sempre teve o partido à frente. Por isso a significativa contribuição da teoria marxista, tanto a teoria do partido de organização de massa (reformista), quanto ao partido de vanguarda (revolucionário). Do ponto de vista do reformista, o sistema parlamentar é o meio mais correto para se atingir o poder, e depois fundar a sociedade socialista. O problema do reformista, reforça Bobbio, não é tanto o meio, mas o fim a atingir e, neste caso, deve-se pensar nas formas institucionais que favoreceriam as mudanças almejadas. O revolucionário, pelo contrário, não acredita na mudança através das instituições e, tem a necessidade de pensar no meio para atingir o poder e só depois nas práticas organizacionais do Estado.

A outra razão da falta da teoria do Estado no pensamento marxista foi o pressuposto do fim do Estado, o que aconteceria de algum modo, o fim da política. Como a ditadura do proletariado é só um momento de transição, o problema da organização do Estado não têm grande importância. Se o problema é a extinção do aparelho repressivo, não há a necessidade de procurar o seu melhor funcionamento. Este fato para Bobbio é a culminância do primado da economia sobre a política. Gramsci, de acordo com Bobbio, é um exemplo que vai para a outra direção, pois privilegiara menos a economia do que a cultura e a política, mas este tema é

---

<sup>44</sup> Ibid. p. 16.

assunto para outro trabalho<sup>45</sup>. A política sempre entendida, depois do mercantilismo, como momento secundário, e reduzida a simples administração, era o destino dado à boa política, já que a má sempre conduzia o aparelho opressivo do Estado.

Vice-versa, na medida em que a economia mercantil se emancipa da economia natural e doméstica e surge ao pensamento crítico como a estrutura que move a sociedade, a política aparece sempre mais como um momento secundário do desenvolvimento da sociedade, tão secundário a ponto de tornar-se, pouco a pouco, inútil. Essa reviravolta das relações entre a esfera do econômico e do político é um ponto comum em escritores diferentíssimos, tanto nas correntes liberais, com Smith e Spencer como nas socialistas, com Saint-Simon e Proudhon. E caminha paralelo ao ideal de se reduzir a política à simples administração, ou melhor, a má política (a política é sempre má porque o estado, qualquer que seja, tem essencialmente uma função repressiva) à boa administração. Este estado puramente administrativo é a versão feliz, idílica (e, portanto, provavelmente falsa), por um lado, da tecnocracia (da qual Saint-Simon é o fundador), e por outro, do estado burocrático (do qual Max Weber é o profeta); é a interpretação benévola, otimista, da despolitização a quem parecem destinadas, por excesso de conformismo, as sociedades de massa, uma despolitização vista no seu aspecto positivo (onde por "política" se entende o momento opressivo e repressivo da sociedade), em antítese à despolitização vista no seu aspecto negativo (onde por "política" se entende a arena das decisões coletivas e gerais)<sup>46</sup>.

Em relação ao único partido que se instalou na URSS, que se tornou o próprio Estado, levou a reflexão do problema para além do ponto com que todos concordavam, sobre a coletivização dos meios de produção, e chegou na discussão ao modo como o poder é exercido. A continuidade de um governo provisório fez necessário repensar o fato da extinção do Estado, no mesmo sentido em que uma guerra é justificada como sendo a última, aprendemos com a

---

<sup>45</sup> Gramsci foi para Bobbio uma inspiração : "Em apoio às razões do pensamento crítico contra as não-razões do pensamento dogmático, eu observava que Gramsci, ainda que fosse 'um homem engajado, férrea e integralmente engajado', costumava dizer que era sempre preciso tentar compreender as razões do adversário, isto é, 'pôr-se de um ponto de vista crítico, o único fecundo na pesquisa científica', condenando assim o 'cego fanatismo ideológico'. Uma frase como esta era o melhor viático para um debate que, depois dos anos da boca fechada, mostrava-se finalmente livre"(BOBBIO, 10). Sobre o que nos interessa : "Com respeito ao tema da sociedade civil, procurei demonstrar que, no sistema gramsciano de pensamento, o momento da sociedade civil, ligado estreitamente aos dois temas da hegemonia e da função dos intelectuais, pertence ao plano superestrutural e não ao plano da estrutural material, diferentemente do que é propagado na 'vulgata' marxista"(BOBBIO, 12). Em nota Bobbio diz: "(...) A afirmação por mim feita, e motivada por textos gramscianos claríssimos, segundo a qual o momento da sociedade civil em Gramsci não coincide com o conceito de sociedade civil em Marx, pode ser refutada de dois modos: sustentando que ou é errada a primeira afirmação, ' a sociedade civil em Gramsci pertence à superestrutura', ou é errada a segunda, 'a sociedade civil em Marx não coincide com a estrutura'. Desde que a primeira não é refutável , pois, apesar das oscilações na terminologia gramsciana, o tema da sociedade civil, como emerge ainda uma vez da escrupulosa análise de Francioni, está estreitamente ligado ao da hegemonia e ao dos intelectuais (de resto, o próprio Gramsci afirma, em uma passagem que não pode ser eliminada dos **Cadernos**, que o momento da sociedade civil pertence a um dos dois planos superestruturais), a crítica se encaminha com freqüência para a negação da segunda afirmação, segundo a qual a esfera da sociedade civil em Marx coincide com a das relações econômicas e, portanto, da base material ou da estrutura. (...) Continuo a ter impressão de que muitos comentadores de Gramsci estão bem mais interessados em demonstrar que Gramsci era marxista do que em expor o que ele verdadeiramente disse. O que não quer dizer que Gramsci não tenha sido marxista. Antes, que ele o foi não de um modo servil, mas original" (BOBBIO, 12). (BOBBIO, N. **Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil**. São Paulo: Paz e Terra, 1999). Foi o excessivo apelo a economia e ao determinismo, um dos motivos que fez Gramsci sair do PSI e fundar o PCI (Partido Comunista Italiano).

<sup>46</sup> BOBBIO, Norberto. **Qual Socialismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983; 4ª edição, p. 27-28.

história o contrário, uma guerra gera outras e mais violentas. O Estado que não é extinto e permanece ainda mais forte do que nunca com um sistema ditatorial – entendido este por sinônimo de despotismo – baseado em um único partido nos leva a pensar novamente no controle do poder, algo que a sonhada democracia mais democrática não deveria desconhecer.

Transferir para depois da conquista do poder o problema do estado, da organização estatal, produziu o seguinte efeito: o partido, para o qual se voltaram todas as atenções como órgão de tomada do poder, terminou por tornar-se ele mesmo o estado. O estado socialista, não na teoria ou nas idealizações teóricas, mas na realidade histórica dos últimos cinquenta anos, tornou-se um estado-partido, um estado no qual o partido transformou-se no suporte do poder estatal, o órgão que tem não somente as funções tradicionais de reunir as reivindicações e inseri-las no sistema, mas, também, de dar as respostas, ou seja, tomar as decisões válidas para a comunidade. O partido surgido, como o sindicato, numa sociedade conflitiva e como representante de uma das partes em conflito, uma vez transformado no único gestor do poder, sem rivais, mudou sua própria natureza<sup>47</sup>.

O problema da extinção do Estado passa sem dúvida pela questão internacional e a justificativa pela sua manutenção na União Soviética foi realmente esta. Os Estados na sociedade internacional estão entre si como que num estado de natureza hobbesiano, onde a força é indispensável, e aquele que desconsiderar isso não possui uma verdade de fato. Para Bobbio, “o problema da extinção do Estado, como foi colocado pela teoria marxista, está indissolúvelmente ligado ao problema da extinção dos Estados, isto é, da comunidade internacional assim como é até hoje constituída”<sup>48</sup>. Neste meio, parece que não há como evitar uma organização nacional que detém o monopólio da força e por isso a alternativa de uma democracia socialista deve ser pensada nestas condições.

E por outro lado, a democracia nos Estados capitalistas não é menos problemática. A democracia está encalhada devido às promessas que não pode cumprir. A participação dos cidadãos esbarra na apatia e na mídia que detém o poder ideológico. O controle do poder se torna limitado quando falamos de um poder econômico e da burocracia, o que dificulta a capacidade de dissenso e diminui as alternativas para a mudança. Nestes termos, fica difícil prever uma mudança para o socialismo pela via democrática, ou seja, através dos expedientes como a participação e as liberdades civis.

Assim uma sociedade socialista democrática até hoje não existiu enquanto os problemas enfrentados em uma sociedade capitalista e democrática permanecem. O problema da participação não se resolve apenas ao saber aonde se participa, ou simplesmente estendendo a participação para todos os assuntos da democracia, que a tornaria direta. A participação em

---

<sup>47</sup> Ibid. p. 30.

<sup>48</sup> Ibid. p. 31-32.

votações é uma boa solução para o controle do poder, como o dizia Giovanni Sartori<sup>49</sup>, mas não é sempre a maneira mais eficiente nem mesmo a escolha mais plausível, daí a sua defesa dos políticos meritorios, de uma elite política. No entanto, para Bobbio a participação fica atrelada também ao poder ideológico, hoje nas mãos de poucas pessoas “que se julgam competentes para declarar quais são as idéias justas e as equivocadas”<sup>50</sup>. Um poder que é incontável e que se pressupõe a não possibilidade de fato de ser controlado.

No artigo “*Existe uma doutrina marxista do Estado?*”(1975) retoma argumentos precedentes, mas vai além, quando critica a postura de marxistas que tentam encontrar inutilmente em Marx as respostas de que precisam para qualquer problema. Como se sabe, mais uma vez Bobbio criticava o princípio de autoridade no marxismo, um marxismo de má qualidade, como dizia, que tentava muitas vezes assentar a realidade na teoria, assim como é inútil, segundo ele, extrair dos teóricos políticos uma história das instituições, como, por exemplo, ler Kant para compreender o Estado liberal, e estudar Marx para compreender o socialismo real. A maior facilidade de assimilar a teoria é motivo para esquecer a realidade dos sistemas socialistas que fracassaram.

Bobbio reafirma o seu diálogo aberto quando diz “que hoje não basta ser um bom marxista quando se é somente marxista”<sup>51</sup>, ou seja, critica os marxistas por serem somente marxistas e estarem fechados para outros estudos que também podem dar uma boa interpretação da realidade.

Nestes textos de *Qual socialismo?* Bobbio reafirma que a junção entre socialismo e democracia é difícil, e por isso, não devemos ser ingênuos. A democracia para o filósofo de Turim é um método, e não visa primeiramente atingir resultados substanciais: “ou se entende por um método, isto é, um conjunto de regras para a formação da vontade coletiva, ou não sei, absolutamente, do que se pretende falar (...) refere-se ao modo ou forma para se obter certos resultados desejados, não diretamente os resultados”<sup>52</sup>.

*Aquilo que hoje chamamos democracia, em oposição aos governos autoritários, às ditaduras, aos Estados totalitários, não é uma meta, é uma via, uma via da qual talvez estejamos apenas no início, não obstante tenha sido tentada pela primeira vez há muitos séculos, tentada e mil vezes interrompida. O fato de que, não obstante as freqüentes e brutais interrupções, tenha sido sempre retomada é ao menos motivo de esperança. Uma via da qual não sabemos nem ao menos onde vai dar, como de resto não sabemos onde vai dar a história humana em seu todo, mas que ao menos como via nos parece mais praticável e mais tratável do que as outras, ou talvez apenas menos desprezada. (...) Uma definição mínima, e exatamente porque mínima,*

---

<sup>49</sup> SARTORI, Giovanni. **Teoria da democracia revisitada**. Vol.1 e 2. Editora Ática.

<sup>50</sup> op. cit. Ibid. p. 35

<sup>51</sup> Ibid. p. 43.

<sup>52</sup> Ibid. p. 82.

*realista. Uma via, um método. Já chamamos habitualmente de concepção processual da democracia, que acentua as chamadas regras do jogo, ao conjunto de regras que devem servir para se tomarem as decisões coletivas, as decisões que interessam a toda a coletividade, com o máximo de consenso e o mínimo de violência.*<sup>53</sup>

O fato de certa maneira decisivo para a mudança de atitude para com a democracia foi a constatação de que o método autocrático tende a abusar do poder. Três, para Bobbio, são as razões que explicam juízo positivo em relação ao método democrático. A razão ética é a famosa definição de Rousseau, segundo o qual a liberdade é "a obediência às leis que cada um se determinou". A perspectiva política é aquela que diz que a democracia é uma forma de governo eficaz contra o abuso do poder. A última resposta a favor da democracia, a perspectiva utilitarista, afirma que os indivíduos devem escolher os seus próprios interesses<sup>54</sup>.

A democracia não é incompatível com o socialismo e com o liberalismo, pelo contrário, um socialismo sem democracia não é um "verdadeiro" socialismo, assim como um liberalismo sem democracia não é um "verdadeiro" liberalismo. A capacidade da forma de governo democrática de agregar as diferentes ideologias atualmente se deve ao seu caráter formal. Mas a aceitação de determinadas regras não elimina certos valores democráticos característicos do ideal democrático, como a solução pacífica dos conflitos, do revezamento da classe política, da tolerância, etc.

As regras do jogo, de acordo com Bobbio, da democracia, são essencialmente as que seguem:

*1) o órgão político máximo, a quem é assinalada a função legislativa, deve ser composto de membros direta ou indiretamente eleitos pelo povo, em eleições de primeiro ou de segundo grau; 2) junto do supremo órgão legislativo deverá haver outras instituições com dirigentes eleitos, como os órgãos da administração local ou o chefe de Estado (tal como acontece nas repúblicas); 3) todos os cidadãos que tenham atingido a maioria, sem distinção de raça, de religião, de censo e possivelmente de sexo, devem ser eleitores; 4) todos os eleitores devem ter voto igual; 5) todos os eleitores devem ser livres em votar segundo a própria opinião formada o mais livremente possível, isto é, numa disputa livre de partidos políticos que lutam pela formação de uma representação nacional; 6) devem ser livres também no sentido em que*

---

<sup>53</sup> BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. p. 425-426. " Reúnem-se em torno dessa definição alguns dos maiores filósofos, economistas e juristas contemporâneos, como Karl Popper, Schumpeter, Alf Ross, Hayek, Kelsen. Democracia e autocracia, escreve Kelsen, "são apenas métodos para a criação de uma ordem social". A democracia diferencia-se de outras formas de governo pelas regras que presidem à "escolha dos líderes" , que consiste na eleição periódica, e não na sucessão hereditária ou na cooptação, e por aquelas outras regras que estabelecem o modo de tomar as decisões coletivas, das quais a principal é o princípio da maioria" .

<sup>54</sup> "A justificação da democracia, ou seja, a principal razão que nos permite defender a democracia como a melhor forma de governo ou a menos ruim, está precisamente no pressuposto de que o indivíduo singular, o indivíduo como pessoa moral e racional, é o melhor juiz do seu próprio interesse. Qualquer outra forma de governo é fundada no pressuposto contrário, vale dizer, no pressuposto de que há alguns indivíduos superiores, ou por nascimento, ou por educação, ou por méritos extraordinários, ou porque mais afortunados, ou mesmo um único indivíduo, que são capazes de julgar qual seja o bem geral da sociedade entendida como um todo, melhor do que poderiam fazer os indivíduos singularmente. Todas as formas de governo que não partem dos direitos e dos interesses dos indivíduos são chamadas de "paternalistas" ou "despóticas". **Teoria Geral da Política**. p. 424.

*devem ser postos em condição de ter reais alternativas (o que exclui como democrática qualquer eleição de lista única ou bloqueada); 7) tanto para as eleições dos representantes como para as decisões do órgão político supremo vale o princípio da maioria numérica, se bem que podem ser estabelecidas várias formas de maioria segundo critérios de oportunidade não definidos de uma vez para sempre; 8) nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria, de um modo especial o direito de tornar-se maioria, em paridade de condições; 9) o órgão do Governo deve gozar de confiança do Parlamento ou do chefe do poder executivo, por sua vez, eleito pelo povo*<sup>55</sup>.

Estas regras podem variar de Estado para Estado, e diferenças na enunciação dos conteúdos ou como são aplicadas. Podemos falar, segundo Bobbio, em regimes mais ou menos democráticos, quando se percebe que nem todas estas regras são observadas, mas um regime que não observa nenhuma dessas regras "não é certamente um regime democrático", considerando o significado procedimental de democracia<sup>56</sup>.

## **2. A concepção de democracia. Definição mínima.**

Quando se definiu a forma de governo democrático ao longo da história, o que significativamente mudou não foi a sua descrição, ou seja, o governo de todos ou de muitos ou da maioria, contraposta ao governo de um só, de poucos ou de uma minoria. O que mudou, segundo Bobbio, foi o juízo de valor, o caráter prescritivo que pode ser positivo ou negativo. Ocorre, porém, que este conceito tradicional de democracia é impreciso, quando “se confunde governo do povo com governo para o povo”<sup>57</sup> (governo pelo povo, ou governo para os interesses do povo) . Democracia é o governo do povo. Esta conclusão é retirada da diferenciação entre democracia e autocracia (monarquia e aristocracia), que está fundada no modo como é criada uma ordem jurídica: “ou por aqueles aos quais as normas são dirigidas (o modo da autonomia)” que corresponde ao governo democrático “ou por pessoas diferentes dos destinatários ( o modo da heteronomia)”<sup>58</sup> que corresponde ao governo autocrático. O primeiro modo caracteriza o

---

<sup>55</sup> Ibid. p. 327. " São regras, enumerando-as, extremamente simples, mas nem um pouco fáceis de realizar corretamente. Mas são todas regras que estabelecem não o que se deve decidir, mas sim apenas quem deve decidir e como. Não tenho qualquer dificuldade para admitir, como escrevi uma vez, que essas regras puramente formais dão ao conceito de democracia um significado restrito. Mas é sempre melhor um significado restrito e claro do que um significado amplo - como aquele segundo o qual a democracia é o governo do povo e para o povo - , mas vago. Confesso que tenho certa dificuldade em admitir que, ao se falar de democracia - se a respeito da qual queremos nos entender, e não nos enganar reciprocamente, como com frequência ocorre nas discussões políticas -, se queira entender outra coisa. Quem entende outra coisa deveria dizer claramente. Estou até disposto a admitir que para que um Estado seja verdadeiramente democrático não basta a observância dessas regras, ou seja, reconheço os limites da democracia apenas formal, mas não tenho dúvidas sobre o fato de que basta a inobservância de uma dessas regras para que um governo não seja democrático, nem verdadeiramente, nem aparentemente". **Teoria Geral da Política.** p. 427.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> BOBBIO, Norberto. **Qual socialismo?**; Por que democracia? Rio de Janeiro: Paz e Terra. p. 79.

<sup>58</sup> Ibid.

governo que emana de baixo para alto, o segundo descende do alto para baixo.

Depois destas considerações podemos melhor definir a democracia para Bobbio: “democrático é um sistema de poder no qual as decisões coletivas, isto é, as decisões que interessam a toda a coletividade são tomadas por todos os membros que a compõem”<sup>59</sup>.

Seguindo esta definição, precisamos estabelecer o que entendemos por vontade coletiva. É necessário elaborar previamente um conjunto de regras processuais, as chamadas ‘regras do jogo’, que estabeleça uma organização na participação dos cidadãos, e dentre estas as principais são: “a que estabeleça quais são aqueles que têm o direito de votar; a que estabelece que todos têm o direito a um voto igual; as leis votadas devem ser assumidas como deliberação coletiva, com a maioria dos votos”<sup>60</sup>. Estas regras não são indiscutíveis, contanto que se estabeleça alguma regra para a participação, mesmo a simples “quem está de acordo levante a mão”. Para ampliar a liberdade dos votantes, o sistema democrático deve incentivar uma pluralidade de grupos políticos organizados que possibilitem aos eleitores um leque de escolhas, e a minoria deve ter o seu direito de poder tornar-se nas próximas eleições, a maioria.

O historiador Moses Finley em seu livro *Democracia Antiga e Moderna* critica a democracia dos modernos, a teoria das elites e a “definição mínima” de democracia. Depois de definir a Democracia atual com o “rótulo” de “teoria elitista da democracia”, sinaliza para os problemas da definição da palavra “democracia”, o que teria ocasionado um esvaziamento de seu significado, devido ao seu completo aceitamento, impossibilitando a comparação com outras

---

<sup>59</sup> Ibid. p. 80.

<sup>60</sup> Ibid. p. 81. Também Jürgen Habermas em seu livro **Direito e Democracia** (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. pp. 26-27) se pronuncia sobre a formulação de democracia de Norberto Bobbio. Depois de argumentar que Bobbio segue uma estratégia deflacionária, ou seja, ao começar pelos paradoxos e assim atingir a sua concepção democrática, Habermas afirma: “As democracias preenchem o necessário “mínimo procedimentalista” na medida em que elas garantem: a) a participação política do maior número possível de pessoas privadas; b) a regra da maioria para decisões políticas; c) os direitos comunicativos usuais e com isso a escolha entre diferentes programas e grupos dirigentes; d) a proteção da esfera privada. A vantagem dessa definição minimalista consiste no seu caráter descritivo. Ela abrange o conteúdo normativo de sistemas políticos já existentes nas sociedades ocidentais” No entanto, Habermas adverte: “ De outro lado, tal operacionalização não esgota o conteúdo normativo do processo democrático, do modo como ele se apresenta na visão reconstrutiva da teoria do direito. Mesmo que controvérsias públicas entre vários partidos sejam tidas como condição necessária para o modo democrático de decisão, a definição proposta não toca no cerne de uma compreensão procedimentalista da democracia. A chave desta concepção consiste precisamente no fato de que o processo democrático institucionaliza discursos e negociações com o auxílio de formas de comunicação as quais devem fundamentar a suposição da racionalidade para todos os resultados obtidos conforme o processo”. É compreensível a atitude de Habermas de fundamentar a democracia através das práticas discursivas, mas isso parece não alterar muito o modelo procedimentalista proposto por Bobbio. Se os procedimentos são cumpridos, a racionalidade do processo é automaticamente adquirida e os respectivos direitos dos indivíduos serão respeitados, inclusive os das minorias. Segundo Giovanni Sartori e Hans Kelsen, se os procedimentos são aprimorados para dar respaldo as minorias, elas serão respeitadas. É impossível governar apenas com a maioria, e o regime procedimentalista das democracias mostra muito bem isso, dada a necessidade sempre mais crescente e visível de acordos. Não parecem existir grandes diferenças na democracia de Habermas e Bobbio para o resultado final dos objetivos, e o fato importante é que Bobbio legitima a democracia através das teorias clássicas, como por exemplo, a liberdade de autonomia, enquanto Habermas parte de uma argumentação de entendimento mediante a participação pela ação comunicativa.



formas de governo. Entre as características da “democracia elitista”<sup>61</sup> se destacam, segundo Finley, o desprezo pelos ideais e a apatia política como virtude, ou seja, sem a participação popular no sentido clássico. Para Finley a democracia atual que corresponde a grupos em concorrência pelos votos do eleitorado é aprovada *prima facie*:

*Nenhum argumento, além do entusiasmo que a palavra “democracia” desperta, é proposto, no sentido de justificar os procedimentos atuais nas democracias ocidentais. Tais procedimentos simplesmente são aprovados por definição, em resposta à visão “oligárquica” de Michels*<sup>62</sup>.

Mas tal atitude parece ser útil para interpretar o próprio pensamento de Finley sobre a democracia na Grécia. Moses Finley também aceita *prima facie* os valores gregos e os coloca como inquestionáveis. Em Finley, um juízo de valor positivo sobre os gregos – muito justo – percorre praticamente toda a obra, o que por vezes se transforma em “encantamento”. Apesar dos excelentes exemplos de cidadania dos gregos, como por exemplo, o repúdio da apatia, o descobrimento da política, as qualidades de *philia* (amizade), *dike* (justiça) e *koinonia* (comunidade) há uma diferença de vinte cinco séculos entre nós e eles.

Segundo Finley,

*Atenas, portanto, proporciona valioso material de estudo de como liderança política e participação popular podem coexistir com sucesso, por um longo período de tempo, tanto sem a apatia e a ignorância apontadas pelos especialistas em opinião pública, quanto sem os pesadelos extremistas que obcecaram os teóricos elitistas*<sup>63</sup>.

Depois de insistir na educação para a cidadania através da prática política e reprimir os políticos profissionais da atualidade e a burocracia, justifica:

---

<sup>61</sup> Segundo Brandão Bobbio recebe influência tanto de Kelsen como de Popper em relação ao procedimentalismo: "(...) a influência sobre Bobbio provém tanto de Popper quanto de Kelsen. De Popper, da sua conhecida definição de democracia 'como a forma de governo caracterizada por um conjunto de regras que permitem a mudança dos governantes sem a necessidade de usar a violência'(BOBBIO, 1996). De Kelsen, da sua visão de que 'o que caracteriza a democracia são as regras que possibilitam a livre e pacífica convivência dos indivíduos numa sociedade' (BOBBIO, 1998). Além disso: "Vemos, assim, que a concepção procedimental de democracia de Bobbio é tributária tanto do procedimentalismo de Kelsen quanto do de Schumpeter. Interessante, no entanto, é que via esses dois autores não é possível o entendimento da relação existente, em Bobbio, entre democracia e participação. Em alguns momentos da trajetória de seu procedimentalismo - que apresenta alguns vaivéns - , essa relação se aproximaria mais da visão schumpeteriana, com um certo acolhimento da apatia política; em outros, da kelseniana, com a percepção da necessidade de alguma participação. (...) Por um lado, na vertente elitista - que justifica a apatia política - , para além de Schumpeter, Bobbio se apóia tanto nos elitistas não-democráticos, como Mosca e Pareto, quanto nos seus sucessores italianos que tentaram realizar o casamento entre o elitismo e democracia, como, por exemplo, Dorso e Burzio. Por outro lado, na vertente mais participativa, para além de Kelsen, com sua justificativa de uma participação relativamente moderada, há toda a influência participativa de uma certa tradição socialista, da qual não está ausente, inclusive, o próprio Marx" (BRANDÃO, 2007). Bobbio, segundo Brandão, termina por oscilar entre participação e procedimentalismo e "em comunhão e contraditoriamente com essa vertente participativa - realizar algumas racionalizações da apatia política".

<sup>62</sup> FINLEY, Moses. **Democracia antiga e moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 25.

<sup>63</sup> Ibid. p. 44.

*Em tais circunstâncias, seria absurdo fazer qualquer comparação direta com uma sociedade pequena, homogênea, onde todos se conheciam, como a da antiga Atenas, sugerir, ou até mesmo sonhar que pudéssemos reinstalar uma Assembléia de cidadãos como órgão supremo, com poder decisório de uma cidade ou nação moderna (...). A questão é se esse estado de coisas, nas condições atuais, é algo necessário e desejável, ou se novas formas de participação popular, com o mesmo espírito das atenienses, embora sem sua essência, precisam ser inventadas<sup>64</sup>.*

Finley confirma que a democracia é um fim em si: “é a própria sociedade digna em funcionamento”<sup>65</sup>. O problema que permanece é se é possível e também desejável mudar os atuais “dispositivos” da democracia “elitista”.

## 2.1. Democracia dos antigos e dos modernos

A democracia dos antigos era exercida pelo povo diretamente na praça, na *àgora*. Os cidadãos em assembleia deliberavam sobre as questões que lhes diziam respeito. Esta característica da democracia dos antigos como participação direta do povo, mesmo que este povo se constituía-se apenas por cidadãos que eram considerados livres contraposta aos *civis sine suffragio*, recebeu um juízo negativo, desde a Antiguidade. Este juízo axiológico está intrinsecamente ligado ao modo de entendê-la. Quando pensamos hoje sobre a democracia, escreve Bobbio, “não há regime no mundo, mesmo o mais autocrático, que não goste de ser chamado de democrático”<sup>66</sup>. A existência das ditaduras tem o objetivo de restaurar a democracia o mais rápido possível, dizem os autocratas. Mas no debate clássico e filosófico sobre as teorias das formas de governo, a democracia sempre foi colocada como a última preferência pelo fato do poder ser dirigido pelo povo. Ao “povo” foram atribuídos os piores vícios, da ignorância ao desregramento e à intolerância. Aristóteles se serve do termo “democracia” para designar o mau governo popular, onde o povo é prisioneiro dos demagogos<sup>67</sup>. Maquiavel não é menos enfático: “Os homens que nas repúblicas servem às artes mecânicas não podem saber comandar como príncipes quando são prepostos a magistraturas, tendo aprendido sempre a servir”<sup>68</sup>.

A concepção moderna de democracia deve-se, sobretudo a uma mudança na concepção moral de mundo. Foi necessário retirar o enfoque do ente coletivo *démos*, que deu origem a

---

<sup>64</sup> Ibid. p. 47-48.

<sup>65</sup> Ibid. p. 48. in. Lipset, **Political Man**, p.403.

<sup>66</sup> BOBBIO. **Teoria Geral da Política**. A democracia dos modernos comparada à dos antigos. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 375.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid. p. 376. in MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opera di Niccolò Machiavelli*, Mondadori, Milão, 1950, vol II, p. 555.

amplas discordâncias na sua capacidade de deliberar, e que foi confundido com os mais diferentes substantivos como “massa”, “vulgo” e “plebe”. Aqui Bobbio evidencia, que se no governo monárquico e na aristocracia o poder recai sobre os respectivos sujeitos, na democracia teríamos a falsa crença de que o poder da democracia fosse composta por um corpo único, o *démos*. Uma assembléia escreve Bobbio, é composta por indivíduos tal e qual uma assembléia aristocrática<sup>69</sup>.

A igualdade de natureza está no fundamento do ideal da democracia moderna. Na teoria jusnaturalista, o homem em estado de natureza é um indivíduo isolado e como tal é “uma pessoa moral dotada de direitos inalienáveis e invioláveis”<sup>70</sup>. Enquanto a filosofia dos antigos preconizava uma sociedade natural organicista na qual a base era a família, a filosofia política dos modernos que passa a considerar a democracia como a melhor forma de governo, é uma teoria individualista cujo apoio principal está no reconhecimento dos direitos do homem.

*" O indivíduo, portanto, como fundamento ético da democracia. Mas qual indivíduo? A resposta que se obtém de toda a tradição do pensamento democrático é uma só: o indivíduo racional, racional no sentido de ser capaz de avaliar as conseqüências não apenas imediatas, mas também futuras das próprias ações, e portanto de avaliar seus próprios interesses em relação aos interesses dos outros, e com estes compatíveis, em um equilíbrio instável mas sempre passível de ser restabelecido através da lógica, característica de um regime democrático, do compromisso. Para dar o habitual exemplo que está na base da moral racional que é a moral kantiana: eu posso ter interesse imediato em transgredir um pacto, e aproveitar-me desse modo do fato de que outro o observou, mas não posso enquanto homem racional querer viver em um mundo no qual todos os pactos sejam transgredidos, porque em um Estado assim seria impossível qualquer forma de convivência pacífica".*

E com postura realista Bobbio continua:

*" Mas existe esse homem racional? O homem racional é um ideal-limite. Exatamente por isso também a democracia é um ideal-limite. Deixando de lado a consideração de que se todos os homens fossem racionais não haveria nem mesmo a necessidade de um governo, e mesmo nos limitando à racionalidade puramente instrumental, falta à grande maioria dos indivíduos os conhecimentos necessários para construir um juízo pessoal e fundamentado diante das decisões que deve tomar. E além disso, mesmo aqueles que poderiam conhecer melhor as coisas podem ser facilmente enganados por quem possui, além de conhecimentos, os meios de propaganda suficientes para fazer com que os próprios interesses ou aqueles interesses do próprio grupo pareçam os interesses de todos. Em suma, muitos não estão em condições de saber. Muitos acreditam saber, e não sabem"<sup>71</sup>.*

Portanto, a democracia hoje (representativa) recebe a sua legitimidade dos indivíduos, ou melhor, dos eleitores que participam das decisões coletivas. A decisão é quase sempre feita em uma cabine separada dos outros eleitores. O povo (corpo coletivo, soma dos indivíduos) nesta

---

<sup>69</sup> Ibid. p. 378.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. p. 423-425.

acepção perde razão de ser, e dá lugar ao indivíduo protegido por direitos. Dentro destas considerações é preciso destacar também o caráter igualitário da democracia, principalmente como “isonomia”, a igualdade diante da lei (igualdade formal). A democracia é um regime igualitário que está fixada na igualdade de nascimento, e tendia a rivalizar com aqueles que pensavam que os homens nascem desiguais, como os liberais pós-Revolução Francesa<sup>72</sup>. Mas na época contemporânea, escreve Bobbio “os regimes democráticos se tornam, ou são cada vez mais considerados, a continuação dos Estados liberais”<sup>73</sup>. De fato, continua Bobbio, “o reconhecimento dos direitos de liberdade dá um passo adiante, para admitir os direitos políticos mediante os quais o Estado liberal se transforma paulatinamente – com a progressiva ampliação do voto até chegar ao sufrágio universal masculino e feminino – em Estado democrático”<sup>74</sup>. Assim, as liberdades negativas (civis) e as positivas (política) se entrelaçam: “(a) a participação democrática é necessária para salvaguardar as liberdades civis; (b) a proteção dos direitos de liberdade é necessária para uma correta e eficaz participação”<sup>75</sup>.

## 2.2. As promessas não-cumpridas. Os dilemas.

As dificuldades de implementação dos ideais democráticos a "rude matéria" trouxeram à tona um amplo debate sobre os “insucessos” da democracia<sup>76</sup>, como o tema da democracia formal e substancial (meta do socialismo), o problema das oligarquias, da falta da educação para a cidadania, a questão da representação dos interesses e que, de acordo com Bobbio, estão no

---

<sup>72</sup> BOBBIO, Norberto. **O filósofo e a Política**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003. Democracia: p. 236.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ao entrar no debate, Alain Touraine em seu livro **O que é a Democracia?** (Petrópolis, RJ: Vozes, 1996; pp. 19-20) afirma que deveríamos ir além das liberdades constitucionais, e estender a liberdade política à vida econômica e social. Esta é a crítica que faz a Bobbio, pois segundo ele não podemos definir a democracia quando se separam esses dois objetivos (liberdade constitucional e liberdade social e econômica): “Eis-nos levados a nosso ponto de partida. Com Norberto Bobbio, aceitamos, então, definir a democracia a partir de três princípios institucionais: em primeiro lugar, como 'um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar decisões coletivas e quais procedimentos deverão ser adotados' (Il Futuro della democrazia, p.5); em seguida, ao afirmar que um regime é tanto mais democrático, quanto maior for o número de pessoas que participam, direta ou indiretamente, da tomada de decisões; enfim, ao sublinhar que as escolhas a serem feitas devem levar em consideração a realidade. Aceitamos também afirmar, juntamente com ele, que a democracia apóia-se na substituição de uma concepção orgânica da sociedade por uma visão individualista, cujos elementos principais são a idéia de contrato, a substituição do ser político segundo Aristóteles pelo *homo oeconomicus* e pelo utilitarismo e sua busca da felicidade para a maioria das pessoas. Mas depois de ter colocado esses princípios 'liberais', Bobbio levamos a descobrir que a realidade política é bem diferente do modelo que acaba de ser proposto: as grandes organizações, partidos e sindicatos, têm um peso crescente na vida política, o que muitas vezes retira toda realidade ao povo 'supostamente soberano': os interesses particulares não desaparecem diante da vontade geral e as oligarquias se mantêm (...) se a democracia não passa de um conjunto de regras e procedimentos, por que razão os cidadãos deveriam defendê-la de forma ativa?”. Bobbio, no entanto, já no início de *O futuro da democracia* afirmava sem qualquer receio que a democracia também possui valores, como a tolerância, a não-violência, a primazia do indivíduo.

grupo das promessas não cumpridas. Além dessas há também os “obstáculos não previstos” como o aumento do aparato do Estado em correspondência da demanda exercida principalmente pelas reivindicações dos direitos sociais e da extensão do sufrágio; a questão da “tecnocracia”, o poder dos técnicos, que impedem os cidadãos de tomar decisões, pois as medidas devem ser tomadas por aqueles que detêm o saber. Em relação a estes assuntos, Norberto Bobbio dedicou alguns artigos, sendo os principais encontrados em “O Futuro da Democracia”<sup>77</sup>. Faço a opção aqui pelo termo “dilemas” (termo amplo), pois os vários assuntos abordados se referem ou a “saídas difíceis”, casos em que a democracia sobrevive apesar dos ideais não cumpridos, ou porque os Estados democráticos não conseguem responder satisfatoriamente à solução de certos assuntos, principalmente no plano internacional. Com isso, elenco quatro temas para esta análise começando pela dicotomia 1) democracia direta-representativa; 2) A questão da representação e interesses; 3) A questão da transparência no poder (*arcana imperii*); e por último 4) a democracia e sistema internacional.

### **2.2.1. Democracia direta e democracia representativa<sup>78</sup>.**

Um tema que gerou amplo debate na deliberação dos indivíduos foi o modo como as decisões seriam em última instância tomadas, ou diretamente pelo povo sem intermediários, ou por representantes. A atualidade do problema hoje já não faz menção a uma escolha, segundo Bobbio, do tipo ou...ou, ou seja, não existe uma democracia que seja apenas representativa, ou apenas direta, mas formas intermediárias que variam de acordo com cada Estado. Todavia, a exigência de cada vez mais democracia, para Bobbio, mudou a maneira de perguntar, do quem *vota?* para o onde se vota? É a exigência da democratização da sociedade civil. Uma democracia política pode não coincidir com uma democracia da sociedade. Na extensão do poder para a sociedade à solução não recai para um novo tipo de democracia, mas para os lugares onde o poder ascendente tende cada vez mais a ocupar espaços.

Primeiramente é oportuno falar um pouco sobre a democracia direta. Rousseau admitia que “uma verdadeira democracia jamais existiu nem existirá”. Isto é fato, inclusive dadas as exigências para esta maneira de decidir, como um Estado pequeno, a simplicidade dos costumes, uma igualdade de fortunas. Agora, com os Estados cada vez maiores, esta forma ideal, nas palavras de Rousseau, só pode ter aceitação numa democracia de deuses. Bobbio nos adverte, de que se, por democracia direta, entendemos a participação dos cidadãos em todas as decisões, a

---

<sup>77</sup> BOBBIO. **O futuro da Democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, 8ª edição.

<sup>78</sup> BOBBIO. **O Futuro da Democracia**. Democracia representativa e Democracia Direta. p. 53-76.

“proposta é insensata”. Não é insensata apenas porque hoje uma tal forma é impossível, mas também porque é eticamente e intelectualmente não desejável. O cidadão total, de acordo com Norberto Bobbio, é a outra face do Estado Total. É a questão da redução de tudo à política, a “eliminação da esfera privada na esfera pública”<sup>79</sup>.

Passamos para a democracia representativa. Por democracia representativa devemos entender que as deliberações que dizem respeito a toda a coletividade são tomadas não pelos cidadãos com direitos políticos, mas por representantes, isto é, por pessoas eleitas para esta finalidade. A forma representativa, portanto, inclui tanto o parlamentar quanto o presidente, como legítimos representantes dos cidadãos. Além disso, devemos nos deter nos dois substantivos, “democracia representativa” (democracia + representativa), pois existiram Estados representativos que não foram democráticos.

A crítica à democracia representativa, por não representar de fato os anseios do povo, segundo Bobbio, não nos leva imediatamente à democracia direta. Existem várias maneiras de alguém ser representado. O debate em torno da representação política gira sobre dois temas: o primeiro, em relação aos poderes do representante, e o segundo, ao conteúdo da representação<sup>80</sup>. Em relação ao “*Como representa?*”, o representante pode representar ou como delegado, ou como fiduciário. Como delegado, o representante é um porta-voz, um embaixador de seus representados, e seu mandato estará muito limitado e pode ser revogado. Se for um fiduciário, pode, através dos interesses dos representados, agir livremente com escolhas pessoais, não existindo vínculo de mandato. Quanto ao segundo tema, “*Que coisa representa?*”, o representante, ou representa os interesses gerais do cidadão, ou os interesses particulares de alguém, ou de alguma classe. Geralmente, o representante como delegado e a representação dos interesses particulares estão juntos, assim como o representante como fiduciário e a representação dos interesses gerais<sup>81</sup>. No sistema democrático, em sua maioria, no qual não há mandato imperativo, a representação é fiduciária e representa os interesses gerais.

Quando comumente se critica a democracia representativa em favor de uma democracia mais completa, estão, pois, em jogo estes dois temas: uma crítica à proibição do mandato imperativo e, portanto, à representação fiduciária, tendo em vista uma ligação mais estreita entre representante e representado; e outra crítica referente à representação dos interesses gerais, feita em nome da representação funcional dos interesses particulares. Estas críticas fazem parte da tradição socialista, que teve o objetivo de fazer oposição à ideologia burguesa.

---

<sup>79</sup> Ibid. p. 54-55.

<sup>80</sup> Ibid. p. 58.

<sup>81</sup> Ibid. p. 58-59.

Contudo, segundo Bobbio, as propostas para modificar o sistema representativo não transformam a democracia representativa em democracia direta. E também não é consenso qual destas alternativas seja mais democrática. Os argumentos contra essas propostas caminham para uma incredulidade na deliberação em favor dos interesses particulares egoístas em troca dos interesses gerais. Bobbio deixa claro que a representação orgânica às vezes é necessária, como nos conselhos escolares e nos conselhos dos operários, onde não caberia uma representação por partidos políticos. Não obstante, observa ele: “ Mas já quando se passa ao bairro, onde os interesses em questão são os interesses dos cidadãos e não os interesses desta ou daquela categoria, os cidadãos devem ser representados por cidadãos, que se distinguirão entre si não à base das categorias que representam mas à base das diversas visões globalizantes dos problemas que conseguirem formar”<sup>82</sup>.

Se admitirmos que a democracia por mandato revogável está mais próxima da democracia direta, não podemos dizer que se trata de democracia direta. Há um intermediário que, mesmo vinculado, terá certa liberdade de ação. Não podemos revogar um mandato a todo instante.

Bobbio, porém, nos adverte, que entre a democracia representativa e democracia direta não há um salto qualitativo, ou seja, a escolha não pode ser feita por uma alternativa em detrimento de outra, na medida em que não existe forma pura de democracia direta ou representativa. Há alternativas intermediárias, e uma democracia integral pode utilizar todas de acordo com a situação. A democracia direta, por exemplo, possui duas formas de deliberação: a assembléia dos cidadãos sem intermediários e o *referendum*. No Estado moderno estes mecanismos mesmo em conjunto são insuficientes.

Assim, avanço da democracia não significa passagem para a democracia direta, mas aumento de espaços em que o poder ascendente contribui para uma decisão. A pergunta não é quantos deliberam, mas onde se delibera, ou seja, os locais políticos na sociedade onde é possível uma contribuição por parte dos indivíduos, sejam operários ou estudantes. Acontece que esta democratização social ainda possui um futuro incerto. Uma excessiva participação, por exemplo, poderia levar à apatia política, ao indiferentismo, a partir de um cansaço gradual dos participantes, ou da demora na tomada das decisões.

Esta democratização da sociedade civil desloca o centro do poder do Estado para outros centros, o que leva Bobbio a insistir que nossa sociedade é uma sociedade policrática. O pluralismo destes centros, seja no plano econômico, político e ideológico, é favorável à democracia. A democracia dos modernos é pluralista e luta contra o poder concentrado. Através

---

<sup>82</sup> Ibid. p. 63.

de grupos de poder concorrentes entre si, a democracia representativa admite mais uma forma contra o abuso do poder, pelo fato de que não pode apenas contar com o controle a partir de baixo, que é indireto. Apesar de apontar para o defeito da democracia representativa, que permite a formação de pequenas oligarquias, este somente poderá ser sanado quando existir uma pluralidade de oligarquias em concorrência entre si. E quando os indivíduos participam “o poder não é apenas distribuído mas também controlado”<sup>83</sup>.

### **2.2.2. Representação e interesses**

A questão da representação e interesses surge com a sociedade democrática pluralista, quando grupos organizados e não mais os indivíduos, conseguem, pelo mecanismo de troca, obter cada vez mais poder. Exemplo típico é o neo-corporativismo, segundo Bobbio, inspirados na idéia do Estado de bem-estar social, em que é destacada a idéia das negociações entre interesses diversos, típica característica da representação dos interesses.

O Estado representado pelos teóricos clássicos, que detinha a autoridade de vincular as leis para toda a sociedade com o uso da força, perdeu espaço para os grandes grupos de interesses que conseguem por acordos, tanto entre si como entre grupos e o Estado, uma produção jurídica. Estes acordos são ratificados pelo próprio Estado. Conclusões apressadas como o fim da esfera política, ou redução do Estado à sociedade, para Bobbio, não captam a realidade. É característica da forma democrática, o “aumento dos sujeitos que colaboram direta ou indiretamente na formação das decisões coletivas”<sup>84</sup>. Amplia-se assim, o “espaço político”. Fenômenos como o neo-corporativismo, portanto, retomam na esfera democrática o debate sobre a representação dos interesses no Estado representativo.

A crítica ao modelo de mandato não-vinculado, e portanto livre, é feita pelo pedido de mais “espelhamento” dos interesses dos diferentes grupos da sociedade, e do povo. Algo que provocou a oposição do modelo representativo, considerado como falsamente representativo da vontade do povo. Não obstante, Kelsen chama de “ficção grosseira” a representação parlamentar que expressaria em atos a vontade do povo, no sentido que a representação é, segundo Bobbio, “apenas um expediente técnico-institucional que permite tomar decisões coletivas onde não é possível nem desejável a democracia direta”<sup>85</sup>.

Representação política - deve-se esclarecer - é a representação em que o eleito não está

---

<sup>83</sup> Ibid. p. 70-73.

<sup>84</sup> BOBBIO, **Teoria Geral da Política**. p. 457

<sup>85</sup> Ibid. p. 461.



vinculado ao eleitor, mas procura defender os interesses gerais do país, e não desta ou daquela categoria. Além disso, outra razão para o mandato livre é a questão fundamental da política sobre a quem é dada a última palavra em um grupo social organizado. É o problema da ordem hierárquica dos poderes que ao emanar de baixo para cima, autoriza um corpo institucional a tomar uma decisão sem ser impedido ou constringido por ninguém.

Há uma razão técnica contundente na defesa da representação política. Para Kelsen, do ponto de vista de uma correta interpretação do princípio da maioria para as decisões coletivas, no qual se apóia a regra “uma cabeça um voto” e todos têm igual peso, como seria possível aplicar a representação por categoria? Qual categoria teria mais peso? Qual a importância de cada interessado? Seria possível um voto ponderado? Se possível quais são os critérios? Kelsen responde que o parlamento é composto por designação de eleitores que são cidadãos de um Estado e não por membros de uma categoria.

Outra característica da representação de interesses particulares é o modo como as decisões são tomadas. Como o mandato é vinculado - o representante é um delegado do grupo de interesse - um conflito só pode ser resolvido por negociação, ou seja, por aceitação unânime. Um exemplo típico desta solução são os conflitos do trabalho, no qual a solução é o acordo, ou em última instância o poder público interfere como árbitro entre as duas partes. Ao contrário, uma decisão de interesses gerais é obtida por maioria, caso em que o interesse é nacional e não de partes interessadas.

A existência dos partidos como intermediários entre o eleitor e o eleito é outro fator a ser destacado. Hoje a democracia representativa, diferente de sua concepção originária, tem a necessidade de partidos políticos, e isso se deve ao sufrágio universal. A democracia de massa se organiza em torno de grupos que expressam interesses particulares<sup>86</sup>.

Os partidos são os intermediários entre o corpo eleitoral e o legislativo. Com os partidos, segundo Bobbio, não há mais o contato direto entre os eleitores e o eleito, mas através deles se faz uma ponte entre ambos, funcionando passivamente em relação aos eleitores e ativamente com os eleitos. Esta dupla relação dos partidos simplificou a democracia representativa. Os partidos possibilitaram uma agregação na qual o aumento de eleitores não correspondia ao igual número de eleitos.

Mas esta simplificação que representou a emergência dos partidos representou também a perda do mandato livre pelos eleitos, com a disciplina partidária e o voto aberto. Além disso, a relação entre partidos e eleitores foi alterada de modo a possibilitar uma maior “satisfação” dos eleitores, o que obrigou os partidos a atenderem certos interesses privados.

---

<sup>86</sup> Ibid. p. 471.

Em contrapartida, em relação aos parlamentares, segundo Bobbio, os partidos são os soberanos, no sentido de que exercem seus poderes sem vínculo, detentores das pejorativamente chamadas “instruções”; e por isso é correta a denominação de “partidocracia”. Este termo contém uma realidade indiscutível, produto das democracias de massas, nas quais a “cracia” é exercida por grupos organizados que expressam interesses particulares<sup>87</sup>.

Na atualidade, a discussão em torno da representação de interesses perdeu completamente o foco, justamente porque se tornou de interesse recíproco, tanto de eleitores, como de partido e parlamentar, um jogo no qual se faz a opção pelo interesse privado, e não pelos interesses gerais que sempre eram mantidos em vista pelos teóricos clássicos do Estado.

### 2.2.3. O poder invisível

A democracia é o governo do “poder visível”, e segundo Bobbio, do “governo do público em público”. Do governo público, segundo a distinção “público” e “privado”, e “em público”, quando se pensa na oposição de público a “secreto”. Hoje a democracia continua, portanto, como o modelo ideal de governo público em público, em que a publicidade dos atos do governo é a regra, e o segredo é a exceção. O segredo é justificável apenas num espaço de tempo definido. A legitimidade da visibilidade do poder na democracia se deve ao fato de que o povo soberano controla o poder, e para poder controlá-lo precisa enxergá-lo.

Assim, o caráter público do poder democrático serve para diferenciá-lo do Estado absoluto que tende ao segredo. A democracia moderna que é representativa mantém este caráter tão ilustrado na democracia dos antigos, onde, por representar, entendemos um “modo de apresentar, de fazer presente, de tornar visível o que de outra maneira estaria oculto”<sup>88</sup>.

O tema do poder visível também abriu espaço para a descentralização do poder, do poder central em direção à periferia, o tornando ainda mais visível. A proximidade espacial de um governo local, como um município, favorece o cidadão para o debate das questões de interesse geral<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Ibid. p. 471.

<sup>88</sup> BOBBIO. **O Futuro da Democracia**. p. 101.

<sup>89</sup> Para Assis Brandão Bobbio “só se torna procedimentalista na década de 1950, esgrime, em seu período acionista, uma concepção de democracia que é, também, desenvolvimentista. Para ele, a democracia tem um fim: a educação dos cidadãos para a liberdade. Ela ensina os cidadãos a serem livres. É essa preocupação com o desenvolvimento da cidadania no sentido de educá-la para a liberdade, que, segundo ele, distingue o regime democrático de qualquer outra forma de governo”. Mas ressalva Brandão que a democracia desenvolvimentista de Bobbio é participacionista. Este modelo de democracia de Bobbio, que é alavancado no imediato pós-guerra, defende o federalismo de Cattaneo, mas se coloca nas tradições tanto socialistas como liberais. Para Cattaneo, segundo Bobbio “os gânglios vitais da futura república federal italiana (deveriam) ser os municípios”. “Na realidade, Bobbio transforma o federalismo liberal-participacionista cattaneano em um federalismo democrático-participacionista. Para isso ele, que

Kant, segundo Bobbio, foi aquele que decisivamente contribuiu para esclarecer a questão da publicidade de poder. O filósofo moderno argumentou pela necessidade moral e não apenas política do uso público da razão, condição para a realização do iluminismo e para a maioria do ser humano. No Apêndice à "Paz Perpétua", Kant usa o seguinte princípio: "São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade"<sup>90</sup>, em outras palavras, nos informa da ilegitimidade de máximas que não podem ser apresentadas em público, pois caso fossem, geraria indignação tal que impediria a sua própria realização. O pacto entre os indivíduos, ou entre os Estados, não teria validade, por exemplo, se um contraente declarasse em público o direito de não observá-lo. Assim tais máximas injustas só podem permanecer secretas. Bobbio complementa a validade deste princípio ao observar o fenômeno dos escândalos. O escândalo é o momento em que um ato oculto é explicitado. O ato injusto que vem à tona somente mantinha alguma efetividade enquanto era secreto. Apenas um tirano poderia praticar atos injustos publicamente, pois neste não há diferença entre negócios pessoais e negócios do Estado.

---

acolhe o sufrágio universal, amplia a participação da cidadania na estrutura estatal descentralizada e a leva às instituições da sociedade civil". A outra forma de democracia em Bobbio, segundo Brandão, é o procedimentalismo derivado de Schumpeter, Kelsen e Popper (**Bobbio na história das idéias democráticas**. Acessado na internet em 27/02/2007 na página: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452006000300005&1...](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452006000300005&1...)). O tema do autogoverno era "na restauração da democracia, um tema necessário. Ele referia-se a um outro tema, ligado aos dois aspectos da liberdade, chamado nas discussões sucessivas 'liberdade positiva', ou seja, a liberdade que, diversamente da liberdade negativa entendida como liberdade do Estado, consiste em obedecer às leis que cada um estabeleceu para si (...) Não excludo que, então, por reação ao Estado autoritário do qual nos havíamos libertado, eu tinha a tendência a dar maior relevo à liberdade como autonomia, sabendo muito bem que Kelsen fundamentava a oposição entre autocracia e democracia na distinção kantiana entre heteronomia e autonomia. Mas não me esqueço de que, na época, eu defendia a concepção ética da democracia, à qual eu teria sobreposto em seguida a concepção processual, que exatamente com Kelsen eu havia alcançado. A base da concepção ética da democracia é o respeito pelo homem como pessoa. O homem como pessoa precede à origem da organização estatal, e exatamente porque dela não depende, estabelece seus limites" (BOBBIO, 106). Esta concepção ética de democracia se baseia nas duas liberdades tanto a negativa, com a proteção pelo direitos civis, quanto com a positiva, com a ampliação dos espaços de participação, e assim contra o centralização do Estado ético e autoritário, tendo o fascismo como novo exemplar. A defesa de Bobbio da educação para a liberdade era necessária segundo Tommaso Greco, porque a democracia baseada na autonomia e na liberdade, não poderia sobreviver se os cidadãos não possuísem um *costume democrático* (**Nota histórica de Tommaso Greco, p.150**). "Falar em 1945 de 'educação democrática' significava afrontar a velha questão das classes médias italianas. Classes acusadas, segundo a justa análise de Salvatorelli, pela responsabilidade principal em relação ao fascismo e que, de volta à liberdade, pareciam incapazes de encontrar sua posição democrática" (Ibidem). Bobbio resumiu bem naquela época do pós-guerra o entrelaçamento entre democracia e costume democrático: "Instituições democráticas e costume democrático sustentam-se reciprocamente: o costume necessita da instituição para nascer; a instituição precisa do costume para durar"(BOBBIO, 39). "O viver em democracia teria educado os italianos à liberdade" (BOBBIO, 114). No mesmo sentido, a concepção participacionista da democracia, mesmo sendo esta representativa e não direta (não é a democracia grega, nem a de Rousseau), e separe o indivíduo do Estado ao promover a sociedade aberta, possui um traço de época, fundada em meio a um partido que não sendo "pró" foi sobretudo "anti": "(...) O Partido de Ação foi um partido, antes de tudo, se não exclusivamente, antifascista. Não por acaso foi dito que o seu erro tinha sido considerar o fascismo, e só o fascismo, e não também o comunismo, o mal absoluto. Foi um partido mais 'anti' do que 'pró'"(BOBBIO, 118) (**Entre duas repúblicas**. São Paulo: Imprensa Oficial do estado e UNB, 2001). Depois do fascismo o Partido de Ação não resistiu é "morreu de morte natural".

<sup>90</sup> KANT, I. A Paz perpétua. In: Kant, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 165.

A arte de bem governar nunca deixou de lado o tema do segredo, quase sempre relacionado à segurança do todo; prevendo a razão de Estado, as decisões para a manutenção da ordem admitiam o sigilo. Assim, o soberano absoluto encarnava a imagem do pai ou do deus, que vê tudo, mas não pode ser visto. Desta forma, surge o tema dos “*arcana imperii*”, que tem por objetivo “conservar o Estado enquanto tal”<sup>91</sup>.

Ao usar o artifício da mentira lícita ou útil, ou ainda do segredo de Estado, o soberano concentra todo o poder público. As razões para o segredo são essencialmente duas: a necessidade da rapidez da decisão, e o desprezo pelo vulgo, considerado incapaz, devido às paixões, de tratar dos interesses gerais.

Em oposição ao poder invisível, temos o contra-poder que também é secreto. As conspirações, os complôs, caminham lado a lado com o poder autocrático. Preparadas nos lugares inacessíveis do palácio, as revoltas ou rebeliões também estão distantes do vulgo. Estes antipoderes derrubaram muitos Príncipes e Maquiavel procurou alertá-los neste sentido.

Outra análise do poder invisível é feita por Bentham em seu Panopticon, uma espécie sistema prisional que procura separar a relação “ver-ser visto”. O observador do alto da torre acompanha tudo sem, no entanto, ser observado, gerando uma relação assimétrica entre os sujeitos. O controle é total. Por isso se transforma num ideal de governo autocrático, onde o Príncipe é onividente e invisível.

Devemos nos perguntar se o ideal da democracia como poder visível foi realizado na dura realidade. Mesmo cientes dos expedientes institucionais em favor do segredo, como na Itália, que prevêem delito na publicação de discussões secretas do parlamento, a diferença entre o poder democrático e a autocracia, segundo Bobbio, é que na democracia o segredo é a exceção. No regime democrático, considerando a política “*ex parte populi*”, o problema são as manipulações ideológicas para se atingir um consenso. Ao lado do uso da força legítima, o poder político democrático faz uso de sistemas ideológicos. Enquanto os teóricos democráticos acusavam o príncipe de falsidade, os teóricos antidemocráticos fazem menção à eloquência dos demagogos democráticos. Porém, para Bobbio, a diferença está no livre desenvolvimento das liberdades cultivadas pela democracia, o que permite pelo debate das idéias uma clivagem dos diversos pontos de vista<sup>92</sup>.

Outro problema diz respeito ao poder paralelo ou “subgoverno” (submerso) do Estado, denominado por Bobbio de “criptogoverno”. Tal governo, segundo Bobbio ao analisar principalmente o caso italiano, tem origens na economia, derivada das gestões públicas (bancos,

---

<sup>91</sup> Ibid. p. 107.

<sup>92</sup> Ibid. p. 116.

indústrias estatais), e de onde os partidos tiram a própria subsistência. Portanto, o “criptogoverno” é o produto das forças políticas subversivas que agem no próprio aparelho burocrático administrativo do Estado, e escapam ao controle democrático e jurisdicional. Estas forças seguem “a máxima segundo a qual o poder é tanto mais eficaz quanto mais sabe, vê e conhece sem se deixar ver”<sup>93</sup>.

#### **2.2.4. Democracia e Sistema Internacional**

No artigo “Democracia e Sistema Internacional”<sup>94</sup> Bobbio procura desvendar a relação que poderia existir entre autocracia e democracia nos Estados de um lado, e o Sistema Internacional e as guerras de outro. Assim nos questiona: “É possível um sistema internacional entre Estados autocráticos?” e “É possível um sistema autocrático internacional entre Estados democráticos?”. Além disso, é questionável também se as próprias democracias estão preparadas para sobreviver em um sistema internacional que favorece as decisões autocráticas, na qual ainda vigora o equilíbrio de forças entre os Estados mais desenvolvidos.

Para Montesquieu, enquanto as monarquias preferiam a guerra e a ostentação, as repúblicas sempre optavam pela moderação e pela paz. Estas, então, decidiam pelas associações com outros Estados com o objetivo de uma política para a resolução dos conflitos sem o uso da guerra. Este é também o modelo de Kant. O problema é como resolver pacificamente estes conflitos sem o recurso à violência se a maior parte dos Estados não são democráticos e se a atual sociedade internacional também não é.

Bobbio pensa uma sociedade internacional da mesma maneira como as doutrinas contratualistas pensaram a associação entre os homens: primeiramente com um pacto negativo de não-agressão, e posteriormente um pacto positivo que estabelece regras para a resolução dos conflitos sem o recurso à violência. O objetivo deste pacto é definitivamente banir o uso da violência. O pacto positivo marca a entrada num pacto agonístico, ou seja, a passagem da resolução dos conflitos do estado de natureza onde predomina a violência, para a solução mediante o uso de regras e negociações. Em caso de não observância do pacto de não-agressão, que exclui o uso da violência, entre em ação um terceiro acima das partes, um árbitro ou um juiz.

Bobbio faz menção do estado agonístico que “muda o modo como são resolvidos os conflitos”, onde existe a figura de um terceiro entre as partes. O estado agonístico é a fase de

---

<sup>93</sup> Ibid. p. 119.

<sup>94</sup> BOBBIO, N. **O futuro da Democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. Democracia e Sistema Internacional. p. 187-207.

transição entre o estado de natureza e um estado pacífico (civil); nele se usa a negociação como medida para a resolução de conflitos. No entanto, ainda não existe um terceiro capaz de impor pela força legítima a decisão de um juiz que ocorrerá somente no estado pacífico. O estado pacífico que se encontra no último estágio é onde o juiz detém o uso da força legítima, e sua decisão é eficaz. Contudo, o estado pacífico não é o atual estágio da sociedade internacional, na qual o árbitro, que seria a ONU, é impotente para impedir o uso da força recíproca.

Para a passagem ao estado pacífico, o pacto democrático é possível mediante duas condições: a) o poder soberano deverá respeitar as liberdades dos indivíduos, ou melhor, os direitos naturais que são inalienáveis e invioláveis. b) devem ser estabelecidas regras para as decisões coletivas vinculatórias para toda a coletividade, que permita o máximo de participação.

No plano internacional, a reconstrução racional da “sociedade das sociedades” ficou apenas no ideal. Os pactos entre os Estados, em um primeiro momento, almejavam apenas a aliança de um grupo com outros grupos. Com a ONU, se pretendeu incluir todos os Estados. Todavia, o estado pacífico não chegou, devido: falta de eficácia da corte internacional para a execução dos processos, e porque a sociedade internacional sempre conheceu a supremacia de potências sobre as outras, o que nos leva a dizer que os “acordos” para a superação do estado anômico são conseguidos por imposição e não por participação.

Embora a universalidade do pacto na ONU e na “inspiração democrática” principalmente pelo reconhecimento dos Direitos Humanos e pela assembléia, onde todos os países são representados igualmente, não podemos falar de uma democracia no sistema internacional quando continuar a existir um conselho de segurança onde somente as maiores potências participam com poder de veto. Assim as relações de poder no plano internacional ainda se estabelecem entre as grandes potências<sup>95</sup>, o que não contribui em nada para a extinção do medo recíproco do qual nos fala Hobbes.

Neste plano não-democrático, resta saber quais as conseqüências para as democracias no contexto interno em relação à ordem internacional. Para Bobbio, esta questão é geralmente apresentada em forma de dilema: “primado do primeiro sobre o segundo ou vice-versa”<sup>96</sup>. Por isso a resposta não pode ser satisfatória. Assim, quando pensamos em Estado democrático queremos dizer, um conjunto de regras que permitem a solução pacífica dos conflitos sem o recurso à violência, em outras palavras, um pacto de não-agressão. Contudo, hoje tal pacto presente no estatuto da ONU, não é eficiente, e os conflitos são resolvidos com o uso da violência recíproca.

---

<sup>95</sup> Ibid. p. 199.

<sup>96</sup> Ibid. p. 201.

Portanto, a falta de um terceiro acima das partes com poder coercitivo no plano internacional, algo característico do governo interno, segundo Bobbio, torna impune qualquer condenação com base nas normas vigentes, o que nos leva à hipótese do estado de natureza. Outro fato é a separação de moral e política, o que permite em casos excepcionais como a guerra e outros perigos, em virtude da razão de Estado, a derrogação dos direitos vigentes, segundo a Convenção europeia dos direitos do homem. Com isso, a política interna dos Estados é condicionada pelas incertezas da política externa, e os acordos observados internamente não são observados na mesma medida externamente.

É plausível que “se” todos os Estados fossem democráticos a sociedade internacional também seria. O problema permanece no “se”, e esta idéia kantiana, que vale apenas como idéia reguladora, é impraticável.

### **3. A alma da democracia: O Governo das Leis.**

O tema da democracia por excelência é o "governos das leis" que se opõem ao "governo dos homens". Tema amplamente discutido por Bobbio, em textos cujos títulos já traçam oposições e paralelismo: *Política e Direito, Direito e Poder, Razão do Estado e Democracia, O governo das leis e governo dos homens, O bom governo*. Os textos tratam da íntima ligação da democracia e as leis, fato que exerce um ponto de mediação para o bom governo, e solução para os limites do poder. Deve-se ter em conta a abordagem diferenciada, da maioria dos filósofos, que Bobbio dá sobre o tema dos fundamentos do direitos humanos. Para Bobbio, seja em moral ou em direito, ou seja, para regras em geral, a grande questão é a observância das leis. Os fundamentos foram variados mesmo em moral ou em direitos humanos, mas o ponto principal é que as normas sejam observadas e executadas conforme as conquistas históricas dos diferentes movimentos que obtiveram êxito e aceitação pela maioria. Como positivista jurídico Bobbio realça que a questão dos fundamentos não possuem a força desejada, porque não podem ser baseadas em fatos ou pela variedade de justificações apresentadas. Pode-se dizer que para Bobbio as normas possuem justificação por si mesmas, e também porque as normas (prescrevem) são em si significativas, pela simples constatação de que é impossível derivar normas de fatos. Por isso não parece fazer sentido querer encontrar fundamento para a moral e os direitos, porque, caso o queiramos, precisamos fazer a pergunta: Onde encontrá-lo? Em Deus, nos homens ou nos fatos? No entanto, mesmo que as normas não possuam fundamentos, elas não deixam de ser significativas e daí deriva a responsabilidade moral de todo o ser humano. Uma solução freqüente, todavia, é a apresentação da insignificação das normas, porque não podem

ser baseadas pelas provas das ciências naturais. Porém, parece ser plausível que uma jamais poderá julgar ou comprovar a outra. A significação das normas passa pela responsabilidade moral dos seres humanos e sua dignidade.

A definição do poder político pode ajudar a entender a relação da política com o direito. Bobbio pensa que, de todas as definições do poder político, a que mais se aproxima da verdade na distinção com outras formas de poder "é aquele que se funda sobre os meios dos quais as diversas formas de poder se servem para obter os efeitos desejados: o meio do qual se serve o poder político, embora, em última instância, diferente do poder econômico e do poder ideológico, é a força"<sup>97</sup>. Os outros critérios não conseguem, na opinião de Bobbio, a diferenciação das ações políticas. A diferenciação de Aristóteles de acordo com o interesse das quais se exerce o poder é uma distinção axiológica e não analítica, porque, segundo Bobbio, julga o poder tal como deveria ser e não como é de fato. A definição de John Locke também conseguiu considerável sucesso: o poder dos pais sobre seus filhos repousa na geração, a do capitão da galera sobre os galeotes (escravos) no direito de punir, e no governo civil é o consenso. Mas tal forma que permitiu fazer a distinção entre as formas boas e más de governo, não consegue distinguir o poder político na medida em que o governo patriarcal e despótico não deixam de ser governos.

A questão de fundo é a relação entre a moral e a política. Segundo Bobbio, uma maneira não muito convincente de resolver o problema é sustentar a autonomia das várias esferas de ação com respeito à ação moral. Bobbio pensa a política não totalmente desvinculada da ação moral. Neste sentido, Bobbio reprova a tese de Carl Schmitt da relação política como amigo-inimigo. Uma distinção que Schmitt coloca no mesmo plano de outras, como belo e feio, útil e prejudicial, bom e mau. De acordo com Bobbio, as relações estão em planos distintos, pois enquanto as oposições tradicionais permitem que se façam juízos de valor, reprovando ou aprovando uma ação, na oposição amigo-inimigo isso não se processa<sup>98</sup>. A díade indica o grau de intensidade de uma união ou de uma separação, de uma associação ou dissociação, mas não exprime um juízo de valor que permita distinguir ações positivas de ações negativas. Já a díade bom-mau possibilita esta distinção. Bobbio vê outros problemas na díade schmittiana. Entre o amigo e o inimigo pode existir o neutro que não é amigo nem inimigo. Uma díade que expressasse juízos de valor na política poderia ser a oportuno-inoportuno ou conforme ao fim-não conforme ao fim, que diferenciaria a ação política, por exemplo, da economia que julga suas ações pelo útil-desútil. A política como distinta da moral se utiliza da oposição oportuno-inoportuno e assim

---

<sup>97</sup> BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 221.

<sup>98</sup> BOBBIO, Norberto. **Elogio da serenidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 87.



diferencia-se das ações morais que utilizam a oposição bom-mau. As ações políticas podem ser oportunas ainda que não sejam moralmente aprovadas<sup>99</sup>.

A relação entre moral e política está em conflito quando se percebe que podem existir ações muito compensadoras mas moralmente reprováveis, ou obras de artes esteticamente admiráveis mas moralmente condenáveis<sup>100</sup>. Deste modo, chegou-se à conclusão de que a política observa um código de conduta diferente da moral. Exemplos desta distinção existem muitos, e um que pode dissipar qualquer dúvida da diferença é aquele que considera a moral como instituto apenas privado, enquanto a política é por excelência pública, e assim utilizaria de artifícios completamente diferentes para as suas ações. Na vida privada a simulação e dissimulação são geralmente consideradas altamente reprováveis, e na vida pública são virtudes muitas vezes indispensáveis para um político de destaque: “Não há política sem uso do segredo: o segredo não só tolera como exige a mentira. Ficar preso ao segredo significa ter o dever de não revelá-lo; o dever de não revelá-lo implica o dever de mentir”<sup>101</sup>.

A máxima “Pacta sunt servanda” (“Os pactos devem ser respeitados”), é outro exemplo da diferenciação de moral e política. Seguindo Kant, que propõe que as ações entre os Estados devem ser respeitadas segundo uma máxima universal, o que em contrário inutilizaria a necessidade dos pactos e o retorno ao estado de natureza e que constitui uma máxima moral, a que exige a observância dos pactos. Mas tal máxima não vale na vida pública do mesmo modo que vale na vida privada. Os compromissos assumidos entre os Estados costumam ser “apenas pedaços de papel”. “As relações internacionais estão baseadas mais na desconfiança que na confiança”<sup>102</sup>. No entanto, a sociedade contratual é uma sociedade baseada na confiança, na sabedoria e não na força. Muito diferente, é o conceito de política, que considera a sua virtude principal a prudência, “a capacidade de adaptar os princípios à solução das situações concretas”<sup>103</sup>. A outra virtude do político é a astúcia representada pela raposa, capacidade que se adapta as situações mais ambíguas, “nas quais o êxito é sempre incerto, a inteligência astuta consegue incidir sobre os seres e as coisa porque é capaz de prever, para além do imediato presente, um segmento mais ou menos amplo de futuro” (*As astúcias inteligentes na Grécia antiga*: Detienne e Vernant).

Sempre se tentou explicar a divergência entre moral e política. A questão a saber é se é bom ou mau que a divergência exista e como se explica a mesma ? Apesar da comprovada

---

<sup>99</sup> Ibid. p. 88.

<sup>100</sup> Ibid. p. 88.

<sup>101</sup> Ibid. p. 90.

<sup>102</sup> Ibid. p. 91.

<sup>103</sup> Ibid. p. 91.

divergência, segundo Bobbio, não faltaram tentativas para diminuí-la, porque se entendeu que um bom governo é aquele em que a política e a moral coincidem. De resto, para o historiador alemão Gerhard Ritter, as duas concepções estão bem representadas na era moderna. *O Príncipe* de Maquiavel (realista) representa a política amoral e a *Utopia* (idealista) de Thomas More representa a política moral.

Bobbio indica três tentativas que podem explicar a separação entre moral e política.

1) A separação entre moral e política é guiada pela máxima de que os fins justificam os meios, quando o fim da política é considerado superior ao do indivíduo, o que autoriza a violação das máximas morais. O problema desta máxima é que nem todos os fins possuem valor que justifique a quebra de princípios morais: “daí a necessidade do governo das leis contraposto ao governo dos homens, ou seja, de um governo em que os governantes ajam em conformidade com as leis estabelecidas, sejam controlados pelo consenso popular e sejam responsáveis pelas decisões que tomam”<sup>104</sup>. Num Estado de Direito, os representantes dos cidadãos estão vinculados às leis. Além disso, nem todos os meios são lícitos em um Estado democrático. Eles estão sendo regulamentados pouco à pouco, para que se evite o uso excessivo da força.

2) Outra justificação é a aceitação de que a política está subordinada à moral, contudo, pode suspendê-la quando situações excepcionais exigem. Assim, não há princípio moral com valor absoluto, e máximas como “não matar” podem ser violadas em certos casos, como no caso de legítima defesa. Outra situação é a decretação do estado de exceção ou de sítio, ou estado de necessidade, no qual não há leis e, portanto, a necessidade faz as leis.

3) A terceira justificação é a que diferencia moral e política com dois princípios diferentes, ou melhor, duas formas de ética. A ética dos resultados (ou ética da responsabilidade) julga a ação através das conseqüências, se a ação obteve êxito ou não. A ética dos princípios (ou ética da convicção) julga ação com base na norma. Se a ação é executada de acordo com a norma, então ela estaria de acordo com a ética. A única forma das duas éticas coincidirem é quando bons princípios atingem bons resultados, ou bons resultados são atingidos por bons princípios<sup>105</sup>.

*A relação nasce da constatação de que, na realidade, a distinção entre moral e política corresponde quase sempre à distinção entre ética dos princípios e ética dos resultados: o homem moral age e avalia as ações alheias com base na ética dos princípios, o político age e avalia as ações alheias com base na ética dos resultados. O moralista se pergunta: “Que princípios devo observar?”. O político: “Que conseqüências decorrem da minha ação?”*

Bobbio, apesar de explicitar a difícil convivência entre a moral e política, pensa que,

---

<sup>104</sup> Ibid. p. 95.

<sup>105</sup> Ibid. p. 96.

mesmo que a oposição não termine, é possível que a oposição seja diminuída ao máximo, e isto é o que diferencia a democracia das demais formas de governo: “*a democracia é o sistema político que nos permite a maior aproximação possível entre as exigências da moral e as da política*”<sup>106</sup>.

Chega-se às seguintes conclusões: 1) A democracia é a forma de governo que possui normas que, se observadas, permitem resolver conflitos sem recorrer à violência; 2) A democracia necessita da confiança recíproca entre os cidadãos e deve, portanto, eliminar as práticas da simulação e do segredo; 3) A máxima “Os pactos devem ser observados” deve valer na democracia, na medida em que a sociedade em que vivemos está baseada no contrato entre indivíduos e entre grupos. Desta maneira, é possível medir o grau de democracia que temos, pelo ideal democrático.

No mundo dessacralizado em que vivemos a relação entre moral e política se torna ainda mais conturbada. O problema de uma ética laica em contraponto com a ética religiosa, argumento do escrito “*Prós e contras de uma ética laica*”<sup>107</sup>, evidencia a distinção entre duas visões de mundo: a visão laica e a visão religiosa. Neste escrito, Bobbio evita falar de uma crise de valores, pois, segundo ele, há otimistas extremos e pessimistas, e tal situação é mais um estado de espírito do que um argumento racional, e o termo “crise” é tão amplo que, em todas as épocas, uma crise estava estabelecida: “sempre duvidei que o conceito de crise tivesse qualquer utilidade para definir uma sociedade ou uma época”<sup>108</sup>. Também, da mesma forma, não é possível dizer que hoje o hedonismo vigora como acusam os moralistas. Não há progresso ou retrocesso moral na visão de Bobbio. O que presenciamos é um progresso técnico da violência e da própria difusão com o efeito da comunicação de massa, mas em todos os tempos ela esteve presente.

#### **4. O liberal-socialismo de Bobbio.**

Em algumas características fundamentais Norberto Bobbio inspirou-se na cultura política italiana, como um certo apreço pela teoria das elites e pela ciência política italiana, tanto de Gaetano Mosca como de Vilfredo Pareto (fundadores da Ciência Política na Itália). Pode se dizer o mesmo a respeito da conceituação da política como separada da moral (mas não completamente). Mas o que parece ter contribuído de forma decisiva para as suas concepções filosóficas foi a resistência ao fascismo. Este momento marcante da história italiana no século XX, de fato, norteou a concepção de Bobbio sobre a democracia, a começar pelos direitos a liberdade, tão caro àqueles que lutam contra um Estado totalitário. Esta privação de liberdade foi

---

<sup>106</sup> Ibid. p. 98.

<sup>107</sup> Ibid. pp. 159-177.

<sup>108</sup> Ibid. p. 160.

sentida pelo próprio Bobbio quando freqüentara o ambiente antifascista, quando em 1935 foi detido por participar do grupo *Giustizia e Libertà*, condenado apenas com uma repreensão: “A polícia escutava nossos telefonemas e observava nossos passeios, mesmo quando nada tinham a ver com a política”<sup>109</sup>. Uma experiência como o fascismo leva a casos contraditórios, como, por exemplo, a carta que Bobbio escreveu ao *Duce* com o objetivo de participar dos concursos universitários, em 1935. Com a palavra, o próprio Bobbio ao contar o fato muitos anos depois:

Quem viveu a experiência do estado ditatorial sabe que é um Estado diferente de todos os outros. E mesmo esta minha carta, que hoje me parece vergonhosa, demonstra-o. Por que uma pessoa como eu, que era um intelectual e pertencia a uma família de bem, precisava escrever uma carta dessa natureza? A ditadura corrompe e espírito das pessoas. Obriga à hipocrisia, à falsidade, ao servilismo. E esta é uma carta servil. Ainda que reconheça que aquilo que escrevi é verdadeiro, sublinhei bem aqueles meus méritos fascistas para deles tirar vantagem. E a minha não é de fato uma justificativa. Para nos salvar, em um Estado ditatorial, são necessários espíritos fortes, generosos e corajosos, e eu reconheço que então, com esta carta, não o fui. Não tenho dificuldade alguma em fazer uma vez mais um exame de consciência, o qual, de resto, já fiz infinitas vezes<sup>110</sup>

A carta de Bobbio ao “Exmo. Sr. *Cavalier* Benito Mussolini, chefe do governo, Villa Torlonia” mostra os limites que uma Ditadura pode impor a qualquer um, e mais grave, quando se trata de um intelectual.

“Estava evidente que o motivo da exclusão era político, e portanto era uma injustiça” explicava eu na carta (carta enviada ao *Corriere Della Sera*). “Por que deveria aceitá-la? Recorri aos únicos meios válidos num Estado que não é de direito: recorrer ao chefe (...). Parece que o senhor não se dá conta que deplorar os estratagemas com os quais nos defendemos da prepotência em um regime ditatorial significa colocar-se do ponto de vista do ditador, e este, por definição, sempre tem razão. Colocamo-nos do ponto de vista do ditador quando não pronunciamos uma única palavra para condenar a imposição arbitrária, mas gritamos bem alto para denunciar quem tenta se virar com os únicos meios que a ditadura concede”<sup>111</sup>.

Bobbio não deixou de reconhecer que o meio a que recorreu “era odioso”, além de tudo, utilizado apenas por quem tinha à disposição “tais remédios”. Contudo, mesmo declarando-se “fiel” ao regime, freqüentava os círculos antifascistas, como o liberal-socialismo.

Esse movimento liberal-socialista era formado por um conjunto emaranhado de grupos que faziam oposição ao regime, e se formavam espontaneamente nas universidades, nas associações religiosas, nos órgãos culturais, mas sobretudo por jovens intelectuais dissidentes, e ao qual, Bobbio se filia no fim dos anos 30:

---

<sup>109</sup> BOBBIO, Norberto. **Diário de um século**. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 18.

<sup>110</sup> Ibid. p. 28-29.

<sup>111</sup> Ibid. p. 34.

Neste húmus, a partir de 1939, fundou raízes o movimento liberal-socialista, que tinha em Capitini seu filósofo e em Calogero seu líder político, e que obteve sucesso – segundo Zangrandi – por duas razões: “representou o primeiro movimento cultural antifascista de inspiração não-marxista que se distanciou da tradição croceana, a qual tivera grande mas paralisante influência”, e soube expressar com suas instâncias, seja sociais, seja libertárias, “uma plataforma político-ideológica que respondia às exigências mais vivas da juventude intelectual”<sup>112</sup>.

As opções destes jovens intelectuais continham uma forte tendência laica contra as antigas forças tradicionais e clericais que continuavam impedindo uma autonomia política na Itália após a revolução da unificação.

Embora se proclamasse liberal-socialista desde o início do movimento fazia questão de distinguir o seu próprio liberal-socialismo pelo compromisso ético-religioso, e não apenas político, que o animara. Sempre refutou com vigor a absolutização da política (onde desembocava o totalitarismo), e portanto a solução de todas as atividades humanas no fazer político, a confusão dos movimentos sociais com os partidos. O liberal-socialismo não fora em seu princípio (e jamais deveria ter se tornado) um partido: era ‘um estado de ânimo, um abrir-se em uma direção, uma certeza e uma esperança sempre renovadoras’, ‘uma orientação da consciência’<sup>113</sup>.

O principal representante, teórico-idealizador do movimento liberal-socialista foi Guido Calogero (nascido em 1904), com o qual Bobbio nutriu uma amizade que durou toda a vida. Calogero, entre outras obras, publicou *La scuola dell'uomo*, que além de ser uma obra de ética laica era de caráter pedagógico. Escreveu o primeiro manifesto liberal-socialista, no qual se defendia principalmente a junção entre liberdade política e a justiça social: “O fundamento do liberal-socialismo está na concepção da substancial unidade e identidade da razão ideal, que rege e justifica tanto o socialismo na sua exigência de justiça quanto o liberalismo na sua exigência de liberdade”<sup>114</sup>.

Nessa tentativa de unir princípios liberais e socialistas, o Estado de direito era um postulado. A estabilidade das leis e das garantias dos direitos civis não poderia ser colocada em discussão: “(...) toda norma jurídica derive da vontade dos cidadãos e que seja expressa segundo o princípio da maioria (...)”<sup>115</sup>. Em geral, o manifesto se resume em dois tópicos principais, de acordo com Walquiria D. Leão Rêgo: um programa de intervenção pública e de reformas com os ideais do liberal-socialismo, e um apelo às forças antifascistas, para a criação de uma única

---

<sup>112</sup> Ibid. p.39.

<sup>113</sup> Ibid. p. 40.

<sup>114</sup> RÊGO, Walquiria G. Domingues Leão. **Em busca do socialismo democrático**. Campinas, SP: Ed. Da Unicamp, 2001.pp. 122-23. In “I Manifesto Liberalsocialista – 1940” in G. Calogero, *Difesa del liberal-socialismo*. Roma: Atlantica, 1945. p. 202.

<sup>115</sup> Ibid. p. 124. Op. cit., p. 203.

frente unida pela liberdade<sup>116</sup>. Em suma, o manifesto procurava agregar forças para derrubar o regime fascista e instalar um regime de liberdades democráticas na Itália.

A possibilidade de unir os valores do socialismo com o liberalismo, só poderia ser concretizada depois de uma profunda crítica, tanto aos dogmas socialistas quanto aos métodos liberais. A distinção de Croce entre liberismo e liberalismo<sup>117</sup>, permite, desta forma, a aproximação de um liberalismo com um modelo de socialismo, e estes sempre unidos pela idéia da democracia, que no pós-fascismo passou a ser um lugar comum no debate político italiano, mesmo entre os comunistas.

Em março de 1944, Palmiro Togliatti, co-fundador e então chefe do Partido comunista italiano (PCI) depois de seu exílio em Moscou, afirmava a necessidade prioritária de unir forças para a liberação da Itália do fascismo, e não de organizar uma revolução socialista. As brigadas *partigianas* que se formavam em torno de um espectro de correntes antifascistas, entre os quais, liberal-socialistas, socialistas, católicos, comunistas, lutavam para derrubar o fascismo e construir um regime democrático. A fundação de um regime democrático sedimentado pelos direitos civis e políticos, e os direitos sociais era consensual. A democracia como método político era irrenunciável pelo movimento *acionista*, que continha dentro de si toda a tradição liberal-socialista, gobettianos e rossellianos da corrente *Giustizia e Libertà*. Também por Carlo Rosselli, que no seu livro *Socialismo liberal* (1929) concebe a democracia como regras que as partes em conflito devem respeitar e Guido Calogero, com o conceito de democracia integral, previa uma união de liberdades liberais com a justiça social, ao perseguir o que havia denominado por *justa liberdade*<sup>118</sup>. Togliatti resumia o sentimento que os unia: “Numa Itália democrática e progressiva, deverão existir e existirão diversos partidos, correspondentes às diversas correntes de idéias e de interesses existentes na população italiana (...)”<sup>119</sup>.

A certeza da democracia para criar uma unidade nacional na Itália não dispunha de procedimentos precisos, porém, sabia-se que depois do fracasso do comunismo Russo e das ditaduras do leste europeu, uma outra via política precisava ser reinventada. E os valores éticos do liberal-socialismo contribuía para isso, ampliando a ingerência do Estado na econômica:

É claro que a formação de amplas economias públicas fazia parte da ordem das coisas na Europa daqueles anos. A novidade italiana se faz na consideração de que os direitos sociais são compreendidos como direitos liberais de liberdade. Assistimos, assim, à transformação do Estado liberal não somente em termos de uma teoria geral, mas, fundamentalmente, à

---

<sup>116</sup> Ibid. p. 125.

<sup>117</sup> É a partir disso que se distingue na Itália entre liberismo (liberalismo econômico) e liberalismo (político).

<sup>118</sup> Ibid. p. 160.

<sup>119</sup> Ibid. p. 160. Palmiro Togliatti, “A política de unidade nacional dos comunistas”, in **Socialismo e democracia** (seleção e organização de Carlos Nelson Coutinho). Rio de Janeiro: Muro, 1980, p. 45.

transformação da doutrina liberal dos direitos individuais, que agora exige, como condição da liberdade individual, a realização da justiça distributiva<sup>120</sup>.

Os manifestos liberal-socialistas desde 1940 não propugnavam a via revolucionária. A meta era consistida por reformas sociais dentro de um Estado de direito, o que significava efetivar os direitos a partir de uma sociedade ordenada juridicamente. Neste sentido, era necessário acertar as contas com o liberalismo intransigente, que utilizava o Estado para fazer valer os próprios interesses.

A difícil relação entre liberdade, justiça social e democracia determinará os diversos caminhos nos quais o Estado contemporâneo continuará a percorrer, e que só poderá se ajustar na concretude histórica, quando eliminar completamente os dogmas das grandes tradições teóricas da política no ocidente: dogmas da concepção liberal e da concepção socialista.

Acertar a justa medida destas correntes teóricas com uma concepção democrática laica é o que em última instância propõe o movimento liberal-socialista: “Neste sentido, o princípio do laicismo ‘(...) não é senão o princípio da democracia, é, pois, uma regra de convivência (...)’<sup>121</sup>.

Importa ressaltar, ainda, que a experiência fascista punha mais uma vez em destaque algo intuído agudamente nos anos 20 pelo jovem liberal Piero Gobetti, ou seja, o liberalismo de corte abstrato dissociado de valores econômicos igualitários, portanto *liberístico* e conservador, havia demonstrado sua total incapacidade de defender os valores mais elementares da liberdade moderna. Por seu turno, o socialismo existente, o soviético, apresentava traços despóticos dolorosamente desconcertantes.(...) No caso dos círculos liberais de esquerda italianos, tratava-se de retomar as críticas de Gobetti às *insuficiências do liberalismo*. Para Capitini, a questão central era superar a *unilateralidade do liberalismo e do socialismo*<sup>122</sup>.

Neste caso é preciso saber até que ponto a relação liberdade com igualdade se processa. Qual a relação possível entre os dois principais “valores últimos” (liberdade e igualdade ou justiça e liberdade do *credo laico del liberalsocialismo* (BOVERO, 2006) preferida por Bobbio) sobre os quais Bobbio dedicou muitas páginas de reflexão? E a própria dicotomia entre liberdade negativa e positiva, segundo Bobbio complementares, pode contribuir com a finalidade do liberal-socialismo, porque também é fundamental a resposta à pergunta Qual liberdade?

---

<sup>120</sup> Ibid. pp. 127-28.

<sup>121</sup> Ibid. p. 131. in G. Calogero, **L'Educazione civile**, Milão: Fondazione Feltrinelli, 1994, “Il principio del laicismo”. p. 73.

<sup>122</sup> Ibid. p. 105.

Isaiah Berlin, professor da Universidade de Oxford durante a década de 1950 quando proferiu a sua aula inaugural com a palestra “Dois conceitos de liberdade”, expôs o que ainda hoje se entende por liberdade positiva e negativa.

O outro sentido central de liberdade é a liberdade *para*: se a minha liberdade negativa é especificada pela resposta à pergunta “Até que ponto sou controlado?”, a pergunta para o segundo sentido de liberdade é “Quem me controla?”. Como estamos falando sobre obstáculos criados pelo homem, posso me perguntar: “Quem determina as minhas ações, a minha vida? Sou eu que as determino, livremente, da maneira como escolher? Ou estou sob as ordens de alguma outra fonte de controle”? A minha atividade é determinada pelos pais, mestres, padres, policiais? Obedeço à disciplina de um sistema legal, da ordem capitalista, de um senhor de escravos, do governo (monárquico, oligárquico, democrático)? Em que sentido sou senhor do meu destino? As minhas possibilidades de ação podem ser limitadas, mas de que modo são limitadas? Quem são aqueles que se interpõem no meu caminho, quanto poder eles podem manejar?”<sup>123</sup>

Para Berlin, as duas liberdades não são entre si intercambiáveis, ou seja, a resposta que damos à primeira pode ser diversa das respostas que damos à segunda. Mas estas liberdades como fins supremos, podem, de acordo com Berlin, ter um significado distorcido. É o que ocorre quando entendemos por liberdade negativa um *laissez-faire* econômico que poderia significar a exploração dos proprietários sobre as crianças ou operários. Isso para Berlin é uma perversão, assim como é quando diziam que um mendigo tem toda a liberdade de alugar um quarto mas ele não tinha os meios para isso: “Ele tem realmente a liberdade de alugar um quarto no hotel, mas não tem os meios para usar essa liberdade”<sup>124</sup>. O mendigo não possuía o dinheiro para alugar o quarto, mas possuía a liberdade para tal. Esta diferenciação serve para separar, a liberdade negativa e a liberdade positiva, da liberdade econômica e da liberdade política.

Há várias maneiras de alguém ser livre no sentido da liberdade negativa e positiva, e a liberdade econômica (liberdade do liberalismo econômico) e a liberdade política (liberdade dos democratas) são apenas duas entre elas. Contra esta interpretação, alguns liberal-socialistas, como Calogero, argumentam a favor de a *justa liberdade*, declarando que a liberdade de não ser impedido, e aquela de ter condições reais de praticá-la são indissociáveis. A liberdade assim entendida, coloca a necessidade dos meios para a efetivação da liberdade, e não apenas os parâmetros de como ela poderia ser praticada. Contudo, percebe-se que enquanto Berlin faz uma diferenciação teórica que parece acertada, Calogero quer a efetivação desta liberdade no plano econômico, através da posse dos meios para a consecução dos fins, como uma espécie de liberdade concreta e não apenas abstrata. No entanto, não podemos reduzir a liberdade negativa,

---

<sup>123</sup> BERLIN, Isaiah. **A força das Idéias**. Organização: Henry Hardy. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 36.

<sup>124</sup> Ibid. p.37.



a liberdade do “número de caminhos que um homem pode trilhar, quer deseje trilhá-los, quer não”, à liberdade econômica.

No ensaio *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (1819)* Benjamin Constant já definia o que hoje entendemos por liberdade positiva e negativa. A “liberdade dos antigos” Constant definia como a liberdade de participação dos indivíduos no poder político, a autodeterminação coletiva, a autonomia, o poder sobre si. De outro lado temos a “liberdade dos modernos”, a liberdade de poder usufruir de espaços livres e protegidos da interferência dos outros e do poder político. A “liberdade negativa” seria principalmente a “liberdade dos modernos”, a liberdade que é a negação do poder político; de não ser impedido e não ser coagido em determinada conduta. Por mais que não se possa reduzir a “liberdade dos modernos” presente a uma liberdade negativa, sabemos que a liberdade sobremaneira nas constituições ocidentais privilegia a liberdade como direito que protege os indivíduos da interferência do poder político. A liberdade positiva, a “liberdade dos antigos”, significa para quem a exerce “que é capaz de tomar decisões por si mesmo, que é capaz de querer, de determinar sua própria vontade de um modo ou de outro, de escolher”<sup>125</sup>.

Outra forma de definir as liberdades é feita pela separação entre querer e agir:

Em outras palavras, um modo de aprofundar a distinção entre as duas espécies de liberdade é observar que faz sentido falar de liberdade, como não impedimento e não-coerção, sobretudo em relação às ações: a liberdade negativa é a liberdade de agir; faz sentido falar de liberdade como autonomia ou autodeterminação sobretudo em relação à vontade: a liberdade positiva é a liberdade do querer<sup>126</sup>.

Bovero explica que a liberdade tanto positiva quanto negativa são conceitos lógicos e não axiológicos e, portanto, as duas podem ser valoradas positivamente. Assim, as duas liberdades podem ser ao mesmo tempo conotadas de valores positivos, como acontece na teoria democrática: “sobre a conjunção de aspectos fundamentais destas duas liberdades se funda a noção comum de liberal-democracia”<sup>127</sup>. Mas a junção não é uma relação necessária, ou seja,

---

<sup>125</sup> BOVERO, Michelangelo. **Contra o governo dos piores: uma gramática democrática**. Rio de Janeiro: Campus, 2002. p. 77.

<sup>126</sup> Ibid. p. 79.

<sup>127</sup> Ibid. p. 80. Bobbio no artigo *Kant e as duas liberdades (Teoria Geral da Política)* faz esta ligação entre as duas liberdades na democracia, mas sinaliza para a distinção entre elas. A liberdade negativa corresponde à esfera individual e a liberdade positiva ou como autonomia corresponde à esfera coletiva: “Até onde é possível, é preciso dar livre vazão à autodeterminação individual (liberdade como não-impedimento); onde já não é possível, é preciso fazer com que a autodeterminação coletiva (liberdade como autonomia) intervenha.” (p. 103) Em Kant, Bobbio consegue destacar as duas liberdades, no entanto, segundo ele Kant não teria evitado uma confusão entre elas, o que, contudo, não parece proceder. Kant parece saber justamente da separação das duas liberdades, com o que Bobbio não concorda. Para Bobbio, Kant teria explicitado uma liberdade mas pensado em outra, ao estabelecer a definição de liberdade como autonomia teria como finalidade maior a liberdade como não-impedimento. Segundo Kant na *Metafísica dos costumes* “tudo aquilo que é injusto é um impedimento à liberdade, uma vez que ela está submetida a

mesmo considerando que somente com as duas liberdades alguém pode ser considerado verdadeiramente livre, quando a capacidade de autodeterminar-se vêm acompanhada da realização da própria escolha, podemos supor que existem casos em que isso não se processa. Posso ser livre segundo a liberdade positiva, a liberdade para querer e, no entanto, não ter as condições de realizar o meu querer, ou ser proibido da ação por ser impedido. Inversamente, sou livre para agir, mas não escolho autonomamente as minhas ações.

As duas liberdades podem e devem ser diferenciadas nos níveis sociais e políticos: enquanto a liberdade negativa abarca uma esfera de passividade em relação às normas recebidas da coletividade, a liberdade positiva pode ser definida como a própria participação dos indivíduos na produção de normas que vinculam toda a coletividade. Com isso, pode-se afirmar que a liberdade negativa compreende a esfera das relações privadas ou civis; e a liberdade positiva pode ser entendida como a liberdade pública ou política. Hans Kelsen fez desta segunda liberdade o princípio da democracia quando percebeu que somente se é livre mediante uma ordenação social quando o indivíduo for capaz de autodeterminação e participação para a criação do ordenamento<sup>128</sup>.

A liberdade negativa, a liberdade de não ser impedido ou coagido, e a liberdade positiva, a liberdade política de participar nas decisões coletivas, podem entrar em conflito quando uma liberdade interfere no campo da outra. A liberdade negativa pode ser limitada pelas decisões políticas, e a liberdade política ser subjugada pela interferência privada mediante grupos de interesses.

---

leis universais, e a coação é ela mesma um impedimento ou uma resistência que se faz à liberdade. Como consequência, quando um certo uso da liberdade mesma é impedimento à liberdade segundo leis universais (vale dizer, é injusto), então a coação oposta a tal uso, enquanto constitui o impedimento de um impedimento feito à liberdade, concilia-se com a liberdade mesma segundo leis gerais, isto é, é justo”(p.109). Neste texto Kant diferencia dois modos de entender a liberdade, a liberdade para a busca da felicidade individual e a liberdade segundo leis universais e não parece, como Bobbio pensou, que, sem entender a liberdade neste caso como liberdade negativa, a passagem não faria sentido. De acordo com Bobbio, Kant só poderia ser compreendido se pensássemos que ele na verdade estaria argumentando com o objetivo de atingir a “liberdade dos liberais”, mas isso também parece não proceder mesmo com as citações de Kant feita por Bobbio. Kant, no entanto, penso, assume uma completa separação entre a liberdade do estado de natureza e a liberdade no Estado civil, sendo considerada preferível esta, mas sem contudo desvirtuar a necessidade daquela. Veja-se esta outra afirmação de Kant: “A máxima: *salus publica suprema civitatis lex est* permanece em sua imutável validade e autoridade; mas a saúde pública, que deve ser levada em consideração acima de tudo, é precisamente aquela constituição legal que garante a cada um a sua liberdade mediante a lei; com isto torna-se lícito a cada um buscar a sua felicidade por aquele caminho que lhe pareça melhor, desde que não viole a liberdade geral conforme a lei, e portanto o direito dos outros súditos consociados”(p.111. Kant, I. **Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto**, Utet, Turim, 1956, reimp. 1978). Kant, deste modo, visa assegurar uma maior liberdade civil, desde que se respeite a liberdade como autonomia, a liberdade garantida pelo direito e pela lei, e “a meta para a qual tende a história humana é uma constituição legal universal, ou seja, a paz na liberdade”. Mas para Bobbio “embora Kant dê uma definição de liberdade política em termos rousseaunianos, a liberdade na qual se inspira a sua concepção de direito, de Estado e de história, não é a liberdade democrática, mas a liberdade liberal. Esta conclusão tem também por objetivo confirmar, através da análise de um texto célebre, a existência e a coexistência das duas noções fundamentais de liberdade, e de mostrar a necessidade de mantê-las bem distintas(...)” (p. 113).

<sup>128</sup> Ibid. p. 84.

Para retomar uma célebre afirmação de Rousseau, corrigindo-a em sentido liberal-democrático: quando os cidadãos pensam a política com um “e que me importa?”, suas próprias liberdades individuais correm o mais sério dos riscos. Portanto – como sustentou Bobbio em inúmeras ocasiões – sem as liberdades civis, o exercício da liberdade democrática, ou seja, a participação dos cidadãos no poder político, é uma ilusão; mas sem esta participação, as liberdades civis fundamentais, ou seja, os princípios de liberdade liberal codificados nas constituições ficam privados de uma eficaz defesa<sup>129</sup>.

No artigo *Qual liberalismo?* Michelangelo Bovero faz uma análise do liberalismo de Friedrich von Hayek e Ralf Dahrendorf, mostrando os vários liberalismos possíveis e as relações com a democracia e o socialismo, inclusive com o liberal-socialismo. Como herdeiro do pensamento político de Norberto Bobbio, Bovero sinaliza para a necessidade de condições sociais para a concreta prática das liberdades. Mas sobretudo, repete os liberal-socialistas italianos quanto à não necessária relação entre liberalismo econômico e liberalismo político, premissa a que Bobbio também adere com a garantia também dos direitos sociais.

O primeiro aspecto relevante é o ressurgimento do liberalismo após o declínio do Estado social, depois de ter-se dado como morto, como atestara Bobbio e Hayek. De acordo com Bobbio a força do liberalismo residia na concepção individualista da sociedade e da história, mas poderíamos elaborar um projeto “progressivo”, diferente do liberalismo reinante até então.

Para Hayek, o que decisivamente contribui para o liberalismo clássico se encontra na obra de Adam Smith, na tradição anglo-evolucionista e não na vertente continental de cunho mais racionalista. As distinções entre estas duas concepções de liberalismo é explicitada pelo próprio Hayek:

a rejeição da distinção – feita com frequência na Europa continental, mas não aplicável ao tipo inglês – entre liberalismo político e liberalismo econômico (elaborada em particular por Croce como distinção entre liberalismo e “liberismo”). Para a tradição inglesa, os dois liberalismos são inseparáveis. De fato, o princípio fundamental pelo qual a intervenção coercitiva da autoridade estatal deve limitar-se a impor o respeito das normas gerais de conduta lícita, priva o próprio governo do poder de dirigir e controlar as atividades econômicas dos indivíduos. Se assim não fosse, a atribuição de tais faculdades daria ao governo um poder substancialmente arbitrário e discricionário que se resumiria na limitação daquelas *liberdades de escolha dos objetivos individuais* que todos os liberais querem garantir. A liberdade na lei implica a liberdade econômica, enquanto o controle econômico torna possível – como controle dos meios necessários à realização de todos os fins – a restrição de todas as liberdades.<sup>130</sup>

Bovero estabelece três características do liberalismo de Hayek. Uma concepção individualista da sociedade com “a crença da ordem espontânea das ações individuais”; a

---

<sup>129</sup> Ibid. p. 90.

<sup>130</sup> HAYEK, F. **Liberalismo**. apud. BOVERO, Michelangelo. *op. cit.* p. 96.

valorização da liberdade negativa contra a interferência do Estado; e a teoria do Estado mínimo, o qual não possui outra tarefa senão defender as liberdades individuais<sup>131</sup>.

Nota-se que o grande dilema do liberalismo é a possível separação ou a indissociável união entre o liberalismo político e o liberalismo econômico. No ensaio *Liberalismo Radical*, Dahrendorf distingue dois aspectos do liberalismo teórico, os mesmos acima descritos: “uma teoria (apologética) da economia de mercado e uma teoria dos direitos civis, convidando a considerá-los como os dois pólos entre os quais oscilam as diferentes versões do liberalismo”<sup>132</sup>. Nos dois pólos Dahrendorf diferencia uma versão “pura”, intransigente, e outra “razoável”, flexível. A versão “pura” da teoria do mercado considera que o “mercado tem sempre razão” e qualquer problema insurgente deriva da falta dos devidos reconhecimentos dos direitos que pertencem. O mercado, desta maneira, pode resolver com o tempo todos os problemas sociais. A interpretação “razoável” argumenta o contrário, e afirma que não se pode deixar o mercado inteiramente livre para seguir os seus próprios instintos. Certos problemas, como desemprego e inflação, requerem a intervenção do governo. No lado dos direitos civis, a corrente “pura” estabelece que devemos aplicar rigorosamente os direitos civis para preservar e proteger os direitos das minorias, enquanto a corrente “razoável” da teoria dos direitos prefere adotar uma postura mais cautelosa para a aplicação das regras às minorias, como estrangeiros, levando em conta as contingências do momento.

Dahrendorf observa que a versão “pura” da teoria dos mercados se aproxima da versão “flexível” da teoria dos direitos, e vice-versa:

A imagem dos liberistas, fautores do mercado puro, é exatamente aquela do *homo oeconomicus* de Adam Smith, rigoroso, e potencialmente perigoso portador de interesses exclusivos e conflitantes; mas os seus defensores sustentam que “o perigo pode ser dominado, e as regras do mercado (...) servem para domar interesses incompatíveis e levam à ótima satisfação das necessidades”. A imagem dos fautores dos direitos civis seria, para Dahrendorf, aquela de Rousseau, que pensava que os males não são próprios do homem, mas do mau governo, e que por isso os homens devem ser simplesmente libertados das coerções e das imposições: o resultado será a cooperação não a competição, o consenso, não o conflito<sup>133</sup>.

Além das duas posições acima, Dahrendorf fala de uma terceira e uma quarta variante do liberalismo. A primeira denominada “social-liberal” (ou liberal-socialismo) com a afirmação dos direitos civis e sociais, que seria um complemento ou desenvolvimento da teoria dos direitos. A segunda é denominada de “radical-liberal”, preferida de Dahrendorf, que se definiria pela concepção do homem de Kant, segundo a qual o motor das potencialidades humanas é a

---

<sup>131</sup> BOVERO, Michelangelo. *op. cit.* p. 97.

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 99.

discórdia, o antagonismo. A posição radical-liberal que vai de Kant a Popper é definida por Dahrendorf pela união das duas interpretações “puras”, a teoria intransigente do livre mercado com a teoria intransigente dos direitos civis, combinando com uma política de posições razoáveis no plano concreto<sup>134</sup>.

Tal junção, para Bovero, coloca Dahrendorf ao lado de Hayek, que pensa o liberalismo econômico inseparável do liberalismo político. Contudo, esta tese não é de todo coerente com as concepções que Dahrendorf sempre afirmou em torno dos direitos sociais, “teses que dificilmente seriam partilhadas por um defensor do mercado puro como Hayek”<sup>135</sup>. A coerência, segundo Bovero, está com Hayek, pois se ligarmos o mercado puro com direitos civis, é pouco provável que os direitos sociais sejam compatíveis com esta teoria intransigente do liberalismo. Ao incluir os direitos sociais no programa liberal, necessariamente teríamos os dois núcleos do liberalismo, o do mercado e o dos direitos, como que dissociados.

Há, pois, uma dificuldade em definir o liberalismo, do mesmo modo como acontece com o socialismo. Estas confusões conceituais podem levar a distorções na própria maneira de julgar uma teoria política. Certo liberalismo poderia ser definido muito mais como socialismo do que propriamente com o liberalismo clássico. É isso o que ocorre com o liberal-socialismo italiano. Na definição de Guido Calogero de “liberdade justa” se admite muito mais a igualdade do que a liberdade:

O sentido mais profundo da proposta igualitária está no que Calogero chama de *equilíbrio das fruções do mundo*, desfrutado por todos os componentes de uma comunidade política. Será em consequência dessa realização que se poderá efetivar um outro equilíbrio, o da liberdade. Mais uma vez, essas concepções de justiça e de igualdade se convertem na verdadeira substância da justa igualdade e igual justiça, constituindo-se, assim, na suprema experiência libertária, que não é outra coisa senão a justa liberdade<sup>136</sup>.

Deve-se notar que, neste caso, a liberdade transforma-se em igualdade e não se sabe em que momento ela reaparecerá. Mas, no próprio caso italiano o liberalismo assume outras definições que não eram admitidas pelo liberalismo clássico. O *socialismo liberale* de Carlo Rosselli apresenta o liberalismo como método e o socialismo como fim. O socialismo, pensa Rosselli, é o natural desenvolvimento do liberalismo. Nicola Matteucci enfatiza o papel da história para estes diversos modos de entender o liberalismo. O primeiro fator é a íntima conexão com a história da democracia, o que teria ocasionado uma confusão entre o que é liberal e o que é democrático nas atuais democracias liberais. O segundo motivo da pluralidade de liberalismos,

---

<sup>134</sup> Ibid. p. 100.

<sup>135</sup> Ibid. p. 100.

<sup>136</sup> RÊGO, Walquiria G. Domingues Leão. **Em busca do socialismo democrático**. Campinas, SP: Ed. Da Unicamp, 2001. p. 138.

é a diversidade de países em que o liberalismo se manifesta em tempos históricos diferentes, o que não se moldou por uma lógica simplesmente liberal. Em terceiro, há os problemas específicos de cada tradição cultural e estruturas de poder, o que levou o liberalismo a adaptar-se às diversas situações<sup>137</sup>.

No caso específico do *Socialismo liberal* de Rosselli, para o qual Bobbio fez a introdução na edição de 1979, o marxismo é entendido como uma concepção de mundo com várias características determinadas, e o liberalismo principalmente como um método. Desse modo, para Rosselli, a concepção da história em Marx é uma concepção determinista:

che non lascia alcun posto, o ne lascia uno limitatissimo, piú per ragione di propaganda politica che di convinzione scientifica, alla volontà umana, sia degli individui sia dei gruppi organizzati. Con un'affermazione perentoria spesso ripetuta quasi a suggello di una tesi essenziale per la costruzione dell'intera teoria: il sistema marxista o è deterministico o non è, per lo meno non è in quanto sistema organico di pensiero (...) il sistema marxiano è dominato dalla categoria della necessità, no da quella della possibilità<sup>138</sup>.

O liberalismo é também uma concepção geral da história, concepção que propõe o antagonismo, a luta, o conflito das idéias, mas possui uma função prática de garantir as liberdades humanas sem recorrer à violência através das mudanças graduais e parciais e sobretudo essenciais<sup>139</sup>. Por método, Rosselli entendia o que hoje se entende por método democrático, o que ele mesmo escreveu: "*metodo liberale o democratico*". Sobre este método diz Rosselli:

Sul terreno politico si potrebbe definire come un complesso di regole di giuoco che tutte le parti in lotta si impegnano a rispettare; regole dirette ad assicurare la pacifica convivenza dei cittadini, delle classi, degli Stati, a contenere le lotte fatali e anzi desiderabili, entro limiti tollerabili, a consentire la successione al potere dei vari partiti, ad incanalare nella legalità le forze innovatrici via via insorgenti<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Brasília: Ed. UNB, 12ª ed., 2004. *Liberalismo*. Nicola Matteucci.

<sup>138</sup> ROSSELLI, Carlo. **Socialismo liberale**. Torino: Giulio Einaudi editore, 1997. in Introdução de N. Bobbio, p. XXII. “que não deixa algum lugar, ou deixa um limitadíssimo, mais por motivo de propaganda política que de convicção científica, à vontade humana, seja dos indivíduos, seja dos grupos organizados. Com uma afirmação preceptória freqüentemente repetida, quase como a marca de uma tese essencial para a construção de uma inteira teoria: o sistema marxista ou é determinista ou não é, pelo menos não é enquanto sistema orgânico de pensamento (...) o sistema marxiano é dominado pela categoria da necessidade, não pela da possibilidade”.

<sup>139</sup> Ibid. p. XXII.

<sup>140</sup> Ibid. p. 100. “No terreno político se poderia definir como um conjunto de regras de jogo que todas as partes em luta se empenham em respeitar; regras justas para assegurar a pacífica convivência dos cidadãos, das classes, dos Estados, para controlar as lutas fatais e até as desejáveis, dentro de limites toleráveis, para permitir a sucessão ao poder dos vários partidos, para conduzir na legalidade as forças inovadoras pouco a pouco insurgentes”.

O liberalismo assim compreendido como sinônimo de democracia é um método que rechaça qualquer concepção determinista, concebendo o homem como livre dentro de certos limites de criar a sua própria história; todavia, esta concepção de liberalismo repudia o liberalismo econômico, o qual é mais um componente de um sistema doutrinal e não pertence necessariamente ao método liberal-democrático<sup>141</sup>.

Mas excluída a concepção orgânica e determinista do marxismo, resta ainda saber qual é o conceito de socialismo.

Il socialismo è un ideale, e quindi un fine, se pure un ideale-limite, e quindi un fine soltanto possibile. Come ideale indica una tendenza verso una meta. In quanto possibile, questa meta non è necessaria, nel senso che il suo raggiungimento non è oggettivamente e fatalisticamente cui si riduce, come sistema organico di pensiero, il marxismo; ma non è neppure impossibile (...) <sup>142</sup>.

Depois das definições das três correntes fundamentais de pensamento político do livro *Socialismo liberale*, Rosselli argumenta a favor da necessidade da mudança de rota do movimento operário e do partido socialista. Tendo uma tendência reformista, mesmo sendo crítico desta, Rosselli indica um certo liberalismo como agente transformador que atingirá os ideais socialistas.

Il socialismo, inteso come ideale di libertà non per i pochi ma per i piú, non solo non è incompatibile col liberalismo, ma ne è teoricamente la logica conclusione, praticamente e storicamente la continuazione (...) Solo la visione liberale della storia, che non conosce altra legge storica se non quella per cui la storia è il prodotto della libera volontà umana, di cui solo il metodo liberale è capace di garantire l'attuazione (...) <sup>143</sup>.

Rosselli propõe a ruptura com o marxismo e a consolidação das liberdades civis e políticas. Tais críticas propostas por Rosselli nos anos 20 serão acolhidas pelo próprio Bobbio nos debates com os marxistas e socialistas nos anos 50 e 70. As críticas fazem referência a uma série de equívocos práticos e teóricos do partido socialista e de Marx. A principal é o uso dos conceitos deterministas<sup>144</sup>, os quais paralisam a liberdade do homem por acreditarem em um

---

<sup>141</sup> Ibid. p. XXIII.

<sup>142</sup> Ibid. p. XXIII-XXIV. "O socialismo é um ideal, e conseqüentemente um fim, mesmo que seja um ideal-limite, e portanto um fim apenas possível. Como ideal, indica uma tendência para uma meta. Enquanto possível, esta meta não é necessária, no sentido de que o seu alcance não é objetiva e fatalisticamente a que se reduz, como sistema orgânico de pensamento, o marxismo; mas não é nem mesmo impossível".

<sup>143</sup> Ibid. p. XXVI. "O socialismo, entendido como ideal de liberdade não para os poucos, mas para os muitos, não só não é incompatível com o liberalismo, mas é teoricamente a sua lógica conclusão, pratica e historicamente a sua continuação.(...) Só a visão liberal da história, que não conhece outra lei histórica senão aquela cuja história é o produto da livre vontade humana, da qual só o método liberal é capaz de garantir a realização".

<sup>144</sup> Não podemos esquecer que a fundação do Partido Comunista Italiano (PCI), desprendendo-se do Partido Socialista (PSI), já ocorreu tendo como um de seus motivos principais a crítica à visão determinista dos socialistas. Gramsci também chama a atenção para o fato de não haver leis históricas, e de que o socialismo é apenas uma possibilidade, e não uma necessidade, pois o ato de previsão na história não pode ter "sentido absoluto ou mecânico"

plano histórico pré-constituído, o que levou os socialistas, segundo Rosselli, a aceitar a derrota mesmo antes de lutar, porquê está vinha da "força das coisas", da "imaturidade do desenvolvimento capitalista", do "necessário crescimento burguês". Ainda mais, os aspectos analisados pelo livro *Socialismo Liberale* que possuem grande ênfase, são a falta de idéias novas, a repetição de fórmulas mortas, o estratagema do princípio de autoridade.

A crítica de Rosselli dirigida para o partido socialista italiano é teórica e prática. A teórica estabelece as insuficiências do marxismo e a prática aos erros dos socialistas que se inspiraram no marxismo. Estas críticas estão ligadas, porquê uma tese que o livro *Socialismo liberale* apresenta é justamente que as ações socialistas são feitas com base em certas idéias. E tal crise se torna mais aguda quando se percebe que os fundamentos da doutrina estão em jogo. Rosselli chega até mesmo a argumentar contra o revisionismo, que não conseguiu superar o marxismo, ou seja, que nada mais era, que uma variante deste<sup>145</sup>.

Além dos "ismos", marxismo, liberalismo e socialismo existia um quarto: o revisionismo:

Le insufficienze del revisionismo finiscono per essere la prova del fuoco degli errori del marxismo. In fondo qual è stato il proposito dei revisionisti? Insoddisfatti di questa o quella conseguenza o teorica o pratica che era già stata tratta dall'opera di Marx, hanno cercato di correggerla, ma senza ripudiarla, oppure si sono sforzati di darne un'interpretazione che la salvasse dalle critiche piú taglienti. I revisionisti non sono usciti dal marxismo. Sotto certi aspetti sono piú marxisti di Marx, che, secondo un celebre detto, lui, marxista non era<sup>146</sup>.

O problema que Rosselli enfatizava era a timidez do revisionismo para se distanciar da obra de Marx: "em suma de haver procurado salvar Marx reinterpretando-o em mil modos diversos" , quando o mais correto seria superar Marx, mesmo que, no entanto, encaminhassem

---

que em geral se pressupõe nas ciências naturais. "Prever - diz Gramsci - significa apenas ver bem o presente e o passado como movimento: ver bem, isto é, identificar com exatidão os elementos fundamentais e permanentes do processo. Mas é absurdo pensar numa previsão puramente 'objetiva'. Quem prevê, na realidade, tem um 'programa' que quer ver triunfar, e a previsão é exatamente um elemento de tal triunfo. Isto não significa que a previsão deva ser sempre arbitrária e gratuita ou puramente tendenciosa. (...) É um erro grosseiro de presunção e superficialidade considerar que uma determinada concepção do mundo e da vida tenha em si mesma uma superioridade em termos de capacidade de previsão. É claro que uma concepção do mundo está implícita em toda a previsão; portanto, o fato de que ela seja um amontoado de atos arbitrários do pensamento ou uma visão rigorosa e coerente não é destituído de importância, mas ela só adquire essa importância no cérebro vivo de quem faz a previsão e a vivifica com sua vontade forte. (...) Geralmente se acredita que todo ato de previsão pressupõe a determinação de leis de regularidade como as leis das ciências naturais. Mas, como estas leis não existem no sentido absoluto ou mecânico que se supõe, não levam em conta as vontades dos outros e não se 'prevê' sua aplicação. Logo, constrói-se com base numa hipótese arbitrária, e não na realidade" (GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Vol 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. pp. 342-43). Lembrando que o debate que Bobbio teve com os socialistas italianos é marcado pela presença do pensamento de Gramsci.

<sup>145</sup> Ibid. p. XXIX-XXX.

<sup>146</sup> Ibid. p. XXXI. "As insuficiências do revisionismo acabam sendo a prova de fogo dos erros do marxismo. No fundo qual foi o propósito dos revisionistas? Insatisfeitos com esta ou aquela conseqüência ou teórica ou prática, que já era tirada da obra de Marx, buscou corrigi-la mas sem repudiá-la, ou então se esforçaram para dar dela uma interpretação que a salvasse das críticas mais incisivas. Os revisionistas não saíram do marxismo. Sobre certos aspectos são mais marxistas do que Marx, que, segundo um célebre dito, ele, marxista não era".



esta alternativa: "o revisionismo seria uma espécie de marxismo reformado, mas ainda que sempre marxismo, que faz tramitar entre a igreja marxista e o livre pensamento"<sup>147</sup>.

Assinalando três fases na história do marxismo, a dogmática, crítica e o superamento, Rosselli, argumenta em tom paradoxal que a interpretação revisionista não desemboca no socialismo, mas em pleno liberalismo: "do marxismo se passa ao revisionismo, e do revisionismo ao liberalismo"<sup>148</sup>. Contrário a Rodolfo Mondolfo, o principal adversário de Rosselli nos anos 20, que depois da derrota dos socialistas revolucionários para os revisionistas no congresso do partido em Florença em 1908, se perguntava se o marxismo tinha morrido, Rosselli contrapunha afirmando que o marxismo não era humanismo, pois os homens na visão determinista de Marx não eram os atores da história, e ao mesmo tempo, acusava Mondolfo de adaptar a teoria às circunstâncias e mostrar de forma equivocada um Marx não determinista. Afinal, pensava Bobbio, "o marxismo não é talvez uma das mais radicais visões finalistas da história que jamais tenha sido antes inventada?"<sup>149</sup>

Em artigo enviado a revista do partido socialista, Rosselli expõe a crise intelectual que o partido atravessava e insistia contra os dogmas do partido e reclamava o método liberal que deveria ser praticado tanto internamente quanto externamente.

De toda maneira, se insistimos em esclarecer o pensamento de Rosselli é porque se nota em Bobbio uma grande semelhança com as idéias dele a respeito do marxismo. Rosselli argumentava em favor das idéias liberais, como o gradualismo, a recusa do recurso à violência como método de transformação, a educação, a tolerância, enfim Rosselli já pensava o "socialismo como herdeiro do liberalismo", ou seja, a revisão do socialismo em um sentido liberal. Esta revisão era admitida, contanto, que se julgasse o socialismo não como antítese do liberalismo e, ao mesmo tempo, que distinguia o liberalismo como sistema e o liberalismo como método. É o que declara Bobbio:

Riprendendo la distinzione fra liberalismo come sistema e come metodo, Rosselli respinge il primo, che incorpora nel liberalismo un determinato sistema economico, il capitalismo, accetta il secondo, il quale, se lo s'intende, come deve essere inteso, come "un complesso di regole di giuoco che tutte le parti in lotta si impegnano di rispettare in quanto servono ad assicurare in modo definitivo la pacifica convivenza dei cittadini e delle classi", È "un minimo di civiltà", che, come tale "non è né borghese, né socialista, né popolare"<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Ibid. p. XXXIII.

<sup>148</sup> Ibid. p. 58.

<sup>149</sup> Ibid. p. XXXV.

<sup>150</sup> Ibid. p.XXXIX-XL., in *Liberalismo socialista* in Opere scelte, p. 109. "Retomando a distinção entre liberalismo como sistema e como método, Rosselli rechaça o primeiro que incorpora no liberalismo um determinado sistema econômico, o capitalismo, aceita o segundo, o qual, se for entendido, como deve ser entendido, ou seja, como 'um conjunto de regras de jogo que todas as partes em luta se empenham de respeitar enquanto servem para garantir de modo definitivo a pacífica convivência dos cidadãos e das classes'. É 'um mínimo de civilidade', que como tal 'não é burguesa, nem socialista, nem popular'".

Esta distinção parece ser o cerne da questão para compreender a fórmula liberal-socialista, porque, se de um lado se encontra o liberalismo intransigente com o dogma da livre concorrência, de outro, o socialismo, ainda sem um método de governo, ao centro está a democracia criticada de ambos os lados, ora como assistencialista, ora como incapaz de levar a termo os princípios do socialismo mais à esquerda. E neste ínterim que Bobbio intervém: a democracia será afirmada contra qualquer doutrina intransigente.

De acordo com Bobbio, a obra de Rosselli é a síntese quando se fala em "socialismo liberal" no pensamento político italiano. Mas tal fórmula para Rosselli não é tão simples, pois não pode ser compreendida como uma simples síntese abstrata que englobaria a soma dos princípios de igualdade e de liberdade. Bobbio a considera de três maneiras. Teoricamente, o socialismo liberal compreende o liberalismo como um método e o socialismo como uma idéia. Quanto ao método, condena a idealização da violência revolucionária e somando aos problemas da ditadura russa chega na democracia como forma superior de governo, pelo respeito às regras do jogo. Do ponto de vista histórico, o socialismo liberal não se confunde com a social-democracia, porque esta, sendo mais socialista, pretende ser a antítese da tradição liberal, enquanto o socialismo para Rosselli seria a continuação do liberalismo,

Nel senso che posto come problema essenziale della storia umana il problema della libertà, ed è il problema posto dal liberalismo come filosofia della libertà, il socialismo è il grandioso movimento storico che tende a rimuovere altri ostacoli alla libertà oltre quelli rimossi dalle rivoluzioni borghesi contro l'assolutismo. (...) Ma se per socialismo s'intende, come il movimento operaio adulto intende, meno privilegi e più libertà, il socialismo è storicamente lo sviluppo conseguente del liberalismo<sup>151</sup>.

Na visão política do socialismo liberal o liberalismo é considerado a "força ideal inspiradora", e o socialismo através do movimento operário é a "força realizadora": "Quem se move confiantemente em favor dos oprimidos se move 'no espírito do liberalismo e na prática do socialismo'(ROSSELLI, p.110)"<sup>152</sup>.

Para Bobbio, apesar das significativas diferenças teóricas e históricas entre Gobetti e Rosselli, ambos chegaram a conclusões muito semelhantes. Gobetti concebe a revolução liberal

---

<sup>151</sup> Ibid. p.XLIII. "No sentido segundo o qual, posto como problema essencial da história humana o problema da liberdade, e é o problema posto pelo liberalismo como filosofia da liberdade, o socialismo é o grandioso movimento histórico que tende a remover outros obstáculos à liberdade além daqueles removidos pelas revoluções burguesas contra o absolutismo. Mas se por socialismo se entende, como o movimento operário adulto entende, menos privilégios e mais liberdade, o socialismo é historicamente o desenvolvimento consequente do liberalismo".

<sup>152</sup> Ibid. p. XLIV

como a luta do proletariado pela própria liberação, "a forma mais avançada e completa de liberalismo".

Rosselli è antimarxista, Gobetti diventa marxista nel momento più aspro della sua battaglia politica, ma il suo è un marxismo non dogmatico, accettato unicamente come guida alla prassi politica. Entrambi fanno i conti con il marxismo revisionista di Rodolfo Mondolfo. Il socialismo ufficiale cui entrambi si contrappongono è quello burocratico e statalista che ripone la soluzione del problema sociale nell'intervento dello Stato. Per entrambi l'ispirazione iniziale è liberale. Per entrambi il socialismo è lo sbocco finale del processo per l'emancipazione umana, iniziata dalla rivoluzione borghese, destinata a essere continuata e compiuta dalla rivoluzione proletaria. In un primo tempo, (...) diverso, e addirittura opposto, è il modello ideale: per Gobetti è la rivoluzione russa interpretata come rivoluzione liberatrice, per Rosselli è il socialismo gradualista inglese<sup>153</sup>.

O pensamento político de Norberto Bobbio passa por esta tradição política do liberal-socialismo, tradição ao qual esteve ligado quando participava do movimento *Giustizia e Libertà* e depois no Partido de Ação, os quais trouxeram para a Itália o espírito laico, não confessional. O que é uma constante no pensador italiano é a sua postura intransigente em favor do método democrático, das regras do jogo para uma pacífica convivência entre idéias diversas e soluções de problemas na sociedade. Sobre o liberalismo em conexão com o socialismo qualquer solução até hoje não obteve consenso e nem sucesso. Tentar combinar as liberdades com a igualdade social pode, por exemplo, levar a vitória de um lado sobre o outro por meio de medidas autoritárias, como atesta Bobbio, no seu artigo *Liberalismo velho e novo*:

(...) a ofensiva dos liberais voltou-se historicamente contra o socialismo, seu adversário na versão coletivista (que é, de resto, a mais autêntica); nestes, últimos anos, voltou-se também contra o estado de bem-estar, isto é, contra a versão atenuada (segundo uma parte da esquerda também falsificada) do socialismo; agora é atacada a democracia, pura e simplesmente. A insídia é grave. Não está em jogo apenas o Estado de bem-estar, quer dizer, o grande compromisso histórico entre o movimento operário e o capitalismo maduro, mas a própria democracia, quer dizer o outro grande compromisso histórico entre o tradicional privilégio da propriedade e o mundo do trabalho organizado, do qual nasce direta ou indiretamente a democracia moderna<sup>154</sup>.

Assim, a concepção da democracia de Bobbio está pautada por um apreço para as idéias social-democratas como é mostrado no artigo citado acima. A retomada do pensamento liberal

---

<sup>153</sup> Ibid. p. XVII. *Attualità del Socialismo liberale*. "Rosselli é antimarxista, Gobetti torna-se marxista no momento mais áspero de sua batalha política, mas o seu marxismo não é dogmático, aceitado unicamente como guia à práxis política. Ambos fazem as contas com o marxismo revisionista de Rodolfo Mondolfo. O socialismo oficial a que ambos se contrapõem é aquele burocrático e estatalista que remete a solução do problema social para a intervenção do Estado. Para ambos a inspiração inicial é liberal. Para ambos o socialismo é o ponto final do processo para a emancipação humana, iniciada pela revolução burguesa, destinada a ser continuada e completada pela revolução proletária. Num primeiro momento, diverso, e até mesmo oposto, é o ideal: para Gobetti é a revolução russa interpretada como revolução libertadora, para Rosselli é o socialismo gradualista inglês".

<sup>154</sup> BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 141.

por estudiosos de esquerda, principalmente pelo liberalismo metodológico com a afirmação de uma relação entre filosofia da ciência e filosofia política, que precisa ser aprofundada segundo Bobbio, proposta por Feyerabend, reconhecia a fecundidade do dissenso, da pluralidade das opiniões e da reafirmação de uma sociedade aberta, reconhecida pela esquerda, excluindo " toda concentração do poder que pretenda organizar a vida social segundo um plano unitário"<sup>155</sup>. Esta mudança de rota pela esquerda sinaliza para os diferentes caminhos que a política pode tomar, o que leva Bobbio a dizer que "a história das idéias (...) nos faz perder a arrogância em todas as jogadas e nos impede qualquer previsão"<sup>156</sup>.

Mas Bobbio, assim como Bovero, criticam as contradições do neoliberalismo, por exemplo, de Hayek. Não há como fazer do Estado um simples executor de preceitos negativos do *neminem laedere*: "O único objetivo pelo qual se pode legitimamente exercer um poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de evitar danos - aos demais"<sup>157</sup>. Comentando Leibniz, que já tinha alertado para a insuficiência do *neminem laedere*, pois funcionava apenas como regulador do *ius proprietatis*, mas não do *ius societatis* que necessitava também do *sum cuique tribuere*, Bobbio assim questionava: "Realmente como pode uma sociedade manter-se unida sem um critério qualquer de justiça distributiva?". Além de "não prejudicar o outro" como atestava Mill, era necessário algum princípio eqüitativo, o que segundo Bobbio, nada mais é do que uma justiça distributiva<sup>158</sup>.

A idéia de que o único dever do estado seja o de impedir que os indivíduos provoquem danos uns aos outros, idéia que será levada às extremas conseqüências e à máxima rigidez pelo liberalismo extremo de Herbert Spencer, deriva de uma arbitrária redução de todo o direito público a direito penal (donde a imagem do Estado guarda-noturno ou gendarme). Como pude afirmar nas mais diversas ocasiões, a passagem do Estado liberal para o estado social é assinalada pela passagem de um direito com função predominantemente protetora-repressiva para um direito cada vez mais promocional<sup>159</sup>.

Deste modo, não basta apenas ao Estado agir com a justiça comutativa, ou aritmética, de responder com um bem outro realizado. Para que a sociedade "permaneça reunida" é preciso algum critério de justiça distributiva. O problema é saber qual critério, o que é muito difícil, como supunha Bobbio. Distribuir o que e com qual critério? Tais perguntas são tão genéricas que cada país parece ter uma resposta. Porém, nas respostas a estas perguntas é que "passa a linha divisória entre defensores do Estado liberal e defensores do Estado social", porque quando se compara o direito penal entre os países avançados, não há tanta diferença nestes direitos se

---

<sup>155</sup> Ibid. p. 122.

<sup>156</sup> Ibid. p. 124.

<sup>157</sup> Ibid. p. 125. in. Mill, Saggi sulla libertà.

<sup>158</sup> Ibid. p. 126.

<sup>159</sup> Ibid. p. 126.

compararmos com a variedade dos critérios, nestes países, da distribuição do ônus e das vantagens<sup>160</sup>.

Acompanhando a tendência do pensamento político italiano desde Croce, Bobbio também aceita a diferenciação do liberalismo em duas esferas: a econômica e a política. Nesta tendência, podemos considerar Bobbio como um liberal-socialista.

O liberalismo é, como teoria econômica, defensor da economia de mercado; como teoria política, é defensor do Estado que governe o menos possível ou, como se diz hoje, do Estado mínimo (isto é, reduzido ao mínimo necessário). As relações entre as duas teorias são evidentes (...). Porém, as duas teorias são independentes uma da outra e é melhor considerá-las separadamente. São independentes porque a teoria dos limites do poder do Estado não se refere apenas à intervenção na esfera econômica, mas se estende à esfera espiritual ou ético-religiosa. Deste ponto de vista, o Estado liberal é também um Estado laico (...)<sup>161</sup>.

Bobbio, contudo, parece se equivocar quando afirma: "é difícil imaginar um Estado liberal que não seja também defensor da livre iniciativa econômica e inconcebível um Estado que seja liberal sem ser laico, é perfeitamente concebível um Estado laico não-liberal e não-liberista, como (...) um Estado social democrático". Um Estado que seja laico e ao mesmo tempo democrático, deve ser considerado, ou possuir alguns princípios liberais. Porque um Estado laico entendido como não-confessional, deve deixar a liberdade de escolha religiosa, política e de expressão ou opinião, para os seus cidadãos, neste caso, sendo liberal na "esfera ética ou religiosa". Não parece ser possível um Estado laico não-liberal, pelo menos liberal apenas em algumas circunstâncias. Até mesmo um Estado socialista deve ter princípios liberais fundados na laicidade. De todo modo, Bobbio já confirmava isso em outras ocasiões, quando dizia que "um Estado democrático é liberal, ou não é" no sentido de que um Estado democrático necessariamente deve ter princípios liberais. Um governo social-democrático que não é liberal em algum sentido, também não deve ser democrático.

O Estado liberal, todavia, deixou algumas heranças para a vida em sociedade em nossos dias. Em primeiro lugar, a demarcação entre o Estado e não-Estado, "entendendo-se por não-Estado a sociedade religiosa e em geral a vida intelectual e moral dos indivíduos e dos grupos, bem como da sociedade civil". Em segundo, a emancipação do poder político do religioso (Estado laico), e emancipação do poder econômico do poder político (Estado de livre mercado). Também o Estado liberal perdeu o monopólio do poder ideológico e econômico para a sociedade civil (principalmente pela concessão de Direitos), e conservou o monopólio da força legítima<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> Ibid. p. 128.

<sup>161</sup> Ibid. p. 128.

<sup>162</sup> Ibid. p. 129-130.

A doutrina liberal econômica-política tem como característica uma concepção negativa do Estado, reduzido a puro instrumento de realização dos fins individuais, e por contraste uma concepção positiva do não-Estado, entendido como a esfera das relações nas quais o indivíduo em relação com os outros indivíduos forma, explícita e aperfeiçoa a própria personalidade<sup>163</sup>.

No cerne da concepção liberal está o primado axiológico do indivíduo, da liberdade individual negativa e positiva. O problema a ser resolvido é tornar possível a coexistência das liberdades, quando se percebe a escassez de recursos nas sociedades atuais, e isso através da regulamentação da vida prática.

O liberalismo, segundo Bobbio, atua em nossos dias em duas frentes: a livre iniciativa econômica contra o Estado intervencionista e a reivindicação dos direitos do homem contra o estado despótico. A primeira combate o Estado social-democrata, e a segunda qualquer forma de Estado iliberal ou ditaduras. A batalha pelos direitos do homem foi vencida também pelos comunistas, no chamado comunismo "revisado", o eurocomunismo. O grande embate que permanece é o ataque dos neoliberais contra o Estado assistencial, o Estado de bem-estar social, pois para eles "sem liberdade econômica não existe nenhuma liberdade e se abre o caminho "da servidão", para retomar o célebre título de um livro de Hayek" (O que era afirmado também na Itália por Einaudi na disputa contra Croce)<sup>164</sup>. A social-democracia é acusada pelos liberais de destruir as liberdades individuais, e ao mesmo tempo conduz o Estado para o totalitarismo e o paternalismo. Os liberais julgam a social-democracia de socialista, enquanto os socialistas a chamam de capitalista. O que parece ser normal, de acordo com Bobbio, para uma solução de compromisso que são as social-democracias<sup>165</sup>.

Para Bobbio a antítese do Estado liberal não é o Estado absoluto, mas o Estado paternalista. O Estado absoluto é a antítese do Estado democrático, com o qual se faz o alargamento dos direitos políticos até o sufrágio universal. E aqui está o problema, pois sendo a antítese do Estado paternalista, aquele que julga os cidadãos menores de idade, também passa a ser a antítese dos Estados democráticos, na medida em que:

(...) o desenvolvimento anormal do Estado assistencial está estreitamente ligado ao desenvolvimento da democracia. Chega a ser até mesmo banal (...) que uma das características dos regimes democráticos, nos quais as pessoas podem se reunir, se associar e se organizar para fazerem ouvir a própria voz (...) é a 'sobrecarga de demandas'<sup>166</sup>.

Mas será o Estado democrático um Estado paternalista? A resposta do Estado democrático é um fenômeno em todos os países, mas corresponde a "demandas justas

---

<sup>163</sup> Ibid. p. 130.

<sup>164</sup> Ibid. p. 132.

<sup>165</sup> Ibid. p. 134.

<sup>166</sup> Ibid. p. 137.

provenientes de baixo". Quando os direitos políticos são estendidos não apenas aos proprietários, mas aos que nada têm, assalariados, analfabetos, desempregados, doentes, era natural que fossem solicitados empregos, previdência, escolas, saúde, etc: "A constituição italiana não é uma constituição socialista, mas todas estas exigências são reconhecidas como a coisa mais óbvia do mundo, chegando a ser inclusive transformadas em direitos"<sup>167</sup>. Nesta lógica funciona um mercado político no qual o líder político atua como um empresário que administra as demandas e os votos: "Ao interesse do cidadão eleitor de obter favores do Estado corresponde o interesse do político eleito ou ser eleito de concedê-los". Contrários a isto, estão os neoliberais teorizando em favor do Estado mínimo, não importa a forma de governo.

Em suma, para os neoliberais a democracia é ingovernável não só da parte dos governados, responsáveis pela sobrecarga das demandas, mas também da parte dos governantes, pois estes não podem deixar de satisfazer o maior número para fazerem prosperar sua empresa (o partido)<sup>168</sup>.

A questão das demandas parece ser uma questão de justiça social, como argumenta o próprio Bobbio, quando ao invés de *Liberal socialismo*, preferia *Justiça e liberdade*, e como asseverava Bovero, contra a aporia no pensamento neoliberal de Hayek:

Lá onde sustenta que o núcleo do liberalismo consiste na garantia contra a limitação das "liberdades de escolha dos objetivos individuais", e que o controle econômico, "enquanto controle dos meios necessários à realização de todos os fins", torna possível "a restrição de todas as liberdades", Hayek parece assumir implicitamente que a liberdade de escolha é vazia, ou seja, que não é verdadeiramente liberdade de escolha, se não houver meios para a realizar as escolhas. Ora: a desigual distribuição de meios, tão desigual que deles alguns estão privados, torna exatamente vazia a liberdade de alguns, e em geral torna desigual o valor da liberdade: disso decorre o contrário daquilo que afirma Hayek, isto é, que a liberdade (de alguns) é limitada exatamente pela não intervenção na (re)distribuição dos meios, enquanto uma intervenção de justiça distributiva "social" poderia garantir igual usufruto<sup>169</sup>.

Bovero vai além, ao argumentar que os dois liberalismos, o dos direitos e o da livre concorrência, são não apenas separáveis, como incompatíveis, quando se percebe que a lógica do mercado "aliena" todas as esferas sociais e as considera dotadas de um preço, inclusive impossibilitando o exercício das liberdades e direitos fundamentais: "O único liberalismo compatível em princípio tanto com a democracia quanto com a justiça social é o dos direitos de liberdade individual"<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> Ibid. p. 137.

<sup>168</sup> Ibid. p. 140.

<sup>169</sup> BOVERO. M. op. cit. p. 109.

<sup>170</sup> Ibid. p. 110.

Mesmo se considerarmos Bobbio como mais cético com relação as "possibilidades" da social-democracia, devida à paralisia pelo excesso das demandas, ambos, Bovero e Bobbio, compartilham da tese de Rosselli, de que o liberalismo só poderia ser aceito como um método, mas não como um sistema, pois este último concebe o mercado puro. E mais, Bovero parece sintetizar um modelo para a forma *Liberal socialismo* quando percebe que direitos fundamentais de liberdade, autonomia democrática, justiça social são incompatíveis com o mercado puro, chegando às seguintes conclusões: a) o liberalismo dos direitos fundamentais da pessoa pode se realizar com a autonomia democrática, mas não há uma relação de necessidade; b) a democracia, pelo contrário, necessita das liberdades fundamentais - a liberdade pessoal, de opinião, de associação e de reunião; c) a democracia não pode prescindir dos "direitos sociais", sobre condições de justiça social; d) a relação entre um certo liberalismo e um certo socialismo não é impossível, mas não é otimizada sem problemas<sup>171</sup>.

Outra questão relevante é a conexão que Bobbio faz entre direitos humanos, paz e a democracia, "três momentos necessários do mesmo desenvolvimento histórico"<sup>172</sup>. Os direitos humanos protegidos garantem uma livre participação, e a democracia é a forma de governo que permite as condições mínimas para as soluções dos conflitos, enquanto que a paz só poderá ser duradoura no sistema internacional quando os direitos humanos forem preservados e a democracia for praticada nos Estados e nas relações internacionais.

Quando se considerava o Estado democrático como o prosseguimento do Estado liberal, não se percebia, segundo Bobbio, que eles poderiam ser incompatíveis; quando a democracia de massa levou o Estado assistencial a extremas conseqüências. Esse fenômeno ocorreu, para Bobbio, pelo alargamento do sufrágio universal. Este fato pode ser somado ao acúmulo de direitos positivos que ao longo do tempo foram sendo conquistados pelas minorias ou excluídos, e essas práticas contribuíram para uma maior justiça social. Com o Estado social é a democracia que está em crise, e segundo os liberais, também o capitalismo. Não obstante:

Expressões como "forma Estado" e "forma partido" servem apenas para obscurecer o fato de que o poder político pode ser exercido de vários modos, entre os quais é preciso considerar um como melhor do que outro, se não se quer chegar a um genérico e leviano anarquismo. Pode-se dizer ainda que o Estado, tal como o mercado, é uma forma de regulação social, mas a regulação social própria do Estado democrático não é a mesma do Estado autocrático<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> Ibid. p. 112.

<sup>172</sup> BOBBIO, N. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 1.

<sup>173</sup> BOBBIO, N. op. cit. 140. Alain Touraine em seu livro recente "Como sair do Liberalismo?" confirma a crítica ao mito do mercado "puro" e mede a dimensão do Estado e da política nos dias atuais, quando segundo ele o pensamento único difunde a idéia de que a "globalização da economia torna impotentes os Estados nacionais e os movimentos sociais". Três considerações são levantadas por ele: 1ª. "A afirmação de que se cria uma sociedade mundial (globalização), de essência liberal, dirigida pelos mercados e impenetrável às intervenções políticas nacionais, é puramente ideológica"; 2ª. Além dos protestos, deve existir a confiança na possibilidade da



#### 4.1. Algumas conclusões preliminares.

Pelo que já dissemos, podemos concluir provisoriamente que as características da filosofia política de Norberto Bobbio podem ser ordenadas em três pontos básicos: uma ontologia política, uma metodologia de análise, e como conseqüência das duas primeiras, uma atitude cética. A ontologia política de Bobbio corresponde ao seu individualismo na política e no regime democrático, caracterizada pela frase que não se cansava de repetir: “o Estado é feito para os indivíduos e não os indivíduos para o Estado”<sup>174</sup>. Daí deriva a concepção individualista do homem e da sociedade, tão cara ao filósofo turinês, sempre em oposição às formas orgânicas de Estado. E é neste sentido, que fará a sua defesa intransigente dos direitos humanos, tema de vários artigos, sendo os principais reunidos em *A Era dos Direitos*. A democracia para Bobbio se sustenta por força de uma concepção individualista do homem, na qual este possui direitos invioláveis e inalienáveis, enquanto o Estado tem o papel de defender estes direitos contra qualquer transgressor.

É hoje dominante nas ciências sociais a orientação de estudos chamada de “individualismo metodológico”, segundo a qual o estudo da sociedade deve partir do estudo das ações do indivíduo. Não se trata aqui de discutir quais são os limites dessa orientação; mas há duas outras formas de individualismo sem as quais o ponto de vista dos direitos do homem se torna incompreensível: o individualismo *ontológico*, que parte do pressuposto (que eu não saberia dizer se é mais metafísico ou teológico) da autonomia de cada indivíduo com relação a todos os outros e da igual dignidade de cada um deles; e o individualismo *ético*, segundo o qual todo indivíduo é uma pessoa moral. Todas essas três versões do individualismo contribuem para dar conotação positiva a um termo que foi conotado negativamente, quer pelas correntes de pensamento conservador e reacionário, quer pelas revolucionárias. O individualismo é a base filosófica da democracia: uma cabeça, um voto. Como tal, sempre se contrapõe (e sempre se contraporá) às concepções holísticas da sociedade e da história, qualquer que seja a procedência das mesmas, concepções que têm em comum o desprezo pela democracia, entendida como aquela forma de governo na qual todos são livres para tomar as decisões sobre o que lhes diz respeito, e têm o poder de fazê-lo. Liberdade e poder que derivam do

---

transformação da sociedade e de novas formas de controle da economia; 3ª. “Este trabalho de reconstrução supõe uma complementaridade – não desprovida de tensões e de conflitos – entre ação social e intervenções políticas.(...) 'A idéia de uma economia desembaraçada de todo o controle social e político é absurda. A economia é um sistema de meios que devem ser postos a serviço de fins políticos. Há uma imensa distância entre dizer “é preciso libertar a economia das intervenções desajeitadas do Estado e de modos de administração social que se tornaram ineficazes”, e dizer “é preciso que os mercados se auto-regulem, sem intervenção externa””. TOURAINE, Alain. **Como sair do Liberalismo?** Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 13-14. A falácia do mercado puro é confirmada por Noam Chomski quando admite a atitude autoritária dos sucessivos governos americanos do pós-guerra e o domínio do globo pelas armas e pela imposição. Isso vêm a confirmar a análise de Bobbio do sistema internacional no qual as relações entre os Estados está longe de ser democráticas e as soluções são alcançadas com o uso da força. “Livre comércio é um bom termo para ser utilizado nos departamentos de economia e em editoriais de jornais, mas ninguém do mundo empresarial, nem do governo, leva a sério essa doutrina. Os setores da economia americana que podem competir internacionalmente são, principalmente, aqueles subvencionados pelo governo: a agricultura intensiva, em termos de capital ( a *agroempresa*, como é chamada), a indústria de alta tecnologia, a indústria farmacêutica, a indústria biotecnológica, etc. (...) O sistema de subsídio público e lucro privado é o que eles chamam de *livre empresa*” CHOMSKY, Noam. **O que o Tio Sam realmente quer**. Brasília: editora Universidade de Brasília, 1999. p. 17.

<sup>174</sup> BOBBIO, N. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 60.

reconhecimento de alguns direitos fundamentais, inalienáveis e invioláveis, como é o caso dos direitos fundamentais do homem<sup>175</sup>.

Esta inversão copernicana, marcada pela definição de direitos do ser humano como tal ocorre principalmente a partir da revolução francesa no artigo 2º da *Declaração* de 1789, quando diz que a conservação dos direitos naturais é “o objetivo de toda associação política”. Nesta inversão, várias são as mudanças, como na relação entre direitos e deveres, quando os indivíduos passam a possuir direitos e o Estado deveres. Enquanto no organicismo o importante é a concórdia ciceroniana, a luta contra as facções que dilaceram o Estado, no individualismo é fundamental o desenvolvimento das capacidades individuais sem condicionamentos externos.

O mesmo ocorre com relação ao tema da justiça: numa concepção orgânica, a definição mais apropriada do justo é a platônica, para a qual cada uma das partes de que é composto o corpo social deve desempenhar a função que lhe é própria; na concepção individualista, ao contrário, justo é que cada um seja tratado de modo que possa satisfazer as próprias necessidades e atingir os próprios fins, antes de mais nada a felicidade, que é um fim individual por excelência<sup>176</sup>.

Foi com o surgimento do Estado de direito que o indivíduo passou a possuir direitos não apenas privados mas também públicos; é com ele que ocorre a passagem do “ponto de vista do príncipe para o ponto de vista dos cidadãos”, enquanto no Estado absoluto apenas direitos privados eram reconhecidos, como a propriedade e as relações econômicas.

A abordagem de Bobbio sobre o tema dos direitos evoca a questão do progresso, como Kant, quando este argumentava que a Revolução Francesa era um indicio do progresso moral da humanidade, por entender que um povo tem o direito de dar a si mesmo a própria Constituição civil que julgar boa, por possuir a liberdade como autonomia, “como o poder de legislar para si mesmo”<sup>177</sup>. Os direitos humanos seriam um indício desse progresso? Sabe-se que enquanto o progresso científico e técnico é perfeitamente concebível, bem difícil, segundo Bobbio é avaliar o progresso moral. O próprio conceito de moral é problemático e a humanidade ainda não encontra indicadores para medir tal progresso se existisse. Bobbio, neste caso, sentencia: “ a história humana é ambígua” para quem tenta descobrir um “sentido”; nela o mal e o bem se misturam, e geralmente, para Bobbio, acaba por prevalecer o mal, a parte escura sobre a parte clara: “ as explicações ou justificações teológicas não me convencem, ... as racionais são parciais(...)”<sup>178</sup>. Mas o progresso, para Bobbio está justamente na inversão, na passagem dos

---

<sup>175</sup> Ibid. p. 60-61.

<sup>176</sup> Ibid. p. 60.

<sup>177</sup> Ibid. p. 52.

<sup>178</sup> Ibid. p. 54.

deveres para os direitos, quando a moral deixa de ser imposta mediante proibições e obrigações e passa a ser entendida não mais enquanto regras para a sobrevivência da sociedade, mas regras para a sobrevivência do singular, do indivíduo pela aquisição de direitos que já lhe eram próprios no artifício do estado de natureza.

Somente com o cristianismo, as coisas passam a se inverter, mas é pelo jusnaturalismo, principalmente com Locke, que os direitos dos indivíduos se secularizam. Locke argumenta que o estado de natureza é o lugar onde todos se encontram livres e são capazes de dispor de sua própria sorte, bens e habilidades, e o Estado civil deve manter tal ordem de fatos.

Sobre esta perspectiva Bobbio fala de um “progresso” moral:

Dessa inversão nasce o estado moderno: primeiro liberal, no qual os indivíduos que reivindicam o poder soberano são apenas uma parte da sociedade; depois democrático, no qual são potencialmente todos a fazer tal reivindicação; e, finalmente, social, no qual os indivíduos, todos transformados em soberanos sem distinções de classe, reivindicam – além dos direitos de liberdade – também os direitos sociais, que são igualmente direitos do indivíduo: o Estado dos cidadãos, que não são mais somente os burgueses, nem os cidadãos de que fala Aristóteles no início do Livro III da *Política*, definidos como aqueles que podem ter acesso aos cargos públicos, e que, quando excluídos os escravos e estrangeiros, mesmo numa democracia, são uma minoria<sup>179</sup>.

Mesmo com estes indícios de “progresso”, Bobbio permanece cético em relação à filosofia da história: “A história tem apenas o sentido que nós, em cada ocasião concreta, de acordo com a oportunidade, com nossos desejos e nossas esperanças, atribuímos a ela. E, portanto, não têm um único sentido<sup>180</sup>”. O progresso, tal como Kant dizia, é apenas possível, mas não necessário, e se contarmos as inúmeras tragédias humanas de nossos dias, o progresso depende do observador.

A segunda característica de Norberto Bobbio, que aprofundaremos na segunda parte de nosso texto, é uma metodologia que percorre toda a sua obra, seja política ou jurídica, aquilo que ele certa vez chamou de “filosofia como metodologia”, para diferenciá-la da filosofia como visão de mundo, em um debate público no começo dos anos 60. Esta postura metodológica circunda toda a sua filosofia e é decisiva:

Del resto, rispetto al ostro (sic) tema, io credo che la questione più interessante sia un'altra: se la stessa preferenza data alla filosofia come metodologia rispetto alla filosofia come concezione del mondo no sia già di per se stessa rivelatrice di una determinata concezione del mondo (anche se inconsapevole). Io credo di sì. E l'insegnamento di Croce che vedeva nella seria applicazione agli studi di metodologia un antidoto alla tentazione del problema fondamentale, all'aspirazione all'unità in cui tutto si mescola e si confonde, al fascino della soluzione definitiva, coincide con la mia esperienza personale. A mio giudizio, l'interesse

---

<sup>179</sup>Ibid. p. 100.

<sup>180</sup>Ibid. p. 64.

prevalente per la metodologia nasce da un'esperienza decisiva, cioè dal riconoscimento invincibile della radicale irriducibilità delle opinioni, dell'impressione di battere a un certo punto la testa contro il muro, donde l'esigenza di aggirarlo o di demolirlo<sup>181</sup>.

Fazer filosofia como metodologia significa utilizar as metodologias especiais, como no estudo do direito e em disciplinas especializadas e não tratados de metodologias gerais. Em outras palavras significa analisar os procedimentos usados sem se deter em pré-conceitos, sem idéias pré-fabricadas, sem um modelo “de um bom juiz ou de um bom jurista”. O objetivo do *metodólogo*

non é quello di proporre una terza concezione del mondo che non coincida con le altre due, e sia o pretenda di essere una soluzione di compromesso o di sintesi, ma di trovare gli argomenti adatti a promuovere la convivenza di entrambe. Il metodologo è uno che s'interessa delle questioni di procedura più che di quelle di sostanza: egli è, diciamo pure l'ingiuriosa parola, un formalista; ma è tale perché è profondamente convinto che sulle questioni di fondo non sia possibile raggiungere un accordo ragionevole, mentre è possibile raggiungere un accordo sulle ragioni delle divergenze e in tal modo rendere le concezioni opposte, le une alle altre, non dico accettabili ma per lo meno sopportabili<sup>182</sup>.

Para Bobbio a filosofia como metodologia está em conexão com a concepção liberal da vida e da história, e a filosofia como visão de mundo é intrínseca à filosofia da história, tanto a cristã como aquela hegeliana-marxista.

Uma terceira característica de Bobbio é consequência das duas anteriores, ou seja, da concepção individualista e histórica dos direitos humanos e a sua filosofia como metodologia, e que, pode-se dizer, corresponde ao seu modo de se “aproximar” dos problemas que o mundo nos impõe: uma característica cética e ou relativista. Sem se perder na variedade dos exemplos, os estudos sobre o “mal” no mundo podem clarificar este aspecto.

Tal característica singular do pensador italiano o põe definitivamente no século XX, no

---

<sup>181</sup> BOBBIO, N. **Filosofia come metodologia o come visione del mondo?** Retirado da internet em 20 de dezembro de 2006 da site: <http://www.erasmo.it/gobetti>. “De resto, a respeito do nosso tema, creio que a questão mais interessante seja uma outra: se a mesma preferência dada à filosofia como metodologia em relação à filosofia como concepção de mundo não seja já por si mesma reveladora de uma determinada concepção de mundo (mesmo se inconsciente). Eu creio que sim. E o ensinamento de Croce que via na séria aplicação aos estudos de metodologia um antídoto à tentação do problema fundamental, à aspiração à unidade no qual tudo se mescla e se confunde, ao fascínio da solução definitiva, coincide com minha experiência pessoal. A meu juízo, o interesse prevalecente pela metodologia nasce de uma experiência decisiva, isto é, do reconhecimento invencível da radical irredutibilidade das opiniões, da impressão de bater em um certo momento a cabeça contra o muro, de onde nasce a exigência de evitá-lo ou de demoli-lo”.

<sup>182</sup> Ibid. Idem. “não é aquele de propor uma terceira concepção de mundo que coincida com as outras duas, e seja ou pretenda ser uma solução de compromisso ou de síntese, mas de encontrar os argumentos adequados para promover a convivência de ambos. O metodólogo é alguém que se interessa pelas questões de procedimento mais que por aquelas de substância: ele é, digamos a injuriosa palavra, um formalista; mas é tal porque é profundamente convencido de que sobre as questões de fundo não seja possível alcançar um acordo racional, enquanto é possível alcançar um acordo sobre as razões das divergências e de tal modo tornar as concepções opostas, umas às outras, não digo aceitáveis mas pelos menos suportáveis”.

século que além do desenvolvimento inimaginável das ciências, sepultou uma série de ideologias.

Não tiro conclusão alguma acerca do sentido da história, que, não tenho vergonha de declarar, ignoro qual seja. Tenho apenas a sombria impressão de que ninguém ainda o captou. Que a providência ou a razão governem o mundo é um ato de fé que respeito, mas que para mim é difícil aceitar. Muitas vezes comparei a história humana como um labirinto no qual existe uma única saída que até hoje continuava um mistério. Somente depois de alguns anos, lendo a vida de Minos em Plutarco, compreendi que para alguns o labirinto nada mais era do que uma prisão da qual era impossível escapar, e quem nele entrasse estava condenado a nele morrer. Entre as duas interpretações, confesso estar inseguro sobre qual seja a mais aceitável. Não excluo nem mesmo que possa ter razão Nietzsche, autor que não aprecio, quando escreveu: “Se o mundo tivesse um objetivo, ele já teria sido alcançado (...). o dado de fato do espírito como um devir demonstra que o mundo não tem objetivo”<sup>183</sup>

Para um filósofo que discorre contra a filosofia da história e os seus métodos, a única solução para a política em sua filosofia é a democracia com o método gradualista, mas além disso, parece claro que nem uma solução é viável para o seu método até a prova dos fatos. Neste caso, não resta outra alternativa àquela cética em relação ao socialismo e aos socialistas, aos comunistas, à socialdemocracia, à própria democracia com suas promessas não-cumpridas, e ao liberalismo econômico pelo ineficácia no plano internacional para a observância dos direitos humanos.

Se me lancei nesse abismo insondado da história universal, foi apenas para fazer algumas discretas perguntas aos imodestos fautores da teoria revolucionária que a penetraram, exploraram, e acreditaram ter encontrado uma saída. As perguntas são sobretudo estas duas: vocês estão realmente seguros de que o novo homem possa nascer da transformação das relações materiais? Estão realmente seguros de que, uma vez formado o novo homem, posto que a empreitada seja bem-sucedida, a humanidade esteja destinada a uma melhor sorte do que aquela até agora conhecida, com os homens assim como são, com sua ânsia pelo poder, que criou os grandes impérios, com sua sede de riqueza, que os induziu a transformar o planeta no qual lhes tocou viver, com seu egoísmo, que os incitou a lutar pelo seu bem-estar e pela sua liberdade? A primeira pergunta visa levantar uma dúvida sobre a afirmativa de que a teoria revolucionária seja verdadeira, a segunda de que o projeto que dele brota seja aceitável(...)<sup>184</sup>.

Nos escritos sobre o “mal”, Bobbio faz uma sondagem no mundo da fé e no mundo da razão para descobrir que estas duas esferas da vida prática e teórica fracassaram. O mal continua a reinar apesar dos esforços para suplantá-lo. Por que Deus - pergunta - silenciou com o genocídio dos judeus na Segunda Guerra Mundial? Por que o movimento mais grandioso para a emancipação humana, que foi a Revolução Russa, se transformou num regime despótico, ineficiente e imoral? Mas para Bobbio, os fracassos não podem ser colocados no mesmo plano:

---

<sup>183</sup>BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. A ideologia do novo homem(1978) p. 349-350.

<sup>184</sup>Ibid. p. 350.

Os homens de razão sempre suspeitaram – se é que não professaram abertamente – da possibilidade de erro, admitindo a insuficiência de seu saber despojado de ajuda divina e deixando aberta a porta para a contínua revisão de suas afirmações.(...) Jamais tivemos qualquer dificuldade em admitir que a razão não é, mas se torna. Agora aprendemos que também Deus não é, mas se torna, projetado na História. Qual a diferença, então, entre este Deus que se torna na história e a Razão dos filósofos, ou o Espírito de Hegel? Deus, ainda se lê, “sofre”. Deus não é onipotente, e por isso sofre. Se fosse onipotente, não teria permitido Auschwitz<sup>185</sup>.

Não há justiça retributiva para a questão do mal no mundo segundo Bobbio, como uma pena que seguiria uma culpa por um ato humano. Esta visão, apoiada em uma tradição que vê o mundo como um modelo “sociomórfico”, trata das catástrofes naturais como consequência de uma culpa humana em um mundo guiado por uma lógica de um princípio regulador do universo. As catástrofes naturais só podem ser explicadas enquanto “fato” pelo mesmo procedimento que usamos para compreender uma fato qualquer. Por isso não faz sentido compararmos uma guerra e uma catástrofe natural, que causam sofrimentos enormes, do mesmo modo, pois enquanto é possível falar em guerra justa ou injusta não se pode falar em terremoto justo ou injusto<sup>186</sup>.

Mesmo se pensarmos sobre a influência hoje do homem no meio ambiente, pela exploração dos recursos naturais, que originam o tão falado “efeito estufa”, não podemos atribuir todos os eventos como causados pelo homem, na medida que terremotos e vulcões e furacões, geralmente agem em locais determinados.

O pensamento laico “renuncia a dar uma resposta para as últimas questões” e tenta explicar mediante causas e efeitos e a aceitar a “verdade” dos fatos, enquanto o homem de fé “não pode fazer o mesmo”. O homem de fé aplica o esquema culpa e castigo apenas dentro do mundo humano ao pressupor que o homem pode escolher entre o bem e o mal, considerando o homem como fonte de todo o mal, com sua tendência com as paixões. No entanto, esta explicação não consegue atingir aquilo que está além do humano, aos fatos naturais<sup>187</sup>.

Com estas características pode-se inferir do pensamento do autor uma Teoria Política, que englobaria todas as etapas para a justificação da democracia liberal, e para uma análise dos conceitos que giram em torno das questões políticas e do Estado. A compreensão do pensamento político e jurídico de Norberto Bobbio passa por uma aproximação entre a teoria com a prática, e esta sempre foi a sua intenção quando participou dos diversos debates públicos de sua geração. Segundo ele, quando estudava a filosofia do direito não era para fazer a filosofia do direito dos filósofos, mas a filosofia do direito dos juristas. Esta visão voltada para prática

---

<sup>185</sup> BOBBIO, N. **Elogio da serenidade**. São Paulo: UNESP, 2002. p. 181-82.

<sup>186</sup> Ibid. p. 188.

<sup>187</sup> Ibid. p. 190.

confirma a sua tendência realista, mas sem esquecer da função propositiva que cada pensador tem em buscar uma solução melhor para os problemas propostos, entre eles a questão da justiça social.

## **5. A visão de democracia de Norberto Bobbio a partir de uma abordagem científica e filosófica.**

Uma concepção de política e de democracia pode partir de visões diversas sobre o mundo e o homem. Esta conclusão pode ser retirada da concepção de democracia, de direitos humanos e de política de Norberto Bobbio. O seu modo de ver as relações entre as idéias e os fatos nas abordagens políticas pressupõe uma concepção de ciência e de filosofia intimamente ligada a estas teorias. Esta “filosofia como metodologia” gera conseqüências definitivas para o seu resultado prático e teórico, como, por exemplo, uma opção pela forma gradualista ou reformista de via para os objetivos propostos. A democracia como método, deste modo, também é fruto desta visão filosófica-científica, pois compartilha de uma visão que relativiza os fins últimos a serem perseguidos pelos homens. Quando se deseja mais justiça social, por exemplo, não se pensa numa forma completamente igualitária, assim como, ao pensar em mais liberdade, não significa que todos a terão na mesma medida. Tais ideais, segundo Bobbio, são fins últimos, que não são nem possíveis nem mesmo desejáveis. A democracia como método seguro, apesar de nem sempre completamente eficaz (apesar de ser o melhor), possibilita a escolha de uma pluralidade de fins.

A concepção de ciência que permeou o século XX, originário tanto de cientistas como de filósofos da ciência, como Karl Popper, determinou a escolha definitiva de Norberto Bobbio por uma visão de política, de democracia e direitos humanos. Com isso, ao se trabalhar com os temas recorrentes no pensamento político de Bobbio, como a tolerância, os direitos humanos, a paz e a democracia, a análise do marxismo e da esquerda, o liberalismo, pode-se ressaltar esta particularidade, que é essencial para a compreensão deste filósofo político do século XX<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> Bobbio também fez uma análise da ciência jurídica mediante conceitos advindos do positivismo lógico. De acordo com José Alcebíades de Oliveira Junior: “Vislumbrando o Positivismo lógico como uma terceira concepção, Bobbio busca com ele uma mudança no entendimento da “razão” e da “verdade” como pontos absolutos de sustentação do saber científico, tal como vinha sendo adotado pelo racionalismo e pelo positivismo clássico, substituindo-as por uma concepção puramente instrumental da razão e da verdade. A concepção da verdade absoluta seria trocada por uma concepção convencionalista da verdade. E, por fim, da concepção de uma lógica absoluta passaria a uma concepção que se poderia chamar de pluralista da lógica. Em nota José Alcebíades destaca o que Bobbio entende por lógica pluralista: “Partindo da razão como sendo um caráter instrumental, e do entendimento de que as proposições primitivas são fruto de convenções, o que implica num rechaço da teoria das essências, Bobbio não poderia acatar a idéia segundo a qual há por essência uma só lógica para as ciências, e sim que, para

No entanto, a democracia como método, possui valores sólidos como a resolução dos conflitos sem o recurso à violência e à tolerância. Sirva como exemplar esta afirmação de Bobbio:

*Se hoje existe uma ameaça à paz mundial, esta vem ainda uma vez do fanatismo, ou seja, da crença cega na própria verdade e na força capaz de impô-la. Inútil dar exemplos: podemos encontrá-los a cada dia diante dos olhos. Em segundo, temos o ideal da não-violência: jamais esqueci o ensinamento de Karl Popper segundo o qual o que distingue essencialmente um governo democrático de um não-democrático é que apenas no primeiro os cidadãos podem livrar-se de seus governantes sem derramamento de sangue. As tão freqüentemente ridicularizadas regras formais da democracia introduziram pela primeira vez na história as técnicas de convivência, destinadas a resolver os conflitos sociais sem o recurso à violência. Apenas onde essas regras são respeitadas o adversário não é mais um inimigo (que deve ser destruído), mas um opositor que amanhã poderá ocupar o nosso lugar. Terceiro: o ideal da renovação gradual da sociedade através do livre debate das idéias e da mudança das mentalidades e do modo de viver (...)<sup>189</sup>.*

Exemplos desta concepção científico-filosófica de Bobbio, que ele denominava historicista relativista, podem ser encontrados também nos seus escritos sobre os Direitos Humanos, no livro *A Era dos Direitos*: “sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos”<sup>190</sup>. Três teses são fundamentalmente defendidas por Bobbio:

1. *os direitos naturais são direitos históricos;*
2. *nasceram no início da era moderna, juntamente com a concepção individualista da sociedade;*
3. *tornam-se um dos principais indicadores do progresso histórico*<sup>191</sup>.

---

investigações diversas, correspondem lógicas diversas”. Segundo Alcebíades Bobbio é um adepto do positivismo lógico: “No entendimento de Bobbio, as proposições científicas, segundo os adeptos do positivismo lógico, não são proposições incondicionalmente verdadeiras, no sentido de que reproduzem por intuição (a idéia) ou por meio de uma operação experimental (o fato), uma verdade, idéia ou de fato, pressuposta; melhor dizendo, são proposições rigorosas, nas quais o acento passa da verdade ao rigor”. Embora fundamental para os neopositivistas jurídicos, a linguagem não é o único elemento da ciência jurídica. De acordo com Ruiz Miguel, “o historicismo matizaria sua aproximação com o empirismo contemporâneo (positivismo lógico)” em duas direções: “1. como atitude que mantém uma visão histórica dos problemas, porém de uma maneira diversa de Hegel e Marx, e ; 2. como uma metodologia que separa a interpretação social da explicação causal ou natural.” A ciência do direito, de acordo Bobbio, destaca Alcebíades, que busca “uma verdade imutável ou a redução do Direito a fatos, deveriam ser descartadas (...) Com efeito, a ciência se daria na interpretação de duas linguagens, a do legislador e a do cientista. Este critério o professor de Turim foi buscar principalmente na obra de Carnap, um dos fundadores do Círculo de Viena, que fala de uma superação da metafísica por análise lógica da linguagem”. (NAPOLI, Ricardo Bins di; GALINA, Albertinho Luiz Gallina. **Norberto Bobbio. Direito Ética e Política**. Ed. Unijuí, 2005. José Alcebíades de Oliveira Junior. *Bobbio, a Ciência do Direito e a Função Social do Jurista*. p. 21-39.”

<sup>189</sup> BOBBIO, Norberto. **O futuro da Democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 17-18.

<sup>190</sup> BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier (Campus), 1992. p. 1.

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 2.



Nestes escritos sobre os direitos do homem, Bobbio afirma a historicidade dos direitos e contesta a defesa no plano teórico do fundamento absoluto para tais direitos o que de resto serve em Bobbio para contestar qualquer concepção absoluta, seja em moral ou em política. A ressalva fundamental no plano histórico foi à consideração de que os direitos do homem surgiram por uma mudança de perspectiva histórica e ética:

*(...) relação que é encarada, cada vez mais, do ponto de vista dos direitos dos cidadãos não mais súditos, e não do ponto de vista dos direitos do soberano, em correspondência com a visão individualista da sociedade, segundo a qual, para compreender a sociedade, é preciso partir de baixo, ou seja, dos indivíduos que a compõem, em oposição à concepção orgânica tradicional, segundo a qual a sociedade como um todo vem antes dos indivíduos<sup>192</sup>.*

Os direitos fundamentais surgem pelas guerras religiosas através do direito de resistência à opressão, o direito a não ser oprimido. Aos poucos, este modelo passa a ser adotado não apenas pelos Estados, mas também nas Declarações internacionais, como aconteceu com a *Declaração universal dos direitos do homem*.

No mesmo sentido, no plano teórico, Bobbio afirma que os direitos são adquiridos historicamente através das lutas pelas liberdades religiosas, civis e políticas, e mais recentemente pela liberdade social. O problema do fundamento absoluto dos direitos humanos, segundo Bobbio, é um problema mal formulado. Os direitos nascem quando se apresentam problemas práticos que podem implicar em malefícios para o homem ou em benefícios.

*Da ilusão visada pela busca do fundamento, nasce a ilusão do fundamento absoluto, ou seja, a ilusão de que – de tanto acumular e elaborar razões e argumentos – terminaremos por encontrar a razão e o argumento irresistível, ao qual ninguém poderá recusar a própria adesão<sup>193</sup>.*

A busca pelo fundamento absoluto foi a intenção dos jusnaturalistas que pensavam que existiriam direitos inatos, direitos naturais que não poderiam ser refutados. No entanto, se constatou que os mais variados e contrapostos direitos poderiam ser designados à natureza humana.

*O fundamento de direitos – dos quais se sabe apenas que são condições para a realização de valores últimos – é o apelo a esses valores últimos. Mas os valores últimos, por sua vez, não se justificam; o que se faz é assumi-los. O que é último, precisamente por ser último, não tem nenhum fundamento. De resto, os valores últimos são antinômicos: não podem ser todos realizados globalmente ao mesmo tempo<sup>194</sup>.*

---

<sup>192</sup> Ibid. p. 4.

<sup>193</sup> Ibid. p. 16.

<sup>194</sup> Ibid. p. 18.

Bobbio resume a sua atitude que marcará toda a sua obra nos seus vários assuntos abordados, e a sua definitiva adesão à democracia como método, o seu ceticismo aos fins últimos, e a sua descrença em um mundo completamente dominado pela racionalidade absoluta, dizendo o que segue:

*Não se concebe como seja possível atribuir um fundamento absoluto a direitos historicamente relativos. De resto, não há por que ter medo do relativismo. A constatada pluralidade das concepções religiosas e morais é um fato histórico, também ele sujeito a modificação. O relativismo que deriva dessa pluralidade é também relativo. E, além do mais, é precisamente esse relativismo o mais forte argumento em favor de alguns direitos do homem, dos mais celebrados, como a liberdade de religião e, em geral, a liberdade de pensamento. Se não estivéssemos convencidos da irresistível pluralidade das concepções últimas, e se, ao contrário, estivéssemos convencidos de que asserções religiosas, éticas e políticas são demonstráveis como teoremas (e essa era, mais uma vez, a ilusão dos jusnaturalistas, de um Hobbes, por exemplo, que chamava as leis naturais de “teoremas”), então os direitos à liberdade religiosa ou à liberdade de pensamento político perderiam sua razão de ser, ou, pelo menos, adquiririam um outro significado: seriam não o direito de ter a própria religião pessoal ou de expressar o próprio pensamento político, mas sim o direito de não ser dissuadido pela força de empreender a busca da única verdade religiosa e do único bem político<sup>195</sup>.*

A classe dos direitos humanos é, de acordo com Bobbio, heterogênea, e a escolha entre esta diversidade de direitos na maioria dos casos é muito duvidosa, pela variedade de direitos antinômicos, e mais um motivo da inexistência de um fundamento absoluto para os direitos fundamentais. E aliás, a busca pelo fundamento absoluto de alguns direitos tem impedido a introdução de novos direitos, incompatíveis com aqueles; o direito absoluto da propriedade (direto a liberdade absoluta) defendido pelos jusnaturalistas impediu a conquista de direitos sociais: “O fundamento absoluto não é apenas uma ilusão; em alguns casos, é também um pretexto para defender posições conservadoras”<sup>196</sup>.

Outro fator relevante para a questão do fundamento, mas que serve para entender o pensamento bobbiano em geral, é a descrença no dogma da razão com respeito aos valores absolutos, que pretendem mostrar não só a necessidade, mas a suficiência da demonstração racional para a realização destes valores últimos.

*Ao lado do dogma da demonstrabilidade dos valores últimos, cuja ausência de fundamento tentamos demonstrar nos itens anteriores, o racionalismo ético – em sua forma mais radical e antiga – sustenta também que a racionalidade demonstrada de um valor é condição não só necessária, mas também suficiente, de sua realização. O primeiro dogma assegura a potência da razão; o segundo assegura o seu primado<sup>197</sup>.*

---

<sup>195</sup> Ibid. p. 19.

<sup>196</sup> Ibid. p. 22.

<sup>197</sup> Ibid. p. 23.

Para Bobbio, o problema não é tanto justificar os direitos fundamentais, mas protegê-los, um problema mais político que filosófico. A tarefa do filósofo hoje não é mais o de encontrar os fundamentos irresistíveis, mas “os vários fundamentos possíveis”<sup>198</sup>, e além disso, possibilitar as condições para a sua realização.

*O problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado do problema dos meios. Isso significa que o filósofo já não está sozinho*<sup>199</sup>,

O problema dos meios para a realização dos fins é ponto essencial para a compreensão da concepção da democracia liberal. O meio é importante, quando se percebe que os fins são antinômicos e variados, que na maioria das vezes estão ligados a estados de consciência. E o método da democracia é adotado por Bobbio, não porque ele é um conservador, mas porque possui uma concepção de filosofia que é relativa e histórica.

Bobbio segue uma concepção de democracia que é metodológica, devido à sua consideração por um Estado completamente laico e desmistificado. Foi nesse sentido também que desconsiderou a política como remédio para todos os males: “A política não é tudo. A idéia de que tudo seja política é simplesmente monstruosa”.

Os métodos na política são sobretudo dois: o método revolucionário ou dos saltos na história e o método reformista ou gradualista. Nesta tensão revolucionário-reformista, muitas vezes são interpolados outros, como o conservador-progressista ou tradição-emancipação. Mas o fato de ser reformista ou gradualista pode ser considerado no mesmo plano do conservador? Os conservadores são todos aqueles que simplesmente não concordam com o método revolucionário? Ou também existe o reformista que pensa na mudança da sociedade, no entanto, desconsidera que os métodos violentos e de barbárie, ou do fogo purificador possam trazer aqueles objetivos de justiça social e de direitos dos indivíduos?

*Toda a história humana é um movimento contínuo de tentativas e contra-tentativas, parecendo ter sido feita para dar razão àqueles que não pretendem interpretá-la pela lógica da contradição ou pelo princípio do terceiro-excluído, tão estimados pelos ideólogos do “socialismo ou barbárie” ou, vice-versa, do “capitalismo ou gulag”. O princípio da história é, bem ao contrário, o princípio do “terceiro-incluído”, que pode ser interpretado segundo os gostos, embora através de fórmulas aproximadas e insatisfatórias: como síntese dos opostos, onde o “terceiro” inclui os dois primeiros momentos; como mediação entre os dois extremos, em que os dois outros momentos são excluídos do “terceiro”; ou então como compromisso,*

---

<sup>198</sup> Ibid. p. 24

<sup>199</sup> Ibid. p. 24.

onde o “terceiro” é qualquer coisa que tem um pouco de um e um pouco de outro. Na verdade, a história procede por compromisso, embora nem todos os compromissos sejam históricos<sup>200</sup>.

Bobbio prefere o rigor da ciência a uma filosofia “retórica” ou “acadêmica”, de acordo com Nicola Matteucci. Como teórico do direito, Bobbio insiste na distinção entre ciência e filosofia, entre ser e dever ser, entre neutralidade ética e escolha ideológica “*per una scelta esclusivamente metodologica, che consenta alla scienza di essere neutrale e avalutativa*”<sup>201</sup>.

Para Matteucci, a democracia como Bobbio a define, como procedimento, não aquece os corações e não indica metas finais aos homens. A opção da democracia formal não pode ser sacrificada em nome da democracia substancial no pensamento de Bobbio, e isso segundo Matteucci, porque a democracia de Bobbio é a democracia liberal:

*Proprio per il principio liberale, la democrazia non può imporre un suo valore assoluto: non dobbiamo perseguire dopo uno Stato una democrazia etica, perchè è un diritto ineliminabile dell'individuo quello di far valere i valori in cui crede; anzi, per resistenza di una democrazia ci vogliono valori ed ideali, robuste passioni morali e potenti fedi religiose o etiche. Ma, perchè esse possano esprimersi e non portare alla distruzione, ci vuole anche un 'idem sentire de republica'. Per usare una bellissima espressione di Luigi Einaudi, scritta nel 1920: “l'impero della legge come condizione per l'anarchia degli spiriti”. A questo insegnamento il Bobbio é rimasto fedele, perche solo la procedura può valorizzare al massimo i valori etici*<sup>202</sup>.

Permanece a centralidade do indivíduo, e a sua autonomia moral, que para Matteucci, e também para Bobbio é a base ética da democracia liberal, que além de participar da obra política comum, é através do indivíduo que deriva os valores da tolerância, da não violência, a confiança nos debates das ideais e na fraternidade entre os homens<sup>203</sup>.

---

<sup>200</sup> BOBBIO, Norberto. **As ideologias e o poder em crise**. Brasília: UNB, 1999. p. 74-75. E continua: “(...) Hoje em dia encontramos frente a uma contradição igualmente escandalosa. E provavelmente a história está fadada a desmentir tanto aqueles que acham que o desenvolvimento indefinido da democracia leva à extinção do Estado quanto aqueles para os quais o desenvolvimento indefinido do Estado leva à extinção da liberdade, em suma, os que pretendem que a história, feita por seres finitos e contraditórios, lhes dê soluções absolutas. Certamente, para quem acredita em soluções absolutas, as tendências contraditórias se elidem ou devem elidir-se reciprocamente. Quem, ao contrário, acredita que aos acontecimentos humanos é aplicável o princípio do “terceiro-incluído” pensa que as tendências contrastantes são inevitáveis e o melhor partido foi sempre de tentar uma saída entre uma e outra”.

<sup>201</sup> MATTEUCCI, Nicola. **Le procedure no scaldaranno i cuori, ma rendono liberi**. Retirado da Internet do site [http://www.caffeeuropa.it/cultura/245bobbio\\_matteucci.html](http://www.caffeeuropa.it/cultura/245bobbio_matteucci.html), em 1/5/2005. “por uma escolha exclusivamente metodológica, que admite à ciência de ser neutra e avaliativa”.

<sup>202</sup> Ibid. p. 10. “Precisamente pelo princípio liberal, a democracia não pode impor um seu valor absoluto: não devemos perseguir, depois de um Estado ético, uma democracia ética, porque é um direito ineliminável do indivíduo o de fazer valer os valores nos quais crê; aliás, para resistência de uma democracia exigem-se valores e ideais, vigorosas paixões morais e potentes fés religiosas ou éticas. Mas, para que estes possam se expressar e não levar à destruição, a democracia necessita também de um *idem sentire de re publica*. Para usar uma belíssima expressão de Luigi Einaudi, escrita em 1920: “o império das leis como condição para a anarquia dos espíritos”. A este ensinamento Bobbio permaneceu fiel, porque só o procedimento pode valorizar os valores éticos.

<sup>203</sup> Ibid. p. 11.

O que permeia esta concepção política de Norberto Bobbio é uma postura metodológica que, de acordo com Karl Popper, é a marca do liberalismo: a separação entre fatos e valores (ou fatos e padrões).

*O dualismo de fatos e padrões, afirmo, é uma das bases da tradição liberal. Pois uma parte essencial desta tradição é o reconhecimento da injustiça que existe neste mundo e a resolução de tentar ajudar os que são suas vítimas. Isto significa que há, ou pode haver, um conflito, ou pelo menos um vácuo, entre fatos e padrões. Os fatos podem ficar para trás de padrões certos (ou válidos, ou verdadeiros) – especialmente aqueles fatos sociais ou políticos que consistem na aceitação efetiva e na vigência de algum código de justiça<sup>204</sup>.*

Para Popper, que vê com maus olhos o relativismo que desconsidera a separação de fatos e valores e o relativismo que não admite que algumas teorias podem ser melhores do que outras, visto que admite a possibilidade de chegar sempre mais perto da verdade, a não separação entre fatos e padrões é perigosa. Contra os relativistas que admitem que “nunca temos de transcender o domínio dos fatos, se apenas incluímos nele fatos sociais, ou políticos, ou históricos”, Popper responde que sempre podemos indagar se um programa de reforma de certos padrões era “bom” ou “mau”. O perigo está na identificação da força com o direito, e não se poder indagar se determinado movimento de reforma é certo ou errado, e conseqüentemente apenas verificar quais os movimentos que obtiveram êxito para estabelecer seus padrões políticos, sociais, ou histórico<sup>205</sup>. A tentativa de estabelecer um mundo só de fatos leva à “*identificação dos padrões com a força estabelecida ou com a força futura*”<sup>206</sup>.

O relativismo de Bobbio enfatizado não parece ser o mesmo da crítica de Popper. Este relativismo é precisamente derivado na separação entre fatos e valores, na diferenciação entre a observação científica avaliativa e a pluralidade dos valores que é fruto de uma concepção individualista da sociedade e da tolerância. É uma forte inclinação a metodologia neutra das ciências com um ceticismo para com os valores últimos que parece definir o pensamento de Bobbio. É precisamente o relativismo para as concepções éticas e políticas o mais forte argumento para a defesa da liberdade de pensamento e expressão das opiniões, além da liberdade religiosa. No mesmo sentido, é este relativismo que não permite a defesa de um Estado ético, ou autoritário, e garante a primazia do indivíduo.

O problema do relativismo ressaltado por Popper, é a dificuldade de avaliação de qual teoria é realmente a verdadeira, porque, segundo ele, todas podem estar erradas. Como avaliar se uma teoria é melhor que outra? Qual sistema moral é o melhor? Em Bobbio a solução é atingida

---

<sup>204</sup> POPPER, Karl R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia: 1987. Tomo 2. Adendos à segunda parte. p. 412.

<sup>205</sup> Ibid. p. 413.

<sup>206</sup> Ibid. p.413.

pela adoção de certos valores básicos dentro da democracia: a primazia do indivíduo, a tolerância, e o recurso à não-violência.

Para Popper a intenção é evitar o relativismo: “ por relativismo – ou ceticismo, se o leitor preferir entendo aqui, em suma, a teoria de que a escolha entre teorias concorrentes é arbitrária (...)”<sup>207</sup>. Neste sentido, o relativista não admite a verdade objetiva, ou chegar mais próximo da verdade, enquanto que para Popper isso é possível, mediante o falibilismo, o falseamento das teorias com a eliminação dos erros.

A pergunta de Pilatos “*Que é a verdade?*” é utilizada pelos relativistas e céticos para refutar o argumento de que é possível atingir a verdade. Popper pensa poder responder a esta questão de maneira simples mas razoável: “uma asserção, proposição, declaração, ou crença, é verdadeira se, e apenas se, corresponder aos fatos”<sup>208</sup>. Assim, para conceber a verdade se precisa de uma correspondência entre declaração e fatos: “a declaração ‘Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10,15’ corresponde aos fatos se, e apenas se, Smith entrou n casa de penhores pouco depois das 10,15”<sup>209</sup>.

Popper faz a separação entre o significado do termo e o critério de sua aplicação apropriada. Esta diferenciação, segundo Popper, não é feita por relativistas ou céticos. De outra forma, se sabemos de antemão que uma declaração é verdadeira se corresponder a fatos, isso não significa que conseguir um critério adequado para a aplicação adequada deste conceito. Não há critério geral de verdade, no entanto, existe a noção de verdade em correspondência com fatos:

*Mas a ausência de um critério de verdade não torna sem significação a noção de verdade, da mesmo forma que a ausência de um critério de saúde não torna sem significado a noção de saúde. Uma pessoa enferma pode procurar a saúde ainda que não tenha critério para ela. Uma pessoa que erra pode buscar a verdade ainda que não tenha critério para ela*<sup>210</sup>.

Para Popper, há algo de certeza no relativismo: a conclusão de que não há critério geral de verdade. Mas isso não significa que a escolha entre as teorias seja arbitrária. Significa apenas que podemos errar. Que podemos não atingir a verdade:

*(...) a ciência é falível, porque a ciência é humana. Mas a falibilidade de nosso conhecimento – ou a tese de que todo conhecimento é conjectura, embora algum consista de conjecturas que têm sido testadas muito severamente – não deve ser citada em apoio do ceticismo ou do relativismo. Pelo fato de podermos errar e de não existir um critério de verdade que nos possa salvar do erro, não se segue que a escolha entre teorias seja arbitrária ou não-racional, que*

---

<sup>207</sup> Ibid. p. 389.

<sup>208</sup> Ibid. p. 389.

<sup>209</sup> Ibid. p. 390.

<sup>210</sup> Ibid. p. 393.

*não possamos aprender ou chegar mais perto da verdade, que nosso conhecimento não possa crescer*<sup>211</sup>.

A ciência humana é falível, não há certeza científica, mas segundo Popper não há razão para o ceticismo ou relativismo. A possibilidade sempre presente do erro não impede que as teorias sejam racionais e que o nosso conhecimento possa chegar sempre mais próximo da verdade: *podemos aprender com nossos erros*<sup>212</sup>.

*Do ponto de vista aqui desenvolvido, as teorias, em geral, não são capazes de ser estabelecidas ou justificadas; e embora possam ser sustentadas por argumentos críticos, esta sustentação nunca é conclusiva. De acordo, com isto, teremos freqüentemente de conformar nossos espíritos a considerarem se esses argumentos críticos são ou não bastante fortes para justificar a aceitação experimental da teoria – ou, em outras palavras, se a teoria parece preferível, à luz da discussão crítica, às teorias concorrentes*<sup>213</sup>.

O ponto de vista da falibilidade do conhecimento humano, não é motivo para se adotar o irracionalismo. Não precisamos de um decisionismo ou de “um salto no escuro”. É evidente, de acordo com Popper, que precisamos decidir, mas a decisão deve estar baseada em argumentos racionais, no aprendizado pelos erros, nas objeções dos outros. E as decisões não precisam ser finais.

Esta teoria do conhecimento, segundo Popper, pode ajudar a compreender as questões políticas e sociais contra as decisões de niilistas e relativistas. Não podemos, de acordo com Kant, conhecer as coisas em si mesmas, embora Kant acreditasse nas possibilidades da ciência e no encontro da verdade. Mas mesmo que a verdade não seja auto-reveladora, visão otimista e agora frustrada, podemos aprender:

*Realmente aprendemos com nossos erros, tentando e errando. E ao mesmo tempo aprendemos quão pouco conhecemos – como quando, galgando uma montanha, cada passo para cima abre algum panorama novo sobre o desconhecido, e novos mundos se desdobram, mundos de que nada conhecíamos ao começar nossa ascensão*<sup>214</sup>.

A abordagem de Popper sobre a questão dos fatos e padrões elucidada a sua visão sobre o relativismo. Para Popper, existem diferenças e semelhanças entre a relação entre fatos e padrões. Enquanto que as *propostas* política criam a política ou o padrão a se adotar, *proposições* não criam os fatos correspondentes. Os fatos, no entanto, são avaliados por padrões. Pode-se indagar se um fato corresponde a determinado padrão ou não. Isso não quer dizer, segundo Popper, que

---

<sup>211</sup> Ibid. p. 395.

<sup>212</sup> Ibid. p. 396.

<sup>213</sup> Ibid. p. 400.

<sup>214</sup> Ibid. p. 403.

gostamos dele, ou temos aversões, mas que um fato sempre pode ser avaliado por quaisquer padrões mesmo que não sejam os nossos. A avaliação de um fato por vias racionais é totalmente diferente da relação psicológica de uma pessoa, e tal atitude de caráter também é um fato que pode ser avaliada por outros padrões. Em outras palavras, Popper descreve que existe uma nítida separação entre fatos e padrões, e rejeita o argumento dos que dizem que os padrões também são fatos, e neste caso, suscetíveis de mudanças contingentes, argumento utilizado pelos relativistas e nihilistas para provar qualquer atitude.

*Similarmente, o fato de certo padrão haver sido adotado ou rejeitado por alguma pessoa ou alguma sociedade deve, como um fato ser distinguido de qualquer padrão, inclusive o padrão adotado ou rejeitado. E sendo ele um fato (e um fato alterável), pode ser julgado ou avaliado por alguns (outros) padrões.*

Porém, há uma certa similaridade entre propostas e proposições, segundo Popper, no sentido de que ambas podem ser discutidas e criticadas para se chegar a uma decisão sobre a melhor proposta ou proposição. Uma idéia reguladora sobre ambas. Nos fatos a idéia é a correspondência entre uma proposição e um fato, e nos padrões é a idéia da proposta “boa” ou “correta”. Contudo, a idéia reguladora para padrões, é muito menos precisa do que a idéia de correspondência aos fatos<sup>215</sup>.

*Assim, nenhum apelo à autoridade, nem mesmo à autoridade religiosa, nos pode tirar da dificuldade de que a idéia reguladora de “correção” ou “bondade” absolutas difere, em sua situação lógica, da idéia de verdade absoluta; e temos de admitir a diferença. Esta diferença é responsável pelo fato, acima aludido, de que em certo sentido criamos nossos padrões propondo-os, discutindo-os e adotando-os<sup>216</sup>.*

De acordo com Popper, podemos *procurar* propostas absolutamente corretas ou válidas, ou seja, propostas melhores ou de maior validade no domínio dos padrões:

*Seria um erro, contudo, em minha opinião, estender esta atitude além do procurar para o encontrar. Pois, embora procuremos propostas absolutamente corretas ou válidas, nunca nos persuadiremos de que as encontramos definitivamente; porquanto, claramente, não pode haver um critério de correção absoluta – menos ainda do que um critério de verdade absoluta<sup>217</sup>.*

Popper, apesar de rejeitar o relativismo, admite a dificuldade de se encontrarem verdades absolutas no campo da fundamentação dos valores, no entanto considera possível encontrar

---

<sup>215</sup> Ibid. p. 406.

<sup>216</sup> Ibid. p. 406.

<sup>217</sup> Ibid. p. 406.



teorias mais verdadeiras do que outras. A solução é aprender com os outros através da imitação e por eliminação dos erros.

A relação de Bobbio e Popper é estreita se considerar o realismo presente nos dois autores, e a desconsideração para soluções “mágicas” na ordem dos valores. Também pela adoção do pluralismo também presente nos dois autores, que rejeitam soluções monistas, que segundo Popper “representam a morte da liberdade: da liberdade de pensamento, da livre procura da verdade e, com isso, da racionalidade e da dignidade do homem”<sup>218</sup>

Outro fator que une Bobbio a Popper é a não admissão de fontes autorizadoras (“questão psicológica muito vaga e dúbia”) de conhecimento moral:

*Nego que tenhamos qualquer fonte autorizadora deste tipo, ou na epistemologia do conhecimento factual, ou na epistemologia do conhecimento de padrões. E nego que precisamos de quaisquer dessas estruturas definidas de referência para nossa crítica*<sup>219</sup>.

A não admissão de uma verdade absoluta nas opiniões e nas nossas ações, também é fator de concordância entre estes dois autores. Embora Popper não admita o relativismo absoluto, pode-se ressaltar um relativismo relativo. Relativo a possibilidade de conhecer, através de um método racionalista crítico, dada à falibilidade do conhecimento humano.

Em relação ao filósofo italiano, parece evidente a aproximação de seu modo de fazer política a uma corrente do realismo político que compactua com as visões de uma epistemologia até aqui esboçada. O julgamento da teoria política deste filósofo como sendo pouco coerente e contraditória parece uma atitude de quem desconhece os pressupostos epistemológicos do autor. Julgam as suas teorias com ferramentas metodológicas que não inclui a realidade de suas preferências. A teoria de Bobbio compactua com uma relativização dos valores e uma concepção avaliativa de ciência.

A teoria democrática de Bobbio, através do procedimentalismo, possibilita aos indivíduos a busca pelos seus próprios interesses e o exercício da liberdade. Ela propõe certos valores, como o recurso à não-violência e a tolerância. E faz uso destes parâmetros porque ressalta a não possibilidade ou vontade para com os fins últimos.

---

<sup>218</sup> Ibid. p. 416.

<sup>219</sup> Ibid. p. 410

## CAPÍTULO II

### POLÍTICA, CIÊNCIA, FILOSOFIA

#### EM BOBBIO

### 1. Filosofia Política e Ciência Política

#### 1.1 Introdução do tema.

A necessidade de estabelecer as fronteiras entre filosofia política e a ciência política e as duas disciplinas deve-se sobremaneira à própria atividade de Norberto Bobbio como interlocutor nos debates travados na Itália pós-fascista. Trata-se de uma atitude do homem que vê os fatos pela razão, motivo pelo qual muitas vezes foi chamado de realista, ou de conservador por Perry Anderson, mas também como um ideólogo, que “indica direções”. Bobbio, em carta dirigida a Anderson, deixou claro o seu modo de entender:

*Não, não vivemos no melhor dos mundos possíveis, mas isso deveria nos impedir de compreender para onde vai o mundo? Ou de indicar um destino melhor para ele? O realismo do pesquisador ( que você identifica com a ideologia dos conservadores ) e o idealismo do ideólogo existem em dois planos diferentes?<sup>220</sup>.*

Antes de discutir se Bobbio é ou não um conservador, liberal, realista, socialista ou ideólogo, ou tudo isso ao mesmo tempo, convém chamar a atenção para a seqüência desta carta:

*(...) Pode ser que esta idéia fixa (liberalismo, direitos de liberdade) dependa do fato de eu pertencer a uma geração que chegou à política combatendo uma ditadura e que continua a viver numa sociedade na qual nunca faltaram as tentações autoritárias. Você pode retrucar que quem fica firme com a democracia liberal não chegará jamais ao socialismo. Eu respondo, como sempre respondi ao longo de todos esses anos aos comunistas, que quem tomou o atalho para o socialismo jamais voltou aos direitos de liberdade.*

Esta observação mostra Bobbio como cientista político. De fato, ver as coisas como realmente elas são, é lugar comum na vida teórica de Bobbio. Vale a pena transcrever o que ele disse quando esteve no Brasil, na Universidade Nacional de Brasília:

*Compreendo a dificuldade encontrada pelo professor Reale ao querer apresentar uma definição da minha filosofia. E isso simplesmente porque tal definição não existe. Sempre afastei a tentação de atribuir-me um ismo qualquer, como idealismo, realismo, materialismo, espiritualismo, etc. Recusei sempre uma tal qualificação. Recordo que, quando me apresentei pela primeira vez para um curso universitário, a única objeção que me fizeram – nota-se que se tratava de ilustres mestres que o professor Reale certamente conhece – foi a seguinte: Bobbio não pode ser classificado em nenhuma das correntes filosóficas contemporâneas. Essa observação foi apresentada como uma crítica, mas eu a considerei um elogio. Os ismos fecham. Quando uma corrente de pensamento assume um desses ismos, torna-se um sistema fechado. Assim, quando o pensamento de Marx se torna marxismo transforma-se num sistema*

---

<sup>220</sup> ANDERSON, Perry. **Afinidades Seletivas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002. p. 240.

fechado. O mesmo se diga do pensamento de Kant quando se transforma em kantismo, para não falar em hegelianismo. Hegel é um grande filósofo.

E continua,

*Mas o hegelianismo em quase todas as suas formas – bastaria mencionar o hegelianismo italiano, já que na Itália floresceu uma forte corrente hegeliana com Croce e Gentile – é um empobrecimento do pensamento de Hegel. Antes que filósofo, considero-me alguém que elaborou teorias, como costumam fazer os cientistas. Creio ter assumido, perante o objeto dos meus estudos, atitude que chamaria de científica, antes que filosófica. Científica porque meu interesse incidiu na pesquisa, independentemente da posição que tal pesquisa pudesse ocupar na ordenação geral do pensamento e permitisse a atribuição de um ismo qualquer (positivismo, idealismo, etc.). Mais de uma vez pude verificar que as filosofias normalmente se transformam em ismos – todos os grandes filósofos deram lugar a ismos: hegelianismo, kantismo, tomismo, etc. – enquanto, no momento em que a ciência dá lugar a um ismo, deixa de ser ciência. Quando a doutrina de Freud, que é certamente um grande cientista, se transforma em freudismo, temos a metafísica da psicanálise. Ninguém pode falar de galileísmo. Galileísmo não existe. Existe Galileu. Não existe galileísmo, como não existe einsteinismo. Se existisse galileísmo, teríamos de admitir a existência de uma concepção geral desse pensador e que a pesquisa por ele realizada deixaria de estar sujeita a revisão e correção e se transformaria numa metafísica<sup>221</sup>.*

Bobbio diz-se pesquisador, cientista mais que filósofo, alguém que faz teorias com as quais pretende encontrar análises neutras. É interessante a este respeito tomar a posição de um especialista no assunto. Stephen Hawking:

*Uma teoria científica segura, seja do tempo ou de qualquer outro conceito, deve, na minha opinião, ser baseada na mais viável filosofia da ciência: a abordagem positivista formulada por Karl Popper e outros. Segundo essa maneira de pensar, uma teoria científica é um modelo matemático que descreve e codifica as observações que fazemos. Uma boa teoria descreverá uma vasta série de fenômenos com base em uns poucos postulados simples e fará previsões claras que podem ser testadas. Se as previsões concordam com as observações, a teoria sobrevive àquele teste, embora nunca se possa provar que esteja correta. Por outro lado, se as observações discordam das previsões, é preciso descartar ou modificar a teoria. (Pelo menos, é isso que deveria acontecer. Na prática, as pessoas muitas vezes questionam a exatidão as observações, a confiabilidade e o caráter moral de seus realizadores.) Quem adota a posição positivista, como eu, não consegue dizer o que o tempo realmente é. Tudo que se pode fazer é descrever o que se revelou um ótimo modelo matemático para o tempo e dizer quais as suas previsões<sup>222</sup>.*

Bobbio também se considera um positivista, mas um positivista no sentido jurídico e não filosófico. Um “positivista inquieto”, segundo ele “insatisfeito com o positivismo”, no entanto, complementa que um jurista não pode deixar de ser positivista, “do ponto de vista de sua pesquisa”; e todo o positivismo jurídico, segundo Bobbio, pode ser resumido na famosa formulação de Hobbes: *Auctoritas, non veritas, facit legem* (Leviatã, cap. 26). A autoridade, não

<sup>221</sup> BOBBIO, N. **Bobbio no Brasil. Um retrato intelectual**. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2001. pp. 31-32.

<sup>222</sup> HAWKING, Stephen. **O universo numa casca de noz**. São Paulo: Arx, 2001. p. 31.

a verdade, faz as leis<sup>223</sup>. E pode se dizer, que Bobbio foi influenciado por Popper: “Creio ter sido o primeiro, na Itália, a falar do Popper político (...)”<sup>224</sup>.

Bobbio diz: “Antes que filósofo, considero-me alguém que elaborou teorias, como costumam fazer os cientistas”. Isso confirma o realismo de Bobbio, como alguém que tenta se desvencilhar dos “sistemas fechados”, das propostas que, antes de se ater aos fatos, criam dogmas, que pretendem realizar o irrealizável, se transformam em “metafísica”.

Uma boa teoria científica, nos diz muito bem o popperiano Hawking, serve para explicar os acontecimentos e previsões de novos efeitos, e elas são úteis até que novas teorias surjam. Deste modo, as teorias são concepções que não têm a pretensão de se tornar dogmas, mas estão abertas a novas descobertas, e à substituição por outras teorias.

Resta saber, se Bobbio depois de ter enfaticamente dito que faz teorias como os cientistas, também pode ser considerado um filósofo? Podemos responder a esta questão, sem procurar outras definições de filosofia, com o próprio Bobbio. Na Introdução da *Teoria das Formas de Governo* ele afirma:

*“Ao contrário do Botânico, que só se interessa pela descrição, evitando escolher entre várias espécies descritas, o escritor político não se limita a um exercício descritivo: ele postula, geralmente, um outro problema – o de indicar, de acordo com critério que difere naturalmente de autor para autor, quais das formas descritas são boas, quais delas são más; quais as melhores e as piores; por fim, qual é a melhor de todas, e a pior”*<sup>225</sup>.

Quais são os motivos que levam a não considerar Bobbio somente como “um fanático da análise”? Podemos sugerir dois. Primeiramente atentemos ao fato de que Bobbio adere ao liberalismo político. Pela situação vigente na Itália durante o fascismo, Bobbio lutou pelas liberdades civis e políticas. Este fato moldou o seu comportamento, levando-o a admitir os valores democráticos e os respectivos direitos de liberdades, antes mesmo de alguma simpatia pelo socialismo<sup>226</sup>. Uma segunda resposta poderia ser a sua atitude como intelectual, e que

---

<sup>223</sup> BOBBIO. **Bobbio no Brasil**. pp. 32-33.

<sup>224</sup> BOBBIO. **Diário de um século**. Autobiografia. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 87. Sobre Popper: “ Por trás do sufrágio universal, da garantia dos direitos do indivíduo, do controle dos poderes públicos, da autonomia das entidades locais está, bem visível àqueles que não querem fechar os olhos, a convicção de que o homem não é um meio, mas um fim, e que portanto uma sociedade é tanto mais elevada e mais civil quanto mais amplia e revigora, e não avilta e mortifica, o sentido da responsabilidade individual. Em outras palavras : por trás da democracia como ordenamento jurídico, político e social, está a sociedade aberta como aspiração àquela sociedade capaz de romper o espírito exclusivista de cada grupo, e de fazer emergir das trevas sociais, o homem, o singular, a pessoa em sua dignidade e em sua inviolabilidade”. In. *Tra due repubbliche*. Op. Cit. , p. 96.

<sup>225</sup> BOBBIO. N. **A Teoria das Formas de Governo**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. pp. 33-34.

<sup>226</sup> Uma atitude de filósofo, recorrente em seus escritos, é em relação aos direitos humanos: “o homem tem deveres, mas na condição de pessoa que possui valor em si mesma, independentemente das circunstâncias de tempo e de lugar em que vive, tem antes de tudo direitos, como o direito à vida, à liberdade (às várias formas de liberdade), à igualdade (pelo menos à igualdade dos pontos de partida). Podem imputar-lhe deveres tanto em relação aos outros

originou diversos escritos dele sobre a relação entre os intelectuais e o poder. A dificuldade de entender a postura do intelectual em relação à política nos leva, a questionar também qual a relação de um filósofo diante dos fatos e do poder. Bobbio responde:

“Hoje, chamam-se intelectuais aqueles que em outros tempos foram chamados de sábios, doutos, *philosophes*, literatos, *gens de lettre*, ou mais simplesmente escritores, e, nas sociedades dominadas por um forte poder religioso, sacerdotes, clérigos”<sup>227</sup>.

Para Bobbio, ao lado do poder político e do poder econômico sempre esteve o poder ideológico, ao qual cabe a função de formulação e transmissão de idéias, “de símbolos, de visões de mundo, de ensinamentos práticos, mediante o uso da palavra”<sup>228</sup>.

Se os filósofos também são intelectuais, o que mais eles são? Uma análise pertinente é a de Christian Ruby, sobretudo em relação à política: “O que a filosofia cumpre desse modo, cada um deve poder empreendê-lo por si mesmo: dessacralizar toda relação com o outro, pensar o exercício do poder e dos contra-poderes no âmago da divisão da sociedade, em sua dimensão simbólica e de procedimento, tomar partido no âmago dos acontecimentos e de sua legitimação, evitar santificar o *status quo*”<sup>229</sup>.

Quando Bobbio diz que sua atividade não pode ser encarada como filosofia, mas como teoria da política à maneira dos cientistas, ao fazer pesquisas que tragam resultados independentes do valor que possa assumir, ao tratar de seus escritos políticos e seu método analítico, parece que sua posição a respeito de si mesmo não poderia ser outra. De fato, Bobbio assume na maioria das vezes uma atitude neutra diante dos assuntos que introduz, quase nunca toma uma posição; apesar de indicar preferências, seu discurso é condizente com a análise dos fatos. No livro *‘Esquerda e Direita’* temos um exemplo típico. Seu texto não pode ser compreendido como a defesa de um “ismo”. Mas quando visualizamos a totalidade de sua obra, podemos vislumbrar uma atitude constante nas diversas abordagens, que mesmo que não o consideremos um sistema, pode ser vista como “uma filosofia”. Uma filosofia que não se fecha em dogmas, em sistemas fechados, no entanto, não se abstém de indicar direções. Por isso não parece convincente considerá-lo apenas um cientista político ou só como filósofo, deixando de vê-lo como militante, como homem de cultura e, também como político.

---

individualmente considerados, quanto em relação à comunidade da qual ele mesmo faz parte, somente enquanto, antes de tudo, é centro de imputação dos direitos fundamentais. No despotismo iluminado de ontem e de hoje, a figura do homem servo mas feliz, substitui aquela que nos é mais familiar através da tradição do pensamento grego e cristão do homem inquieto, mas livre. Qual das duas formas de convivência está destinada a prevalecer no futuro próximo ninguém está em condições de prever”. **Diário de um século**. Rio de Janeiro: Campus, 1998. pp. 245 – 246. É interessante ver também a seqüência, onde Bobbio fala da relação entre ciência e moral. pp. 246-251.

<sup>227</sup> BOBBIO, N. **Os intelectuais e o Poder**. São Paulo: Editora UNESP, 1997. p. 11.

<sup>228</sup> Ibidem.

<sup>229</sup> RUBY, Christian. **Introdução à Filosofia Política**. São Paulo: Editora UNESP, 1998. p. 143.

## 1.2 As relações entre Filosofia Política e Ciência Política.

Em um escrito para um simpósio na Faculdade de Jurisprudência da Universidade de Bari (1970), *Dei possibili rapporti tra filosofia e scienza politica* - Sobre as possíveis relações entre Filosofia Política e ciência Política – Bobbio enfatiza o “direito à cidadania” das duas disciplinas ao pretender delimitar o espaço de uma e de outra. Mas enquanto a ciência política tem seu significado pacífico, como o “estudo dos fenômenos políticos realizado com a metodologia das ciências empíricas e com uso das técnicas de investigação da ciência do comportamento”, a filosofia política assume diversos significados<sup>230</sup>.

No artigo *Estado, poder e governo*, escrito para a Enciclopédia Einaudi, Bobbio faz uma diferenciação entre a história das doutrinas políticas e a história das instituições políticas. Não há uma correspondência entre elas. Se, por um lado, é essencial a obra Aristóteles sobre a análise das instituições políticas gregas, e também as *Histórias* de Políbio para o estudo da constituição da república romana, por outro, ninguém poderia ler Hobbes para conhecer o ordenamento dos grandes estados territoriais, ou Rousseau para o ordenamento das democracias<sup>231</sup>. A história da doutrina desenvolveu-se primeiro, devido à precariedade das fontes, para um apurado exame das instituições concretas. De acordo com Bobbio, os historiadores são os primeiros a descrever as instituições em detrimento das doutrinas. Maquiavel, por exemplo, reconstrói a história e o ordenamento das instituições da república romana comentando Tito Lívio<sup>232</sup>. Os primeiros a escreverem sobre a história das instituições foram os juristas, que tinham um envolvimento direto com o Estado. No presente, a história das instituições não é mais apenas uma história dos códigos ou formas jurídicas, mas também sobre o concreto funcionamento da instituição em determinado período, o estudo de material escrito, dos atores da cena política, das atitudes

---

<sup>230</sup> Bobbio definiu Ciência Política em seu dicionário de política : "(...) a expressão Ciência política indica uma orientação de estudos que se propõe aplicar à análise do fenômeno política, nos limites do possível, isto é, na medida em que a matéria o permite, mas sempre com maior rigor, a metodologia das ciências empíricas.(...)tratada com base na metodologia das ciências empíricas mais desenvolvidas, como a física, a biologia, etc(...) a Ciência política, como disciplina e como instituição, nasceu na metade do século passado; ela representa um momento e uma determinação específica do desenvolvimento das ciências sociais (...)da qual sofre influência, seja no que se refere ao modo de aproximar-se da análise do fenômeno político (approach), seja no que se refere ao uso de certas técnicas de pesquisa(...). Esta transformação teve como resultado um enorme aumento de dados à disposição do pesquisador , que exigiu por sua vez, para a sua padronização, e, portanto, para uma utilização mais profícua, o uso sempre crescente de métodos quantitativo (...).A crescente acumulação de dados permite à ciência política contemporânea proceder (...) na obtenção de dados que são próprios da ciências empírica: classificação formulação de generalizações e conseqüente formação de conceitos gerais, determinação de leis, pelo menos leis estatísticas e prováveis, de leis de tendência, de regularidade ou uniformidade, elaboração de teorias(...) ". **Dicionário de Política**. Brasília: UNB, 12ª ed., 2004 .

<sup>231</sup> BOBBIO, N. **Estado, Governo, Sociedade**. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1987. pp. 53-54.

<sup>232</sup> Ibid.

avaliativas dos contemporâneos, que marcam a evolução do aparato burocrático moderno, com suas novas relações.

Esta investigação está hoje dividida em duas disciplinas: a Filosofia Política e Ciência Política. Bobbio adverte-nos que mesmo esta divisão é problemática: pois Hobbes, que se considerava filósofo e fazia *philosophia civilis*, poderia ser visto como cientista político, pois seus estudos compreendiam o estudo sobre o homem e suas relações sociais; Hegel, por sua vez, deu aos seus *Princípios de filosofia do direito* o subtítulo de “Fundamentos da ciência do Estado”<sup>233</sup>. Todavia, a filosofia política pode ser distinguida em quatro significados diferentes: a) da melhor forma de governo ou da ótima república; b) do fundamento do Estado, ou do poder político, e sua justificação; c) da essência da categoria do político, e sua diferenciação da moral; d) como metaciência, ou estudo da política em um segundo nível, como crítica dos métodos e procedimentos da ciência política. A ciência política, para Bobbio, deve satisfazer três condições: a) o princípio de verificação ou de falsificação como critério da aceitabilidade dos seus resultados; b) o uso de técnicas da razão que permitam dar uma explicação causal; c) A abstenção ou abstinência de juízos de valor (avaloratividade).

A filosofia política como investigação da ótima república se diferencia da ciência política, enquanto esta pretende ser avalorativa. A filosofia política como fundamentação do poder político não deseja explicar o fenômeno do poder, mas justificá-lo e por isso deve recorrer a valores, do que é lícito ou ilícito. A filosofia política como caracterização da essência da política não pode ser verificada no sentido de verdade ou falsidade empírica, pois a essência da política é descrita nominalmente<sup>234</sup>.

Quando pensamos na filosofia política como teorização da ótima república, da busca do Estado perfeito (exemplo é *A utopia* de Thomas More), a oposição com a ciência política é mais acentuada. A ciência política tem uma função descritiva ou explicativa, enquanto a filosofia política, como ideal da ótima república, é totalmente prescritiva; enquanto uma prima pelo que é, a outra pelo que deve ser. Neste aspecto, Ciência e Filosofia estão destinadas a seguir caminhos opostos. De acordo com Bobbio, o dever ser do Estado utópico tem um sentido moral de dever, já o dever ser da previsão científica, tem um “deve” no sentido naturalista<sup>235</sup>.

Quando consideramos o segundo modo de entender a filosofia política, ou seja, da busca do fundamento último do poder, ou da natureza do Estado, que faz parte da teorização dos clássicos modernos, Hobbes, Rousseau, Kant e Hegel, que responda pela obediência política, e

---

<sup>233</sup> Ibid. p. 55.

<sup>234</sup> Ibid.

<sup>235</sup> BOBBIO. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Campus, 2000. pp. 67-78.

que pretenda justificar o poder, e também legitimá-lo, deve-se dar boas razões para que o poder deva ser obedecido. Neste caso a relação com a ciência política é mais próxima, pois o problema filosófico está interligado com a constatação dos fenômenos empíricos, própria do cientista político. E mesmo a ciência política não pode prescindir de fazer referência à filosofia política, sobre os critérios de legitimidade sobre os quais um poder deve ser obedecido. É difícil muitas vezes separar a representação histórica de um modelo de legitimação: uma coisa é assumir um modelo de legitimação como válido, outra é descrever os vários modelos de legitimação existente em várias sociedades.

A filosofia política pode assumir outra significação quando se propõe a determinar o conceito geral de “política”, para distingui-la da ética, economia, religião. Aqui devemos descobrir quais as leis que possibilitam tornar a política algo diferente, por exemplo, da moral, se o indivíduo segue uma ética diferente do Estado, como na proposta weberiana, da ética da responsabilidade característica do Estado que planeja atingir objetivos, ou sobre a ética da convicção, de acordo com a qual o indivíduo cumpre as normas independentemente dos resultados. Para Bobbio, neste significado há uma íntima conexão entre as duas disciplinas:

*não se pode pensar em uma pesquisa em ciência política que não se coloque o problema do conceito de política e portanto da delimitação mesma do próprio campo de pesquisa; mas não se pode tampouco pensar em uma análise do conceito de política que não considere os dados recolhidos e os fenômenos examinados pela pesquisa factual<sup>236</sup>.*

Toda a pesquisa política deve pressupor uma “teoria geral da política”, ou seja, não propriamente uma filosofia, mas uma delimitação da área da política.

A quarta significação de Filosofia Política se refere a um modelo crítico, no sentido lógico, ou epistemológico, ou lingüístico, que permite legitimar os métodos avaliativos da ciência empírica. Essa filosofia política pressupõe os métodos da filosofia analítica. Com isso, a distinção entre as duas disciplinas é nítida: *"a ciência é o discurso ou o conjunto dos discursos sobre o comportamento político; a filosofia é o discurso sobre o discurso do cientista"*<sup>237</sup>. Há um relacionamento, segundo o qual a filosofia designada como metaciência propõe uma confirmação dos resultados atingidos pela ciência política, para corrigir o método e aperfeiçoar a linguagem.

Bobbio não exclui a integração recíproca entre as três significações principais de filosofia política. Quando damos uma definição de natureza da política (essência da política), enquanto se diferencia da moral, o problema da obediência política pode assumir diferentes direções, se

---

<sup>236</sup> Ibid.

<sup>237</sup> Ibid.



devemos ou não obedecer à ordem injusta. Da resposta à natureza do Estado deriva a resposta acerca da definição das melhores instituições políticas.

Polêmico é pretender alcançar uma ciência política avaliativa. O próprio Bobbio fala da dificuldade de permanecer não-valorativo quando se põe o problema da não-valoração: "*De minha parte declaro, que quando discuto essa questão, sou fortemente valorativo*"<sup>238</sup>. O teórico italiano apresenta logo a sua posição, comparando o problema às exigências que são submetidas às investigações científicas diante das razões do poder:

*Uma vez mais aprendemos como é cômodo desembaraçar-se dos vínculos que nos impõe o respeito aos fatos e às idéias de outrem, e como é fácil, uma vez abandonado o aporte de regras do bom método científico, tomar a estrada que conduz à mais descarada tendenciosidade. Bem sei que é difícil despir-se das próprias preferências; mas é precisamente nisto que consiste a nobreza do cientista. A não-valoração é a virtude do cientista, assim como a imparcialidade é a virtude do juiz: não passaria pela cabeça de ninguém sugerir a um juiz que, sendo difícil ser imparcial, tanto vale não o ser*<sup>239</sup>.

A questão é dividida segundo Bobbio em duas partes: um problema de fato, se a ciência não-valorativa é possível; e o problema de valor: se é possível, pode ser considerada desejável. Quem geralmente apóia a alternativa da não-valoração como desejável, também admite a sua possibilidade. É nesse sentido que Bobbio defende a ciência como não-valoração, na medida em que esta característica, a avaliatividade, deve ser não somente possível, mas sobretudo, desejável. Um estudioso que procura o máximo de isenção coloca esta isenção como valor a ser perseguido, e procura ao máximo a eliminação dos juízos de valor. A constatação de que uma pesquisa não é isenta de juízos de valor, não prova nada contra a necessidade de buscar esta meta de não-valoração. Esse é o erro que cometem os que procuram descaracterizar a ciência isenta. Essa "caça aos valores ocultos", de acordo com Bobbio, é uma bela amostra de falácia naturalista: "*é como se quisesse negar que a saúde seja desejável mostrando que não existe um mortal que seja completamente sã*"<sup>240</sup>. Os opositores da não-valoração afirmam que ela é

---

<sup>238</sup> Ibid. p. 75.

<sup>239</sup> Ibid. p.76. À questão da valoração, Bobbio dedicou uma parte de seu verbete "Ciência Política" no Dicionário de Política: "Quando se fala de avaliação (na Ciência política) não nos referimos, nem às avaliações que presidem a escolha do assunto em estudo (escolha essa que pode depender também de uma preferência política), nem às avaliações às quais o pesquisador pode chegar, conforme os resultados da pesquisa, com o fim de reforçar ou enfraquecer um determinado programa político ( e nisto consiste a função prescritiva à qual a Ciência política não pode renunciar). Aqui nos referimos à suspensão dos próprios juízos de valor durante a pesquisa, que poderia ser influenciada, perdendo, assim sua objetividade. Ocorre atentar para a distinção entre a ciência como operação humana e social, que como tal é assumida e utilizada para finalidades sociais, e os procedimentos prescritos para o melhor remate dessa operação, entre as quais ocupa um lugar importante a abstenção dos juízos de valor." Dic. de Pol. Brasília: UNB, 12ª ed., 2004. A avaliação, para Bobbio, é perfeitamente compatível, tanto com os pressupostos éticos e políticos que o pesquisador assumiu, quanto com os resultados da pesquisa. Segundo Bobbio, a falta de relevância é tão nefasta para a pesquisa, quanto o é a falta de objetividade. Nesta interpretação, a relevância para Bobbio, se refere a um compromisso social que a pesquisa científica deve assumir: "é deplorável a confusão, muitas vezes verificada, entre objetividade e indiferença"(Bobbio, Verbetes Ciência Política).

<sup>240</sup> Ibid. p. 77.

pretexto para encobrir uma posição valorativa. Mas, para Bobbio, o fato de uma “pesquisa” científica ser utilizada para encobrir juízos de valor, não significa que ela sirva somente para isso. Além do mais: *"se é verdade, de fato, que uma tese é tanto mais atendível e aceita quanto mais se apresente sob as vestes de uma tese fundada apenas em juízos de fato, fica explicado então por que também socialmente seja considerado um fim desejável chegar a apresentar as próprias teses como teses científicas"*<sup>241</sup>. Aqui se usa o argumento dos opositores para rechaçá-los.

Cabe ressaltar que mesmo enfatizando o indiscutível desejo de não-valorção, e que a cátedra não é para profetas nem demagogos, como afirma Weber, devemos nos perguntar, segundo o mesmo autor, qual a contribuição positiva da ciência para a vida prática e pessoal? De acordo com Weber, primeiramente a ciência dispõe de conhecimentos que permitem que se domine tecnicamente a vida através da previsão. Em segundo lugar, a ciência nos fornece métodos de pensamento, ou seja, instrumentos e uma disciplina. Em terceiro, a ciência contribui para a clareza<sup>242</sup>. Assim, mediante um problema de valor, é possível adotar na prática uma posição, mas para isso precisamos de um procedimento científico que, com tais meios podemos atingir o resultado desejado. Mas de acordo com Weber, o professor não pode ir além, ou seja, somente poderá dizer que para este ou aquele fim, tais meios são apropriados. Neste sentido, os cientistas precisam esclarecer que tal e qual posição adotada deriva,

*quanto ao “significado” de tal ou qual visão última e básica de mundo (...). A ciência mostrará que, adotando tal posição, certa pessoa estará a “serviço de tal deus e ofendendo tal outro” e que, se desejar manter fiel a si mesma, chegará, indubitavelmente, a determinadas conseqüências íntimas, últimas e significativas. Ao menos em princípio, é isso o que a ciência pode proporcionar*<sup>243</sup>.

Deste modo, segundo Weber, poderemos ajudar a pessoa a visualizar o sentido de suas posições, assim como imputar a responsabilidade por seus atos, tarefa com a qual o professor pode contribuir para a moralidade.

O problema da não-valorção da ciência política, como nos mostra Weber, não pode se resumir apenas a métodos, instrumentos, ou certo conhecimento que permitem explicar e dominar a vida. Precisamos de visões últimas de mundo, de optar por um deus e não outro, o que segundo Weber também cabe à filosofia nos proporcionar. A vida considerada em si mesma, para Weber, só conhece a luta eterna entre deuses incompatíveis e inconciliáveis. Mas mesmo aí,

---

<sup>241</sup> Ibid. p. 77-78.

<sup>242</sup> WEBER, Max. **A ciência como vocação** in: *Ciência e Política. Duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2004. pp. 51-53.

<sup>243</sup> Ibid. p. 53.

Weber dá uma resposta positiva, embora valorativa, na medida em que:

*caso você deseje se defrontar com essa espécie de diabo, não será o caso de optar pela fuga, assim como acontece muito freqüentemente nos dias atuais, mas será necessário examinar cuidadosamente os caminhos que trilha, para desvendar-lhe o poder e as limitações*<sup>244</sup>.

A ciência segundo Weber está a serviço da tomada de consciência de nós mesmos e do conhecimento das relações objetivas. Ela não pode, porém, nos dizer o sentido do mundo, sendo esta a vocação de profetas e adivinhos, sábios e filósofos. No entanto, para Weber não há ciência isenta de pressupostos. O que ela não nos pode fornecer é justamente um sentido para o mundo, algo que as teologias fazem. O “desencantamento do mundo” banuiu os valores da vida pública, e segundo Weber, só podem encontrar refúgio nas relações entre indivíduos isolados, e caracterizados pela intimidade. Seria vã, a tentativa de produzir intelectualmente novas religiões, a base daquele desencantamento, de profecias, todas elas agora falsas. As profecias, de acordo com Weber, só produzem comunidades não verdadeiras, enquanto se utilizam da cátedra. Àqueles que desejarem viver com as doutrinas das antigas religiões terão que “sacrificar o intelecto”.

A relação de Weber com Bobbio é muito estreita dada à ampla utilização dos conceitos que o filósofo de Turim faz da obra weberiana. Particularmente neste caso, Weber admite a separação de juízos de valores e juízos de fatos, reconhecida por Bobbio na *Estado, Governo e Sociedade*. Para Bobbio, Weber<sup>245</sup> distingue com base na obra de Georg Jellinek, *Doutrina geral do Estado*, o ponto de vista jurídico do sociológico, ou mais precisamente, normas separadas de fatos, ao deixar claro que se ocuparia do Estado como sociólogo: "uma distinção que ele reconduz à diferença entre validade ideal, de que se ocupam os juristas, e a validade empírica das normas, de que se ocupam os sociólogos (...)Para Weber, tal distinção era uma premissa indispensável para deixar claro que ele se ocuparia do estado como sociólogo e não como jurista"<sup>246</sup>

No ensaio “*Por um mapa da filosofia política*”, Bobbio além de enfatizar a falta de uma delimitação de onde começa ou termina a filosofia política, não prescinde da divisão entre os modos, os conhecimentos e técnicas, necessários para tratar de determinado objeto, e das respectivas distinções das esferas a vida prática. Assim, por exemplo, filosofia política é distinta da ciência política, como a política se distingue da moral. São, para Bobbio, mapas diversos, que no máximo podem se cruzar: o mapa dos modos de investigação ou “enfoques”, seja, filosófico,

---

<sup>244</sup> Ibid. p. 54.

<sup>245</sup> BOBBIO, N. *Estado, Governo e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 56-57.

<sup>246</sup> Ibid. p. 57.

científico e histórico, e o mapa das “áreas”, da política, da moral, jurídica, econômica.

Outra relevante consideração é o deslocamento da discussão da filosofia política entendida como a prescrição da “república perfeita”, que devido ao ressurgimento da literatura sobre os limites da obediência ao poder, passa para a discussão da “boa sociedade”. O fato novo é a descrença na capacidade do regime político para mudar a sociedade <sup>247</sup>.

Quando fazemos a relação entre filosofia política e a história das idéias políticas, que também é história da filosofia política, a diferença é nítida. Não há, para Bobbio, uma relação problemática, como no caso da relação entre Ciência Política e Filosofia Política; na diferenciação com a história narrativa, não existe uma elaboração conceitual, a diferença se acentua. No caso da história que leva em consideração os conceitos, como o modelo de Max Weber, denominada de história “analítica”, a diferença entre estas duas áreas do conhecimento e suas incompreensões na relação, não podem mais ser sentidas.

No mesmo ensaio (“Por um mapa da Filosofia Política”), Bobbio ressalta que, além do substantivo tradicional “a política”, surgiu o termo novo “o político”, depois da difusão do ensaio schmittiano *Der Begriff des Politischen*. Se, para Bobbio, a “política” sempre foi entendida como a ciência da política, o “político” seria o objeto desta ciência. Mas depois da obra de Julien Freund, *L'essence du politique*, a diferenciação ganhou forma. Enquanto o “político” é uma essência, invariável e permanente, a “política” é uma atividade prática, histórica e mutável<sup>248</sup>.

Bobbio destaca outra inovação de nosso tempo, em decorrência da ampliação do campo da categoria da política, ou do político em relação ao Estado. Sempre a extensão da “política” e “Estado” era a mesma em todos os clássicos. A ampliação deve-se à emancipação da sociedade civil moderna do Estado instituição e em relação ao Estado-aparato. Para isso contribui muito o surgimento de grupos de interesse - tema, aliás, recorrente nos escritos sobre a democracia de Bobbio - na sociedade civil, que estão separados do Estado, mas que contribuem para as decisões políticas: “onde por ‘decisões políticas’ se entendem aquelas decisões que são tomadas em nome e por conta da inteira coletividade, e que para ela são vinculantes, e, por serem vinculantes, deve-

---

<sup>247</sup> BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. Por um mapa da filosofia política. Rio de Janeiro: Campus, 2000. pp. 78-86. A discussão em torno da obra de Rawls, em *Uma teoria da justiça*, é uma amostra da tentativa de realizar uma boa sociedade. Bobbio destaca, que mesmo em outra versão, o tema da ótima república, continua “mais vivo do que nunca”.

<sup>248</sup> BOBBIO, N. Idem. p. 84. Na seqüência, Bobbio esclarece: “... as coisas talvez sejam mais complicadas, porque o conceito de político, pelo menos na linguagem italiana, foi usado principalmente na expressão “autonomia do político” para confutar a tese marxiana da subordinação da política, compreendida como superestrutura, à base econômica. Esta expressão criou, aliás, uma certa confusão com relação à expressão mais tradicional “autonomia da política”, com a qual sempre se pretendeu fazer referência ao tema maquiavélico da separação da política em relação à moral”.

se fazê-las valer em última instância pela força”<sup>249</sup>.

A emancipação da sociedade civil deve-se à afirmação das constituições democráticas, reconhecendo-se o direito de associação, do qual nasce a democracia pluralista. De acordo com Bobbio, este direito altera a realidade política ao criar novos sujeitos, e tal foi o motivo porque nos Estados europeus o direito de associação foi o último a ser reconhecido. Por isso, que esta medida recebeu críticas das ideologias reacionárias, pois constatavam que o pluralismo degenerava a estrutura do Estado com a perda da unidade. O fato é que a ampliação da esfera política para a sociedade civil tornou a política mais incerta e imprevisível, dificultando as manobras constantes e controle por parte de grupos majoritários, o que, levou Bobbio a dizer que: “A democracia ou é pluralista, no sentido poliárquico, ou não é”<sup>250</sup>.

Para Alessandro Passerin D’Entreves, em seu verbete “Filosofia Política” no *Dicionário de Política*, a definição do que vem a ser a Política é essencial para a Filosofia Política. Ele admite os quatro modos com os quais é possível definir a Filosofia Política delimitados por Bobbio. Segundo D’Entreves, é fundamental para a Filosofia Política, no estudo dos clássicos definir como cada autor pensava a noção de Política. Para ele, não existe apenas uma maneira de pensar a política, ou simplesmente uma única definição, por exemplo, a maquiavélica, sobre a “autonomia do político”, que como tal se diferencia da moral e de outras atividades humanas. Assim, de acordo com D’Entreves, o conceito de Política está carregado sempre de uma ideologia. No caso de Maquiavel, a força como elemento constitutivo do Estado; no caso da Ciência política, do caráter valorativo que cerca este conceito quando pensado somente a partir dos fenômenos políticos, pois atribuir o caráter de político a certos fenômenos estaríamos privilegiando apenas uns aspectos e não outros, o que seria uma conotação de valor. A noção de política assume diversos significados nos diferentes autores clássicos: para Hobbes é a pura gramática da obediência”, em Locke “a simples segurança sobre a vida e os bens”<sup>251</sup>.

*Definir a política é, portanto, tomar posição acerca dos fins de agir humano, é estabelecer uma hierarquia entre as diversas formas da vida associada, é, em suma, uma opção de valores, prenhe de conseqüências práticas e indicativas de uma particular visão da vida e do homem*<sup>252</sup>.

É interessante a abordagem de *Filosofia Política* que propõe D’Entreves. Segundo ele, os filósofos da política não apenas não falavam dos fatos políticos com o peso da Ciência política

---

<sup>249</sup> Ibid. p. 84.

<sup>250</sup> Ibid. p. 85.

<sup>251</sup> BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: UNB, 12ª ed., 2004. Filosofia Política pp. 493-500.

<sup>252</sup> Ibid.

moderna, como não estavam, como parece ser, propondo “provas” para um contexto ético e social. Acima de tudo, eles estavam propondo “razões”:

*(...) em outras palavras, aqueles filósofos não pretendiam descrever fatos, mas ditar opções, ou propugnar valores; e eles bem sabiam (talvez melhores do que nós) que os valores não se “provam” mas se “propõem”, se “argumentam”, se “ensinam”, se “testemunham”, apelando não somente (somo muito somos levados a crer) para os instintos, para as paixões e para o lado irracional do homem, mas também para a sua capacidade de entender e raciocinar, de corrigir os instintos, de dominar as paixões, para efetuar as opções, para julgar a realidade política, para aceitá-la e melhorá-la, e, se necessário, para rejeitá-la e também transformá-la*<sup>253</sup>

Um exemplo, segundo D’Entreves, pode esclarecer este fato. A doutrina do direito natural, considerada erroneamente por muitos críticos como uma afirmação do que é a realidade humana, foi considerada pelo seus defensores principais como aquilo que deve ser no homem respeitado e reivindicado. Nem todos os homens são iguais de fato, mas devem ser tratados como se fossem iguais, para que as desigualdades de fato não funcionem como um fator de discriminação<sup>254</sup>.

Isso não descaracteriza a pesquisa científica moderna que pode muito bem descrever os fatos políticos, apesar de suas limitações, mas significa a existência de dois modos de abordar o problema da política. A constatação do fenômeno político não elimina o fato de que tais fenômenos só estão presentes devido à valoração e reconhecimento de tais fenômenos. É necessário para este reconhecimento propor razões para a obediência da ordem estabelecida, dentre elas, medo, covardia, consciência livre e racional, etc. Dar razões é o objeto não somente da Filosofia Política, a qual investiga a natureza do dever político, mas também de toda a nossa condição humana<sup>255</sup>.

## **2. Um pensamento em tensão**

Pretendo ressaltar a seguir nesta apresentação algumas características fundamentais do filósofo de Turim, como, por exemplo, a sua atividade de filósofo que não se limita a olhar o mundo a uma certa distância, mas que sempre se preocupou com os fatos e acontecimentos do século XX. O sentido que procuro não é tanto as suas reflexões sobre os diversos assuntos que tratou, mas a respeito de sua atitude mesmo, a sua “experiência existencial” de personalidade pública que marcou os debates travados na Itália. A esse respeito surgiram numerosos escritos

---

<sup>253</sup> Ibid.

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> Ibid.

nos últimos anos, e se poderia citar o de seu discípulo Michelangelo Bovero, *Il realismo? Ben Venga, purché sia "insoddisfatto*, e o de Danilo Zolo, *Um estilo entre Maquiavel e Kant*<sup>256</sup>. O primeiro analisa com base no filósofo espanhol Ruiz Miguel, que entre os autores com que Bobbio se identificava, muitos são realistas, de Tucídides a Max Weber, no entanto, difere deles por seu olhar insatisfeito com os acontecimentos humanos. O segundo aborda a tensão no pensamento de Bobbio entre um caráter normativo kantiano e um realismo maquiavélico de ver as coisas como elas são.

As tensões do pensamento são intrínsecas ao próprio questionamento do papel do intelectual, do homem de cultura, que vê as suas teorias em desacordo com as contradições da realidade. O problema já não é aquele entre duas áreas do conhecimento, como Filosofia Política e Ciência Política, mas entre teoria e prática. A atitude do filósofo italiano nesta aproximação da realidade nunca deixou de tomar uma posição sobre os assuntos abordados, mas devido ao seu realismo teve consciência das impossibilidades que o mundo nos impõe.

Deve-se perguntar se Bobbio tem uma teoria do poder e da política própria, com a qual seria possível tanto mostrar a sua originalidade quanto dar as razões para uma prática consciente. Se, por um lado, Bobbio é um profundo conhecedor dos clássicos e aos que os seguem, por outro, Bobbio diverge destes na maneira de organizar a teoria na sua forma concreta. Basta olhar

---

<sup>256</sup> Danilo Zolo revela o pensamento em tensão do filósofo turinês, que estaria entre um realismo desapaixonado e consciente dos limites funcionais da política como apregoavam Marx, Hobbes, Weber, Pareto e Mosca, e um iluminismo ético-jurídico de Kant e Kelsen "que são os outros dois autores aos quais dedicou muita energia". Zolo, em correspondência com Bobbio no curso de 30 anos, discutia assuntos como a democracia, a ordem internacional e a paz e a guerra, além de ser um profundo admirador da obra de Bobbio: "o que sempre apreciei em Bobbio, ainda que não tenha sido capaz de aprender com ele, foi a lição que vem de seu estilo de pensamento: sua disposição para o diálogo com o adversário, a sábia dignidade de sua linguagem, sua clareza adamantina e seu comportamento de austera independência intelectual (...) por algumas décadas, Bobbio interpretou de modo exemplar esta idéia de cultura e esta austera concessão do papel do homem culto: como poucos era um intelectual atento às emergências da política, mas para muito de nós, ao longo de décadas e em razão desse comprometimento civil, um exemplo a ser seguido". A autocrítica que Bobbio fazia a si mesmo em razão da quantidade de questões levantadas sem poder responder a grande parte delas, não significa para Zolo que seu pensamento foi em vão. Esta autocrítica se deve, segundo Zolo, ao pensamento em tensão, entre o "realismo político e a concepção ética dos valores e do destino do homem". O conflito no pensamento de Bobbio deve-se à atitude que lança contra o moralismo e a utopia política, o que o levaria à sua apreciação pelo marxismo no caráter conflitante da política e sua particularidade moral. Porém, em oposição a isso, Bobbio possui uma "ética humanística que o leva a julgar os fatos políticos conforme rigorosos parâmetros morais (...) Faz-se necessário, então, estabelecer critérios morais precisos para que, com base neles, se possa distinguir as expectativas sociais que merecem ser satisfeitas e reconhecidas publicamente como direitos, descartando-se aquelas que não merecem tal reconhecimento". Zolo contestava Bobbio quando este dizia que a política deveria suspender a busca por ideais iluministas e historicistas da igualdade, da fraternidade e da emancipação humana: "Deveria liberar-se da profecia messiânica e desvencilhar-se do mito aristotélico-rousseauiano da àgora". Bobbio oscilava entre Maquiavel e Kant, num dilema entre opções filosóficas e políticas. Bobbio introduziu, segundo Zolo, uma austera instância normativa para conceber os fins da política sobre expectativas de caráter ideal, como justiça, a igualdade, a paz, a emancipação humana. A política em Bobbio não se resumia, de acordo com Zolo, a uma mera função pragmática da organização dos interesses, à mediação dos conflitos e à garantia da ordem e da segurança. Apesar da tensão não resolvida, Zolo não considera esta um empecilho para o pensamento de Bobbio: "Minha opinião é exatamente oposta: acho que sua pesquisa foi excepcionalmente fecunda, pois contribuiu para que o seu pensamento tornasse vivo, problemático, exploratório". Danilo Zolo. **Um estilo entre Maquiavel e Kant**. Revista Lua Nova nº 57 - 2002. pp. 140-145.

o simples fato de que Bobbio geralmente escreveu artigos, não livros. Esta poderia ser uma clara indicação de que Bobbio diverge dos filósofos da tradição política na maneira como concebe o conhecimento e as teorias filosóficas, já com a abordagem da ciência contemporânea. Apesar de conectados os temas, como argumentou o filósofo espanhol Ruiz Miguel, a sua teoria mostra uma tensão em relação à abordagem dos assuntos. Ruiz Miguel num ensaio intitulado “Las paradojas de un pensamiento en tensión” desenvolve uma análise original e aguda do pensamento de Bobbio que teve repercussão através de paradoxos ou oximoros “paradoxos que não se resolvem e que não se esgotam em uma síntese dialética”<sup>257</sup>. São dez os paradoxos: 1) um filósofo positivo; 2) um iluminista pessimista; 3) um realista insatisfeito; 4) um analítico historicista; 5) um historiador conceitualista; 6) um positivista inquieto; 7) um empirista formalista; 8) um relativista crente; 9) um socialista liberal e 10) um tolerante intransigente<sup>258</sup>.

Bobbio, ao responder a Ruíz-Miguel, aceitou como verdadeiros estes dualismos: “entre todos os espelhos nos quais me refleti até agora, é aquele que observa mais de perto e no qual minha figura aparece com todas as suas luzes e suas sombras”; e mais “Ruíz- Miguel examina, com muita inteligência, dez delas, como exemplos de uma tensão teórica e prática jamais resolvida, cuja solução pode ser ou se deter na metade do caminho ou abrir o caminho da teoria para a prática”<sup>259</sup>.

Bobbio parece na seqüência dar provas de seu relativismo:

*O fato de eu ser relativista não exclui acreditar na própria verdade, embora o relativista sempre se abstenha de impor a sua por respeito à verdade alheia. O dualismo encontra sua expressão mais clara e sua radicalidade existencial no binômio “iluminista-pessimista”, ao qual Ruiz-Miguel faz corresponder, invertendo seus termos, o paradoxo “realismo insatisfeito”; insatisfeito merece uma explicação, porque está continuamente confrontado com uma visão utópica da história. Somente aqui, e de forma destacada, o paradoxo faz do conflito entre o mundo dos fatos e o mundo dos valores, que em definitivo é o conflito que está presente em cada um de nós entre nossa alma racional e nossa alma irracional, e que se pode expressar sinteticamente na conhecida fórmula “pessimismo da razão e otimismo da vontade”, não fosse porque, no meu caso, junto com o pessimismo da razão apareceu também, na maior parte dos acontecimentos da minha vida, o pessimismo da vontade”<sup>260</sup>.*

A propósito da primeira linha desta citação parece ser evidente a profunda influência em Bobbio do pensamento de Hans Kelsen, que merece ser mais analisada. Diz Kelsen, autor que já falamos na primeira parte sobre a sua influência no pensamento de Bobbio, em sua magnífica coletânea denominada *A democracia*:

---

<sup>257</sup> FILIPPI, Alberto; LAFER, Celso, **A presença de Bobbio**. São Paulo: Unesp, 2004.

<sup>258</sup> Ibid. p. 98.

<sup>259</sup> Ibid. p. 98. In: **Epílogo para españoles**. VV.AA.. **La figura y pensamiento de Norberto Bobbio**. Coord. A. Llamas Cascón. Madrid: Universidad Carlos III, 1994.

<sup>260</sup> Ibid. p. 99.



*O fato de toda verdade ser relativa não significa a inexistência da verdade, assim como o ponto de vista de que todos os valores morais são apenas valores relativos não significa a inexistência absoluta de valores morais; e a vida não é destituída de sentido para aquele que admite que outros possam atribuir à vida um significado diferente daquele por ele próprio atribuído.*<sup>261</sup>

É importante abordar a influência de Kelsen em Bobbio, principalmente em relação ao ponto de vista adotado por Bobbio na questão da tolerância e no encontro entre filosofia e política.

Kelsen não se cansa de fazer uma contraposição entre absolutismo filosófico e relativismo filosófico, e de mostrar o nexos que existe entre filosofia e política: existe uma proximidade entre a teoria política e outras partes da filosofia como a epistemologia, ou seja, a teoria do conhecimento. Enquanto, porém, a teoria política tem como principal problema a relação entre o sujeito e objeto de dominação, o problema da epistemologia é o sujeito e objeto do conhecimento. Assim como o processo de dominação, o processo de conhecimento tenta dar ordem ao caos no mundo sensível, procura dominar o seu objeto. O antagonismo entre absolutismo filosófico e relativismo filosófico se situa na epistemologia e na teoria dos valores, e é “análogo ao antagonismo entre autocracia e democracia enquanto representantes, respectivamente, do absolutismo político e do relativismo político”<sup>262</sup>.

O fundamental é aquilo que Kelsen nos diz na seqüência, quando mostra a necessidade de sabermos de antemão a concepção de mundo que cada filósofo, político ou cientista adota. Se a relação entre o sujeito e objeto é o centro das teorias políticas, epistemológicas e dos valores, “a disposição original deste (sujeito) deve exercer uma influência decisiva sobre a formação das concepções a respeito de sua relação com o objeto de dominação bem como com o de conhecimento e avaliação”<sup>263</sup>. A origem da convicção filosófica e do credo político é a mentalidade do político e do filósofo, o seu ego, que esta sempre na relação com o outro e com os objetos. Para Kelsen é fundamental reconhecer as diferenças de mentalidade de cada um para explicar a razão do conflito intransponível, a dificuldade da compreensão mútua e a guerra de opiniões mesmo na esfera intelectual, longe do conflito real pelo poder.

*Pelo fato de ser o mesmo ser humano que tenta interpretar suas relações com seus semelhantes e a ordem dessas relações, bem como sua relação com o mundo em sentido amplo, podemos pressupor que um credo político definido estará coordenado com uma visão definida do*

---

<sup>261</sup> KELSEN, Hans. **A democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 243.

<sup>262</sup> Ibid. p. 162.

<sup>263</sup> Ibid. p. 162.

*mundo*<sup>264</sup>.

No entanto, seria um erro querer, segundo Kelsen, que uma visão de mundo esteja sempre conectada com o sistema filosófico que lhe corresponde: “A mente humana não é tão completamente dominada pela razão e, portanto, nem sempre é lógica”<sup>265</sup>. As circunstâncias externas podem influir na liberdade de opinião política, e as decisões políticas estão abertas à contingência, e por isso a solução entre democracia e autocracia nem sempre é atingida pela investigação dos fatos e pela consciência. Fato importante que poderia influir também na desconexão entre política e sistema filosófico é a situação dos descontentes, que geralmente são os mesmos, tanto na autocracia quanto na democracia, sempre contra o regime estabelecido. E mesmo entre os grandes pensadores, a conexão entre a teoria política e do conhecimento não é demonstrável porque pode o filósofo não desenvolver uma teoria política, e vice versa.

*O absolutismo filosófico é a concepção metafísica da existência de uma realidade absoluta, isto é, uma realidade que existe independentemente do conhecimento humano. Conseqüentemente, sua existência está além do espaço e do tempo, dimensões às quais se restringe o conhecimento humano. O relativismo filosófico, por outro lado, defende a doutrina empírica de que a realidade só existe na esfera do conhecimento humano, e que, enquanto objeto do conhecimento, a realidade é relativa ao sujeito cognoscitivo. O absoluto, a coisa em si, está além da experiência humana; é inacessível ao entendimento humano e, portanto, impossível de ser conhecido*<sup>266</sup>

Deste modo, o absolutismo corresponde à verdade absoluta e valores absolutos, e ao

---

<sup>264</sup> Ibid. p. 163. A conexão entre uma concepção de mundo e uma visão política ou filosófica foi teorizada por outros filósofos. Karl Popper, por exemplo, no Prefácio da Terceira Edição Alemã da *A Lógica da Pesquisa Científica*: “Mas há um argumento em favor da Filosofia. Em suma, todas as pessoas têm a sua filosofia, saibam disso ou não. Dê-se de barato: não é grande coisa o que valem tais filosofias. Todavia, a influência que elas exercem sobre o nosso pensamento e sobre nossos atos é, freqüentemente, devastadora. Por esse motivo, torna-se preciso examinar nossa filosofia com olhar crítico. E esta é, justamente, a sua missão - e aí está sua defesa. A missão, entre outros objetivos da Filosofia, toma posição menos atrevida e destacada. Mas só pode ser cumprida quando aprendemos a escrever de maneira mais clara e simples possível. O culto do obscuro - muito em voga, no presente - deve ser abandonado e o “expressionismo filosófico” precisa ser focalizado de modo racional. Afinal, não se trata de girar em torno de palavras. Trata-se de formular argumentos passíveis de crítica. Assim, como cada um e nós tem a sua filosofia, também acolhe (e talvez de modo inconsciente), uma teoria do conhecimento. E não se deve olvidar que as teorias do conhecimento influem em nossa filosofia. Na teoria do conhecimento, a questão fundamental é esta: “Podemos, afinal, conhecer algo?” - ou, na terminologia kantiana: “Que posso eu conhecer?” (**A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Editora Cultrix, 2004. p. 548) Também Isaiah Berlin: “As convicções dos homens na esfera da conduta são parte de sua concepção de si mesmos e dos outros como seres humanos; e essa concepção, por sua vez, consciente ou não, é intrínseca à sua visão de mundo. Essa visão pode ser completa e coerente, nebulosa ou confusa, mas quase sempre - e especialmente no caso daqueles que tentaram articular o que concebem ser a estrutura do pensamento ou realidade - é possível mostrar que essa imagem é dominada por um ou mais modelos ou paradigmas: mecanicista, orgânico, estético, lógico, místico, modelado pela influência mais forte da época (religiosa científica, metafísica ou artística). Esse modelo ou paradigma determina o conteúdo, bem como a forma das convicções e dos comportamentos” (**Estudos sobre a Humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 111.)

<sup>265</sup> Ibid. p. 163.

<sup>266</sup> Ibid. p. 164.

relativismo a verdade relativa e valores relativos<sup>267</sup>. Do ponto de vista da verdade absoluta, a verdade esta condicionada a uma razão sobre-humana, absoluta, e não somente em relação à razão humana. A característica do absolutismo é personificada num criador do universo que conduz a natureza e o homem, o exato reflexo de uma religião monoteísta. A verdade e o valor no absolutismo filosófico é imanente à natureza e à realidade, emanação da justiça de um bem absoluto. Há uma correspondência entre um juízo entre o justo e o injusto e o verdadeiro e o falso. Os juízos de valor são absolutos e, portanto, válidos para todos e em qualquer parte.

*O relativismo filosófico, enquanto empirismo (ou positivismo) antimetafísico, insiste em uma clara separação entre a realidade e juízos de valor e faz uma distinção entre proposições sobre a realidade e juízos de valor genuínos que, em última instância, não são baseados em um conhecimento racional da realidade, mas nos fatores emocionais da consciência humana, nos desejos e temores do homem (...) Uma filosofia relativista é decididamente empirista e racionalista e, em decorrência disso, tem uma franca inclinação ao ceticismo<sup>268</sup>.*

Enquanto o absolutismo filosófico faz refletir um conhecimento que independe do homem através da existência de objetos que existem em si mesmos, a teoria relativista, e mais precisamente em Kant, faz dos objetos um processo de criação do sujeito. O homem nesta última acepção torna-se o criador do mundo, não num mesmo sentido que Deus cria o mundo, mas na medida em que o conhecimento não sendo arbitrário, é conduzido por regras e normas na relação do sujeito com o objeto e, portanto, o conhecimento racional é objetivo. Sendo assim, o sujeito do conhecimento é autônomo quando cria as normas que possibilitarão o contato e a apreensão do objeto. “A liberdade do sujeito cognoscitivo – não a liberdade metafísica da vontade, mas a liberdade do conhecimento no sentido de autodeterminação – é uma condição prévia fundamental da teoria relativista do conhecimento”<sup>269</sup>.

Os problemas do relativismo são, para Kelsen, sobretudo dois. O solipsismo paradoxal afirma a existência do ego, como a única realidade, e a impossibilidade de outros egos. Com o solipsismo paradoxal, o ego se transforma em realidade absoluta, e conseqüentemente em absolutismo filosófico. O pluralismo dos egos também pode gerar um problema. Para esta concepção o ego é o centro do conhecimento, e com isso, tantas realidades são possíveis pela quantidade de egos. No entanto, para evitar este problema, segundo Kelsen, o relativismo reconhece a relação mútua entre os sujeitos que conhecem e, a igualdade desses sujeitos num mesmo mundo. Os processos racionais nos diversos sujeitos são iguais. Mas Kelsen adverte que há um conflito entre liberdade absoluta e igualdade:

---

<sup>267</sup> Ibid. p. 164.

<sup>268</sup> Ibid. p. 165

<sup>269</sup> Ibid. p. 166

*Mas o sujeito do conhecimento não é livre em um sentido absoluto, mas apenas relativo; livre sobre as leis do conhecimento racional e sua liberdade não é incompatível com a igualdade de todos os sujeitos do conhecimento. A restrição da liberdade por uma lei sob a qual todos os sujeitos são iguais é essencial ao relativismo filosófico*<sup>270</sup>.

A origem de muitas críticas equivocadas ao filósofo de Turim pode ser explicada talvez pelo desconhecimento de seu modo de fazer aprender o mundo, a sua “epistemologia”. As acusações da falta de uma teoria geral da política em Bobbio, talvez reflita esta diferença de atitude com respeito àquilo que Bobbio chamou de “limites da razão”. Num debate sobre a fé, Bobbio mostrava a sua atitude que percorreu toda a sua trajetória: *“L’unica cosa di cui sono sicuro, sempre stando nei limiti della mia ragione – perché non sono uomo di fede, avere la fede è qualcosa che appare a un mondo che non è il mio – è semmai che io vivo il senso del mistero”*<sup>271</sup>. Para Bobbio a razão ilumina um espaço ínfimo com respeito à grandiosidade do universo. Nos limites da razão, compreendemos o porquê de sermos tolerantes, a entender antes de julgar, escutar antes de falar, e calar quando constatamos a imensidão do problema frente ao nosso conhecimento.

Bobbio, em seus artigos sobre a tolerância, reafirmou sua maneira de se posicionar sobre as verdades das diferentes ideologias e crenças, sem contudo deixar que os argumentos descambem para os extremismos. Quando as religiões reconheceram o princípio de tolerância, o fizeram por questão de convivência prática, mediante a “aceitação” do erro. O respeito era dirigido para um bem, e a tolerância para um mal, que embora contrariado, é tolerado por prudência. A contestação do princípio de tolerância é justamente uma indiferença para com as religiões, ou para com as “verdades”. Outro significado negativo da tolerância foi dado por Benedetto Croce, que reconheceu a força prática da tolerância, que aliás, foi o princípio inspirador do Estado liberal inscrito no direito de liberdade de opinião e liberdade religiosa. Mas segundo Croce a tolerância não é um bem absoluto, acusando aqueles que em nome da tolerância se tornaram indiferentes e falastrões, e que procurando não achava entre os tolerantes os espíritos mais nobres e heróicos. O significado negativo da tolerância deriva “de um estado de indiferença diante da verdade, como a atitude de quem não crê em nenhuma verdade e para o qual todas as verdades são igualmente discutíveis”<sup>272</sup>. Esta acusação recai para o ceticismo, no qual Bobbio,

---

<sup>270</sup> Ibid. p. 167.

<sup>271</sup> Página na Internet do Instituto Pierro Gobetti na qual esta reunida a bibliografia de Norberto Bobbio. Bobbio: io non credo ma la vita resta mistero. “A única coisa da qual estou seguro, sempre estando nos limites da minha razão – porque não sou um homem de fé, ter fé é qualquer coisa que mostrar um mundo que não é o meu – é, quando muito, que eu vivo o sentido do mistério”.

<sup>272</sup> BOBBIO, N. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 151.

vai recusar dizendo que se pode ser tolerante sem ser cético, mediante a constatação da existência de várias verdades, e não apenas uma.

A tolerância em sentido positivo surgiu com os Estados não confessionais com o reconhecimento da liberdade religiosa e política, e se originou no espírito laico dos Estados democráticos, que se colocam mais no plano da razão crítica do que na fé, e deixando esta última à livre consciência individual. Pensou-se que o modo mais eficaz de persuadir o intolerante para a “verdade” era confiar na força expansiva da verdade, com a prática das liberdades, sem fazer qualquer imposição. Neste caso abre-se a estrada para o direito de liberdade de consciência, ou melhor, o respeito pela consciência do outro, um passo que para além da tolerância dos “erros” dos outros, possibilita o respeito pelas verdades alheias.

Entre a tolerância do cético e a intolerância do fanático existem posições intermediárias. É nestas posições que Bobbio se coloca, pois segundo ele, nem sempre a intolerância é um vício, assim como a tolerância não pode ser considerada uma virtude em todas as circunstâncias. As contingências históricas devem ser consideradas no momento da tomada de consciência.

*O núcleo da idéia da tolerância é o reconhecimento do igual direito a conviver que se reconhece doutrinas opostas, e portanto do direito ao erro, pelo menos o erro cometido de boa-fé. A exigência da tolerância nasce no momento em que se toma consciência da irreduzibilidade das opiniões e da necessidade de encontrar um ‘modus vivendi’ entre elas<sup>273</sup>.*

A questão da limitação da tolerância se formula da seguinte maneira: devem ser tolerados os intolerantes? Tolerar os que colocam em suspensão a própria idéia da tolerância parece ser um absurdo, mas há várias graduações da intolerância, e a idéia de não tolerar os intolerantes não pode ser aceita sem condições. Aqueles que acreditam no valor moral da tolerância o fazem não apenas devido à irreduzibilidade das opiniões, mas pensam também na variedade da manifestações humanas, e julgam o caminho mais adequado para levar o intolerante a aceitar a tolerância é o reconhecimento do direito de expressão e não com perseguições<sup>274</sup>

*Pode valer a pena colocar em risco a liberdade fazendo que seu inimigo também se beneficie dela, se a única possível alternativa é a de restringi-la a ponto de correr o risco de sufocá-la ou pelo menos de não lhe permitir dar todos os frutos. Melhor uma liberdade sempre em perigo mas expansiva que uma liberdade protegida mas incapaz de evoluir<sup>275</sup>.*

Bobbio separa o problema da tolerância em duas grandes correntes, as concepções monistas da verdade ou as pluralistas. Para cada corrente existem quatro argumentos. O primeiro

---

<sup>273</sup> BOBBIO, N. Ibid. p. 153.

<sup>274</sup> BOBBIO, N. Ibid. p. 154.

<sup>275</sup> BOBBIO, N. Ibid. p. 154.

argumento da concepção monista é aquele da crença na expansão da verdade, que refuta as doutrinas contrárias como erros, e acredita apenas em uma única verdade, a sua. A verdade, para estas teorias, acabará cedo ou tarde por prevalecer. Há um otimismo em relação à história, guiada pela Providência divina ou por um espírito imanente. A segunda concepção monista acredita na única verdade, mas acha que a superação do erro somente é possível a custas de muito trabalho. O problema é saber escolher entre o caminho da persuasão ou da força. Aquele que pensa no caminho da persuasão é o tolerante. Neste caso a renúncia não é feita em relação a verdade daquele que a possui, mas a renúncia ao caminho escolhido para atingir o resultado de converter todos a uma única verdade. A terceira forma monista aceita a verdade única que é a minha, todavia admite que o erro tende a sobreviver ao lado da verdade que professo. Aceito o erro em nome do princípio do respeito pela pessoa alheia. Segundo Bobbio, aqui há um conflito entre dois princípios morais: o princípio da coerência que me levaria a colocar a minha verdade acima de qualquer coisa, e o princípio da benevolência, do respeito. O princípio da liberdade de consciência nasceu da constatação de que o homem possui convicções invioláveis e inatingíveis, e não de um sentimento de indiferença para com a verdade. Este argumento visa salvar a verdade sem, no entanto, condenar o erro alheio. A quarta concepção monista faz uso de um argumento utilitário: a tolerância como mal menor. A força deste argumento reside na astúcia: se detenho a verdade, não há sentido em perseguir o erro a qualquer custo, e provocar mais erros. Suportar o erro é um ato de prudência. Deste modo, a tolerância é um cálculo que não tem a ver com o modo de conceber a verdade<sup>276</sup>.

As teorias monistas estão presentes mais na religião do que na filosofia, onde a dúvida é eminente. O religioso já possui de antemão a verdade, e o filósofo à procura, mas dificilmente à alcança. No entanto, mesmo sem uma teoria exclusiva da verdade, o filósofo não precisa defender extremismos, seja na busca de uma única verdade, ou no lado oposto, o ceticismo que não admite a possibilidade de nenhuma verdade. A concepção pluralista da verdade está no nível intermediária entre esses dois extremos, e discorre sobre a multiplicidade das verdades. É uma concepção positiva da tolerância, pois não visa a obtenção de um mal menor, mediante a aceitação do erro, mas pensa na necessidade da tolerância para a liberdade do pensamento filosófico.

O primeiro argumento da concepção pluralista, refere-se a elaboração de uma concepção total da realidade a partir da manipulação de várias doutrinas, para conciliá-las e fundi-las em uma só. A esta atitude, Bobbio, chama de “sincretismo”. O sincretista é tolerante por necessidade. A diversidade das controvérsias filosóficas ou ideológicas, faz com que o sincretista

---

<sup>276</sup> Ibid. p. 142-43.

admita a nulidade das disputas, e a necessidade de um acordo. Na era contemporânea assistimos a tentativa de união de várias doutrinas: o idealismo com o existencialismo, o existencialismo com o espiritualismo, o marxismo com o pragmatismo, o comunismo com o cristianismo, etc.

A segunda teoria é o ecletismo. Para o ecletismo a verdade de um sistema sempre vem misturada com o erro. Todos os sistemas guardam um pouco da verdade, mas também do erro. O eclético deve saber recolher com sabedoria a verdade contida em cada sistema. O eclético visa a composição em um novo sistema com os fragmentos de verdade de todos os sistemas, e não simplesmente a combinação de dois sistemas em um, como o sincretista. O ecletismo está vinculado à história do liberalismo, principalmente com Cousin, e a sua teoria do justo meio entre racionalismo e empirismo. Tanto a teoria do sincretismo com a do ecletismo surgem em épocas de conflitos ideológicos extremos, como as guerras religiosas, e contemporaneamente as guerras mundiais.

A terceira posição é a posição historicista: “As doutrinas são necessariamente muitas e todas são verdadeiras: mas cada uma é verdadeira em seu tempo e lugar”. A verdade, neste caso, é dada numa situação histórica, e com a mudança das situações históricas, a verdade muda com ela: “a verdade é filha do tempo”. Existem duas versões para o historicismo: a absolutista e a relativista. O absolutismo historicista combina a afirmação da historicidade da verdade com a racionalidade da história, um estágio é seguido por outro racionalmente, o que desencadearia mais a intolerância, se pensarmos em um plano pré-constituído. O historicismo relativista segue a doutrina da tolerância, na medida em que as várias doutrinas em diferentes situações sociais convivem em integração.

A quarta posição é a mais radical. O personalismo afirma que a verdade é pessoal, é a revelação de um ser pessoal, que ao mesmo tempo é singular e total. “Que a verdade seja pessoal significa, no fim das contas, que a multiplicidade das verdades é justificada pela multiplicidade e pela irreduzibilidade das pessoas”<sup>277</sup>. Cada um dos seres possui as suas verdades, e por isso, as verdades são multiplicadas ao infinito, e todas são dignas de serem expressas. Falamos aqui de personalismo ontológico, no qual a tolerância se deve ao respeito pela verdade, para diferenciar do personalismo ético, que vê na tolerância um respeito pela pessoa, mas não pela verdade do outro. A forma de reduzir o impacto da multiplicidade das verdades é a comunicação.

A separação dos juízos de fatos em relação aos juízos de valores, que inclusive Bobbio utiliza para rebater as críticas de Perry Anderson contra a sua obra em geral, parece ser a explicação mais plausível para o ponto de vista relativista da obra do filósofo italiano. Kelsen, como foi dito acima, já assinalava para esta separação, e para a junção em uma teoria relativista

---

<sup>277</sup> Ibid. p. 147.

entre o empirismo e o racionalismo. À forte inclinação ao ceticismo, do qual Kelsen nos advertia, Bobbio tentou se desvencilhar com as propostas da multiplicidade das verdades. Novamente, a explicação da separação dos juízos de fato e de valores possibilita marcar o terreno contra as possíveis contradições da obra de Bobbio, principalmente, as críticas feitas à obra “O futuro da Democracia”, sobre as promessas não cumpridas da democracia, e os obstáculos no plano internacional. Analisar os fatos não pode significar o bloqueio das propostas, das razões para uma realidade mais congruente. Este parece ser um erro muito frequente na leitura da obra do filósofo italiano, porque a tentativa de mudar o mundo, pela teoria, nunca passou na obra de Bobbio, por uma teoria exclusivista, e absolutista da política. Por isso, uma análise do conservadorismo de Bobbio, sempre rondou a sua filosofia. Mas a concepção das múltiplas verdades pode inclusive impedir este tipo de análise, pois a filosofia que admite a verdade alheia, que não se fecha em dogmas, e portanto, tem a tolerância como princípio, não pode ser avesso a mudança (se pensarmos no conservadorismo latino, e por isso em sentido negativo, como sendo estático, não concebendo a mudança). O termo “conservadorismo” poderia explicar um certo pessimismo da razão, presente em Bobbio, mas seria demasiado excessivo, carregado de significados pelo uso cotidiano, para um filósofo que sempre se disse, e fez política a partir da esquerda<sup>278</sup>. Sobretudo se pensarmos no sentido que mais se atribui ao termo em

---

<sup>278</sup> Para Michael Oakeshott um governo que corresponde a um regime democrático atual é conservador, pois: “ Não será (perguntaria o homem de disposição conservadora) uma tarefa inteligível para um governo a de proteger seus súditos contra a perturbação de parte daqueles que gastam sua energia e sua riqueza a serviço de alguma indignação particular, desejando impô-la sobre todos, não mediante a supressão de suas atividades em favor de outras semelhantes, mas estabelecendo um limite para a quantidade de ruído que qualquer um seja autorizado a emitir?/ Não obstante, se essa aceitação é a mola da disposição do conservador em relação ao governo, ele não supõe que a função do governo seja nada fazer. Como ele vê a questão, há tarefas que somente podem ser feitas em virtude de uma aceitação genuína das convicções correntes, simplesmente porque são reais, e das atividades simplesmente porque existem. E, em suma, a função por ele atribuída ao governo é a de resolver algumas das colisões que essa variedade de crenças e atividades acarreta; preservar a paz, não mediante o estabelecimento de uma proibição à escolha e à diversidade gerada pelo exercício da preferência, não mediante a imposição de uniformidade substantiva, mas pela aplicação de regras gerais de procedimento sobre todos os súditos igualmente”. Mas a disposição de ser conservador em governo, segundo Oakeshott pode ser muito progressista em um povo empreendedor: “ (...) Na verdade, uma disposição de ser conservador em relação ao governo pareceria especialmente apropriada a homens que têm algo a fazer e algo em que pensar por sua própria conta, que têm uma habilidade a praticar ou uma fortuna intelectual a ganhar, a pessoas cujas paixões não necessitam ser inflamadas, cujos, desejos não necessitam ser provocados e cujos sonhos de um mundo melhor não necessitam ser estimados. Tais pessoas conhecem o valor de uma regra que imponha a ordem sem dirigir o empreendimento, uma regra que concentre o dever a fim de que haja espaço para o prazer (...). Mas o que espero ter deixado claro é que não é incoerente ser conservador em relação ao governo e radical em relação a quase todas as demais atividade(...)” Por isso a política, segundo Oakeshott, é inadequada para a rebeldia (a virtude dos jovens) juvenil, pelo estado de indiferença que a atividade política acarreta. “ E chegar a ficar à vontade nesse mundo vulgar nos qualifica (como não nos pode qualificar o conhecimento da “ciência política”), se assim estivermos inclinados e não tivermos algo melhor em que pensar, a nos dedicarmos àquilo que o homem de disposição conservadora acredita ser a atividade política” (OAKESHOTT. **Ideologias Políticas**. UNB: 1981. *Do fato de ser conservador*. pp. 17-42). A maneira de abordar o conservadorismo proposta por Oakeshott colocaria Bobbio como um conservador, dada a atitude deste pelo procedimentalismo. Mas o conservadorismo de Oakeshott é progressista, como de resto parece ser as democracias. Contudo, a questão em Bobbio não é saber se este é propriamente um conservador ou não, mas como este filósofo e jurista resolve os problemas mediante uma atitude argumentativa. Em outras palavras, qual é a



questão. No entanto, se pensarmos no conservadorismo da tradição inglesa, como aquele conceituado por Michael Oakeshott, Bobbio parece ser um conservador com plenos direitos, pois este conservadorismo admite o pessimismo da razão e a incredulidade nos homens, mas pode ser muito progressista nas questões políticas que avançam sem saltos na história. Assim, percebe-se, dois tipos principais de conservadorismo, aquele estático que é oposto a mudança da tradição latina, e o conservadorismo da tradição inglesa (tradição aliás, que Bobbio admirava) que admite a mudança para o melhor, mas gradualmente através do procedimentalismo.

No ensaio *As Afinidades de Bobbio*, Perry Anderson analisa de forma muito instigante a obra de Bobbio e sua contribuição e influência na prática política italiana. Segundo Anderson Bobbio pode ser definido como um defensor da democracia, mais em termos procedimentais do que substancialmente: “definida deste modo, Bobbio insiste incansavelmente, a democracia é um método, a forma de uma comunidade, não sua substância”<sup>279</sup>. No mesmo sentido, Anderson sinalizava para a estreita distância entre as instituições liberais e a democracia: “a função essencial de tal democracia é assegurar a liberdade negativa dos cidadãos em relação à prepotência – real ou possível – do Estado”<sup>280</sup>. Até aqui, nada de novo. Anderson porém, enfatiza aquilo que diferencia Bobbio do liberalismo ocidental: uma crítica realista/conservadora e outra socialista da democracia. Estas críticas são de acordo com Anderson, o ponto nevrálgico do pensamento de Bobbio, que expressam a maior tensão em seu pensamento.

A primeira fase das críticas de Bobbio à democracia, segundo Anderson, são as “promessas não cumpridas” da democracia, já explicitadas na primeira parte deste trabalho, que começa com a submissão da autonomia do cidadão à predominância das organizações. A composição das vontades individuais em uma vontade coletiva está comprometida nas sociedades complexas. Pelo contrário, a permanência da oligarquia cria uma conexão de interesses que dificulta a livre representação. A extensão dos direitos sociais aumentou a demanda do Estado, agora mais burocrático e maior, impossibilitando o controle democrático. A tecnocracia incha o governo com técnicos especializados, e ao possuírem conhecimentos inacessíveis a grande maioria dos cidadãos, impedem a participação. A influência da mídia na manipulação política tendem a impedir a livre vontade, de modo a deixar o cidadão mergulhado na ignorância e na apatia. Os cidadãos bem educados e ativos idealizados pelos teóricos do liberalismo acabaram evoluindo para o seu oposto. Tudo isso cria uma situação de paralisia e

---

filosofia de Bobbio? De qualquer modo, o conceito conservadorismo abrange vários sentidos, e é difícil designar um autor somente por este termo. Se nesta análise de Oakeshott Bobbio é um conservador, em outras ele poderia não o ser.

<sup>279</sup> ANDERSON, Perry. *Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 219.

<sup>280</sup> Ibid. p. 220.

sobrecarga ao Estado, caído em descrédito<sup>281</sup>. Essas em geral são as constatações realistas da democracia contemporânea na visão de Norberto Bobbio. O que chama, no entanto, a atenção de Anderson é que estas promessas não poderiam ser cumpridas, pois nunca poderiam ter sido feitas: “os obstáculos históricos contra os quais elas foram lançadas não eram contingentes”<sup>282</sup>. Todos estes processos são transformações objetivas, as quais ninguém poderia impedir: “trata-se, por assim dizer, de deficiências necessárias da democracia representativa estabelecida”<sup>283</sup>.

A outra linha de críticas dirigidas à democracia, que segundo Anderson é oposta a primeira, se refere não a promessas não mantidas, mas a promessas que nunca foram feitas. Nota-se que uma democracia sem um aparato administrativo e legislativo nunca foi construída. O sistema rígido e hierárquico, de caráter autoritário que precede a formação da democracia, nunca foi destituído. As forças armadas, a burocracia e os serviços secretos são poderes ocultos na democracia.

Do mesmo modo, nas escolas, nas fábricas e em outras instituições públicas, a representatividade continua sendo uma exceção. O processo de democratização no maior poder da sociedade civil, o poder econômico, nunca existiu. Mas segundo Anderson, Bobbio insiste em uma ampla democratização da vida social, ou seja “a extensão dos direitos de livre organização e decisão atualmente restritos à votação política para as células básicas da vida cotidiana – trabalho, educação, lazer, habitação – dos cidadãos”<sup>284</sup>. Anderson assinala que esta resolução de Bobbio não é utópica, pois, de acordo com Bobbio, estamos assistindo a esses processos, que ocupam cada vez mais espaços.

Constata-se, segundo Anderson, a contradição de Bobbio entre a democracia das promessas não cumpridas, com a democracia que talvez jamais pudesse ser realizada pelos limites objetivos, e entre esta última afirmação do avanço dos espaços democráticos:

*Mas, como tal crítica pode ser relevante para uma ordem política que não pode sequer realizar seus próprios princípios dentro de seus atuais limites – e não por carência de vontade subjetiva, mas sob o peso de pressões objetivas irresistíveis? Ou a democracia representativa está fatalmente destinada à contração de sua substância, ou ela é potencialmente receptiva a uma ampliação dessa substância*<sup>285</sup>

A contradição aparente notada por Perry Anderson pode não se revelar tão facilmente em uma segunda leitura. Primeiramente, deve-se notar que Bobbio nunca pareceu ser adepto de uma

---

<sup>281</sup> Ibid. p. 223-224.

<sup>282</sup> Ibid. p. 224.

<sup>283</sup> Ibid. p. 224.

<sup>284</sup> Ibid. p. 226.

<sup>285</sup> Ibid. p. 226.

alternativa do tipo ou – ou. Bobbio não parece possuir esta visão do conhecimento, seja científico, ou filosófico. Em segundo lugar, os entraves propostos por Bobbio, apesar das constatações realistas não são tão negras como aparentemente parece, pois em parte foram solucionadas pelo próprio Bobbio, ou seja, mesmo as limitações objetivas não oferecem um “núcleo duro” incapaz de mudanças. Por exemplo, dada a análise do fato da permanência das oligarquias e das corporações, indicadas em o *Futuro da Democracia*, em outros textos Bobbio já pensava em uma “solução” para tais problemas, como a livre concorrência dos grupos de interesses na sociedade civil, que favorecem uma saudável “guerra” de opiniões. A autonomia do indivíduo que estaria sendo “eclipsada” pela grande organização, que tornaria “impraticável o tipo de composição de vontades individuais numa vontade coletiva”<sup>286</sup>, Bobbio responde com um atitude realista de que estas vontades estariam sendo acolhidas na única organização possível das opiniões na democracia de larga escala, que são os partidos políticos. Assim, o que possivelmente era um juízo de valor negativo, passa a ser um juízo de valor positivo. Os fatos são os mesmos; o que mudou foi o juízo de valor empregado para estes fatos. O que parece claro, é que Anderson analisou muito cabalmente os textos de Bobbio, sem se prestar à própria dúvida que Bobbio remetia a seus próprios argumentos. Em terceiro lugar, a constatação das “promessas não cumpridas” não anula a democracia possível, pois uma democracia perfeita é mais um daqueles ideais limites dos quais Bobbio se precava constantemente em se desvencilhar. Se o aparato autocrático permanece, em vários setores da democracia, não significa que não temos democracia, mas que temos de forma menos suficiente do que desejaríamos. Portanto, qual o impedimento em propor democracia para as escolas, as igrejas, e as fábricas, em situações e em lugares que ela é possível? Além do mais, é desejável uma sociedade completamente democrática? Não seria esta uma interferência demasiada na vida privada? Bobbio, disse certa vez que nada prejudicava mais a democracia que o excesso de participação.

Mesmo se a contradição proposta por Perry Anderson ainda permanece, a solução de Bobbio parece não contradizer suas teorias. O mundo dos fatos objetivos não parece anular os valores daquilo que se deseja para o mundo, mesmo que estes ideais sejam “em si” impossíveis de serem alcançados. Foi o que Bobbio pensou na resposta dirigida a Anderson: “O liberal-socialismo é apenas uma fórmula, sou o primeiro a reconhecê-lo, mas indica uma direção”<sup>287</sup>. A questão de fundo que permeou o diálogo entre Bobbio e Anderson foi a tentativa frustrada de casar o liberalismo com o socialismo. Anderson acusava Bobbio de possuir afinidades eletivas, de assumir um realismo que afirmava a fragilidade da democracia. Afinal o liberalismo e a

---

<sup>286</sup> Ibid. p. 223.

<sup>287</sup> Ibid. p. 240.

democracia não vieram de lutas pacíficas e de decisões da maioria, mas de revoluções sangrentas comandadas por uma minoria de intelectuais e revolucionários. Diante disso Anderson é enfático: “o passado da democracia liberal (para Bobbio) é visto com um frio historicismo; seu presente, com um absolutismo categorial”<sup>288</sup>. Bobbio rejeitava a mudança por meios violentos, pelo fato de duvidar que meios ilícitos possam trazer fins lícitos. O historicismo de Bobbio, segundo Anderson, vem de Croce, e a atitude da crença na democracia como meio, da teoria do direito natural. Segundo Anderson as duas atitudes estão em conflito.

A grande questão, para Anderson, é como, em meio ao capitalismo, o socialismo poderia ser alcançado? Para ele, Bobbio só obscurece o problema: “ele não dá uma resposta clara – e as hesitações de seu pensamento são bem evidentes aqui”<sup>289</sup>. Bobbio vai na direção de um reformismo, com reformas propostas pelo governo, e a participação democrática estendida na sociedade. Mas há um ceticismo em afirmar a eficácia destas mudanças. O capitalismo de acumulação e reprodução é resistente a mudança estrutural. E a democratização da sociedade civil esta destinada a encontrar um obstáculo insuperável, que são as fábricas, propriedade privada do capitalista. As reformas para o socialismo pela via democrática-parlamentar esta bloqueada. Por outro lado, Bobbio, também não mostra simpatia pela idéia de uma democracia sob o socialismo em uma sociedade sem classes:

*Conseqüentemente, quando ele pensa no socialismo, sua mudança na propriedade dos meios de produção não traz valor positivo em si. Pelo contrário, a socialização, além dos limites da economia mista, tende apenas a conjurar o espectro de um Estado todo-poderoso, agora senhor da vida econômica além da social – um antigo medo liberal, é claro*<sup>290</sup>

Essa suspensão de um valor absoluto em um socialismo leva Bobbio a uma situação paradoxal, para um socialista democrata. Isso, segundo Anderson, pela escolha definitiva de Bobbio: a opção pelo liberalismo. Conseqüência disso é um socialismo no máximo como uma extensão da democracia, ou melhor, um setor. Com esta solução, Bobbio evitaria dois obstáculos. Primeiro, a utilização da legitimidade da ordem política existente, e em segundo evita o obstáculo ideológico da mudança - a propriedade privada. Esta maneira de conduzir uma mudança para o socialismo já foi proposta por Stuart Mill, ao vislumbrar um socialismo mediante um crescimento da democracia industrial, deixando a propriedade intacta desde que possibilitasse aos trabalhadores os poderes gerenciais<sup>291</sup>.

---

<sup>288</sup> Ibid. p. 229.

<sup>289</sup> Ibid. p. 230.

<sup>290</sup> Ibid. p. 231.

<sup>291</sup> Ibid. p. 232.

A dificuldade da implementação da democracia nas fábricas deve-se a resistência da propriedade privada e da divisão do trabalho, esta última à razão da eficiência industrial. Deste modo o que resta para Bobbio, segundo Perry Anderson, é uma ideologia moderada, e menos na constatação da enfatizada subversão democrática. A decisão por sufrágio universal provoca mudanças no sistema, mas não mudanças de sistema. O capitalismo permanece intocável, o que não significa que a democracia também permaneça.

Se o que importa é o *como* se governa e não *quem* governa, de acordo com Bobbio, a opção pelo liberalismo torna-se manifesta. Para Anderson, “das duas críticas da democracia representativa em seus escritos, é a conservadora e não a socialista que tem o peso final”<sup>292</sup>. E faz esta conclusão sinalizando para o elitismo de Bobbio: “Nada ameaça mais matar a democracia do que um excesso dela”<sup>293</sup>.

A experiência de Bobbio na vida política italiana expressa as dificuldades da aplicação da teoria à prática, sem significar que toda a teoria, no entanto, deva ter o objetivo de ser posta em prática. Se por um lado, Bobbio está ciente das esperanças da esquerda italiana, aliada a uma forte corrente intelectual e o maior movimento de resistência popular na II Guerra Mundial, os objetivos atingidos foram aquém do esperado: “Não escondo de mim mesmo que o balanço de nossa geração foi desastroso. Perseguimos as ‘seduções alcinescas’ de Justiça e Liberdade; conseguimos muito pouca justiça e estamos talvez perdendo a liberdade”<sup>294</sup>.

O descontentamento de Bobbio com a degradação da vida pública italiana, o desinteresse da população pela política, a predominância das elites, os escândalos, não evitaram as significativas contribuições suas, o que não caracteriza uma completa impotência. Para Anderson:

*Bobbio com efeito, estimulou o eurocomunismo no PCI, e previu sua adoção vinte anos antes do evento. Ele desempenhou um papel significativo no abandono pelo PSI de seu passado marxista. Ele ajudou a desacreditar o desafio da extrema esquerda no mesmo período. Ele antecipou o repúdio da noção de Terceira Via pelos principais partidos do movimento operário italiano. É difícil pensar em outro intelectual que tenha tido um efeito tão real e visível sobre o clima político de seu país desde a guerra*<sup>295</sup>.

Mas em meio a estas contribuições, segundo Perry Anderson, Bobbio permaneceu com posições moderadas o que o levou a chamar o socialismo liberal como uma “sublime veleidade”. E aí conclui com uma análise instigante:

---

<sup>292</sup> Ibid.p., 234

<sup>293</sup> Ibid. p. 235.

<sup>294</sup> BOBBIO, N. **Uma filosofia militante**, p. XI. apud. ANDERSON, Perry. **Afinidades Seletivas**. p. 235.

<sup>295</sup> ANDERSON, Perry. **Afinidades Seletivas**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 238.

*Desde o início, sua formação teórica inclui não apenas uma linha socialista e outra liberal, mas também uma conservadora. Bobbio sempre permaneceu sincera e admiravelmente progressista em suas simpatias e intenções pessoais: por quais padrões, um nobre pensador iluminista. Mas o que seus escritos parecem mostrar é um padrão de afinidades eletivas em funcionamento, a despeito dessas intenções. Por isso, nos textos de Bobbio, o socialismo liberal, revela-se como um edifício instável: os dois elementos, do liberalismo e do socialismo, depois de aparentemente atraírem-se, terminam por separar-se e, no mesmo processo químico, o liberalismo desloca-se rumo ao conservadorismo<sup>296</sup>.*

Esta análise crítica de Bobbio passa pela junção que Anderson faz do liberalismo e do conservadorismo, que segundo ele, começou com o uso do termo liberalismo no 18 Brumário do Ano VIII, quando “Napoleão deu fim à República Francesa, declarando que assumia o poder para ‘proteger os homens de idéias liberais’ ”<sup>297</sup>. Talvez o motivo originário do termo liberalismo “nunca tenha desaparecido completamente”. A única mudança foi a tentativa de casá-lo com os valores das classes sociais, com o socialismo. Mas o que surpreende “é a desproporção entre os credenciais intelectuais e os resultados políticos dos sucessivos projetos que se seguiram”<sup>298</sup>.

Tal crítica é importante porque afirma a tendência da corrente liberal ao conservadorismo, já inclusive constatada por Domenico Losurdo em seu livro *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*, no capítulo *Conservador ou liberal? Um falso dilema*, em aberta polêmica com Bobbio.

Para Losurdo várias são as razões para este falso dilema. Com base em uma citação de Bobbio, ele se pergunta se uma teoria poderia ser separada dos concretos conteúdos históricos a que pertence. Diz Bobbio:

*Hegel não é um reacionário, mas tampouco, quando escreve a Filosofia do direito, um liberal: é pura e simplesmente um conservador, enquanto considera mais o Estado que o indivíduo, mais a autoridade que a liberdade, mais a onipotência da lei que a irresistibilidade dos direitos subjetivos, mais a coesão do todo que a independência das partes, mais a obediência que a resistência, mais o vértice da pirâmide (o monarca) que a base (o povo)<sup>299</sup>.*

Losurdo responde uma a uma, cada contraposição, mostrando a “abstratividade formal” destas, quando se foge da concretude histórica. O próprio Hegel já tinha esclarecido a diferença entre a liberdade formal da liberdade real<sup>300</sup>, e como o termo “liberdade” pode ser usado para

---

<sup>296</sup> Ibid. p. 238.

<sup>297</sup> Ibid. p. 239.

<sup>298</sup> Ibid. p. 239.

<sup>299</sup> BOBBIO, N. *Studi hegeliani*. apud. LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição Liberal**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 113.

<sup>300</sup> LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição Liberal**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 140. A liberdade formal é definida por Hegel como “a elaboração e a realização das leis”. Hegel não tem dela apenas um juízo negativo, mas um apreço: “o parlamento aberto ao público, o costume das reuniões públicas em todas as classes, a liberdade de imprensa”. A liberdade formal é condição para a realização da liberdade real. Já a liberdade real contém a liberdade da propriedade e a liberdade da pessoa. Na Filosofia do Direito Hegel escreve: “A liberdade tem em si

encobrir os interesses privados e a intocabilidade da propriedade privada.

As contraposições propostas por Bobbio resumem todas as críticas formuladas contra Hegel. Ao dizer que Hegel “preza ... mais a autoridade do que a liberdade”, tal formulação, segundo Losurdo, pode assumir um valor apologético “pelo fato de que julga o liberalismo exclusivamente com base na consciência que ele tem de si mesmo”<sup>301</sup>. E a isso Losurdo acrescenta:

*Naturalmente, sobre os termos reais do contencioso entre Hegel e os seus críticos, sabemos, tanto quanto antes, somente que, ao longo do caminho, o liberalismo ou liberismo foi assumido, sem nenhuma demonstração, como a última novidade da sabedoria política. o tribunal supremo perante o qual é chamado a comparecer e a desculpar-se o “estatismo” autoritário de ontem e de hoje*<sup>302</sup>.

Assim, Losurdo critica aqueles que, por defenderem o liberalismo, mas principalmente a propriedade privada, se opõem aos que são seus inimigos como inimigos da liberdade. Voltaire, na França, foi um dos opositores dos parlamentos reacionários e dos privilégios aristocráticos, e defensor da monarquia absoluta. Montesquieu, em oposição, defendia os parlamentos aristocráticos, que segundo ele, impediam o despotismo e a centralização do poder. Mas como isso, “devemos dizer, então, que Montesquieu é liberal e Voltaire conservador ou iliberal?” Na verdade, segundo Losurdo o que está em discussão é a postura em relação à aristocracia. Pois aqueles que eram considerados como liberais, defendiam os privilégios da aristocracia, mais liberdade e menos igualdade. Foram esses - questiona Losurdo - que realmente forneceram à causa da liberdade a maior contribuição, ou foram seus inimigos, os que lutavam contra a intolerância, pela igualdade e liberdade de consciência? Decisivamente contribuiu Voltaire para a gênese do indivíduo moderno e da liberdade individual contra os aristocráticos, Montesquieu e Boulainvilliers<sup>303</sup>.

De acordo com Hegel, segundo Losurdo, os pais deveriam ser obrigados a mandar seus filhos para a escola. A obrigatoriedade escolar a partir de uma certa idade colocava em discussão a “liberdade” tradicional dos pais de mandar seus filhos ou não à escola. A inserção de um direito à instrução para as crianças, no entanto, é direito a uma liberdade real. E Hegel teorizava a obrigatoriedade escolar porque sabia dos trabalhos forçados realizados por crianças nas fábricas: “o Estado tem a obrigação de proteger as crianças”.

---

uma dupla determinação. Uma diz respeito ao conteúdo da liberdade, à sua objetividade, à coisa mesma. A outra diz respeito à forma da liberdade, na qual o sujeito se reconhece ativo: pois a exigência da liberdade é que o sujeito tenha aí conhecimento de si e cumpra a própria tarefa, sendo seu interesse que a coisa se realize”.

<sup>301</sup> Ibid. p. 114

<sup>302</sup> Ibid. p. 115

<sup>303</sup> Ibid. p. 115-116.

Entretanto, filósofos considerados mais liberais do que Hegel, como Wilhelm Von Humboldt, defensor dos limites do Estado, e Benjamin Constant, são contrários à obrigatoriedade escolar, apesar deste último afirmar a necessidade da educação pública. Constant era contrário a qualquer forma de coação, inclusive aquela que violasse o “direito dos pais sobre seus filhos”, e também contrário à hipótese de intervenção estatal no trabalho infantil. Deste modo, Losurdo contesta a contraposição segundo a qual Hegel dá mais importância à “autoridade” do que à “liberdade”? Se Hegel era favorável a uma redução da autoridade dos pais sobre os seus filhos, ele também era contrário à excessiva autoridade dos capitalistas, que obrigavam as crianças a trabalhar, contudo, em nome da liberdade. Mesmo Kant, teorizava o direito dos pais sobre os filhos fujões como “animais domésticos que escaparam”.

*Mas o reconhecimento concreto de tais direitos exige a intervenção ou o controle público. Ao se pronunciar pela introdução da obrigatoriedade escolar e pela proibição ou a limitação do trabalho infantil, Hegel pode ser considerado não-liberal, mas contrariamente ao que sustenta Bobbio, não-liberal não pode ser considerado sinônimo de conservador. Basta refletir sobre o fato de que a história deu razão a Hegel, pois o liberalismo mais maduro ou, de qualquer modo, típico dos tempos mais próximos de nós, teorizou ele mesmo a obrigatoriedade escolar: “O Estado ... deve manter um controle vigilante sobre o exercício do poder que, com sua permissão, indivíduos detêm sobre outros indivíduos”<sup>304</sup>*

Também Locke defendia um poder absoluto, para além de qualquer controle estatal, aos plantadores das Índias Ocidentais sobre seus escravos. Por isso a necessidade de controlar as relações entre os indivíduos proposta por Mill. Locke, além disso, era reticente ao considerar os desempregados como homens livres, dever-se-ia encaminhá-lo, segundo ele, para trabalhos forçados sob severa disciplina.

Sobre a questão social, Hegel inclusive, segundo Losurdo, insiste na solução pública da questão; contudo, os teóricos do liberalismo - aponta - não mediam esforços para proteger a propriedade privada. Se Hegel, diante da necessidade, permitia a mendicância, os liberais achavam melhor encerrar os mendigos em casas de trabalho obrigatório numa disciplina feroz. O Estado não deve intervir no caso das questões sociais; cada indivíduo deve ser considerado responsável pelo seu destino. Não há contradição entre os limites do Estado, quando ele se presta a garantir a ordem e o direito de propriedade é protegido contra indivíduos incapazes de uma vida ordenada: “A repressão policial é a consequência do “Estado mínimo” e da celebração da centralidade do papel do indivíduo”<sup>305</sup>.

Num Estado mínimo não existe a questão social, e a fome é um problema privado do

---

<sup>304</sup> Ibid. p. 118.

<sup>305</sup> Ibid. p. 120.



indivíduo, podendo ser suplantado com uma medida de beneficência movida por sentimentos de caridade, morais ou religiosos. A função do Estado é manter a ordem e a lei, qualquer medida além, é tirânica e injusta. A única justiça possível e a justiça administrativa dos tribunais, e segundo Von Hayek, a justiça é a defesa da propriedade.

Schelling, de acordo com Losurdo, está entre aqueles que consideram os limites das ações do Estado, porém, o Estado mínimo não é sinônimo de Estado frágil. Enquanto considera o Estado como um meio para garantir ao indivíduo o espaço para ocupações mais nobres, não vê problema em garantir uma ditadura para reprimir a revolução de 1848 e saudar o golpe de Luís Bonaparte. Tudo em vista da manutenção das relações de propriedade existentes. Os teóricos do estado mínimo, “são aqueles que exigem que o estado seja o simples braço armado das camadas privilegiadas”<sup>306</sup>

Quando Bobbio afirma que Hegel “preza mais o Estado que o indivíduo”, Losurdo diz que o Estado de Hegel é uma organização jurídica definida, o terceiro acima das partes, chamado para resolver os problemas entre os indivíduos. O Estado defende o indivíduo e dá a ele o seu devido valor. Segundo Losurdo, o problema está no caráter de antiestatalismo, que “parece ser em Bobbio sinônimo de liberal”. Mas o termo “liberalismo”, longe do contexto histórico concreto, é uma abstração sem sentido, um termo “vago e indeterminado”.

A tradição do pensamento liberal tende a reduzir o Estado a um papel mínimo . O Estado é sinônimo de instituição do direito privado, como sociedade anônima . Neste Estado, as questões sociais não são de sua responsabilidade, “não constitui um problema a existência de uma miséria desesperadora ao lado da riqueza mais descarada” <sup>307</sup>. Em Hegel, ao Estado é conferida a tarefa de intervenção na área social para garantir ao indivíduo no mínimo o “direito a vida”. Mas Losurdo questiona se o “Estado mínimo” é sinônimo de visão crítica do Estado e da autoridade, e a resposta é negativa . Aqui Bobbio é acusado, de dar equivalência ( Estado mínimo = autoridade mínima) a proposições completamente diversas. O Estado mínimo mantém o poder nas mãos das classes ligadas ao sistema da propriedade. O Estado se torna, como já constatava Hegel, dependente do tráfego de dinheiro, além de ser utilizado como instrumento de acumulação privada, nas transações com os indivíduos. No entanto, segundo Losurdo, defender a comunidade ética não significa defender a sacralidade do Estado.

Rousseau, da mesma forma que Hegel, defende uma taxa sobre a riqueza para diminuir a pobreza, pois a tarefa do Estado é tomar consciência da miséria como questão social e tentar resolvê-la . Porém, no Estado mínimo o poder político não deve intervir nas relações de

---

<sup>306</sup> Ibid. p. 122.

<sup>307</sup> Ibid. p. 124.

propriedade existentes, mas o restante de sua autoridade não está em discussão . O Estado é utilizado como defensor das propriedades privadas. A acusação de estadismo pode ser, neste caso, invertida <sup>308</sup>.

Um termo abstrato como “liberalismo” pode sustentar os conteúdos mais diversos. De fato, segundo Losurdo, Rousseau, Hegel e Marx, podem ser definidos com a expressão de “estadismo” ou “organicismo”. Mas na tradição liberal está ausente o fator da comunidade de cidadãos, pois permanece a divisão de proprietários e não-proprietários. A propósito, Constant considerava os estrangeiros e não-proprietários como privados dos direitos políticos. Para Losurdo, “não há comunidade alguma” em um Estado como esse de Constant.

Refletindo melhor, Losurdo diz que é a tradição liberal que deve ser considerada organicista . Segundo Constant, os não-proprietários que são obrigados a trabalhar para viver podem ser comparados a crianças em uma situação de dependência:

*(...) a recusa em incluir, de modo igualitário, numa única comunidade de ‘citoyens’, proprietários e não-proprietários, leva, depois, a explicar a necessária obediência desses últimos a regras de cuja formulação não participam, recorrendo à imagem da família, isto é, a uma realidade bem mais organicista do que a comunidade política<sup>309</sup> .*

É Hegel, para Losurdo, que põe o indivíduo no centro, e não a tradição liberal, que com os seus teóricos apregoa a “segurança da pessoa e da propriedade”, com o correto funcionamento do ordenamento jurídico, mas esquece do indivíduo na sua particularidade e no seu bem-estar. São os teóricos da burguesia, como Adam Smith, que concebem uma mão invisível capaz de prover harmonia aos desequilíbrios momentâneos. Mas é Hegel que disse que o particular tem direitos e não apenas o homem genérico: “ o fim é o indivíduo particular enquanto tal; é preciso prover aos indivíduos, e ninguém pode confiar no princípio segundo o qual as coisas se ajustarão, entrarão no lugar”( HEGEL: Filosofia do Direito) .

Contra o liberalismo que costuma pregar a centralidade do indivíduo, Losurdo mostra que as partes “podem facilmente se inverter” . Exemplo disso, segundo ele, é a situação paradoxal constatada por Proudhon, quando fala da imprescindibilidade da teoria malthusiana para a doutrina liberal. No *Ensaio sobre a liberdade* de Stuart Mill, há a condenação da extensão do poder do Estado, mas não hesita em não contestar as leis que proíbem os matrimônios, quando o casal não tiver condições para manter uma família, pois “não são criticáveis como violações da liberdade” (Mill).

É ponto indiscutível, segundo Losurdo, que para Hegel o poder político possui limites

---

<sup>308</sup> Ibid. p. 125.

<sup>309</sup> Ibid. p. 126.

intransponíveis, dada a sua teorização dos direitos inalienáveis, como a liberdade individual e de consciência . No entanto, deve estar assegurado ao poder estatal intervir na necessidade de assegurar a instrução para todas as crianças, no campo educacional, na saúde ou no plano econômico em uma crise aguda . Para Hegel em determinadas circunstâncias, o direito à propriedade deve ser violado . Não existem aqueles limites intransponíveis em relação à propriedade.

*Alí é preciso ler, porém, não o “conservadorismo” iliberal de Hegel, mas, ao contrário, o peso maior que o interesse pela conservação social exerce nos autores da tradição liberal, já por origem social organicamente ligados às camadas possuidoras<sup>310</sup>.*

Apesar de Bobbio realmente dar provas de seu liberalismo, que segundo ele, é a doutrina política que deu origem à democracia moderna, se poderia parodiar com Michelangelo Bovero e dizer que o liberalismo de Bobbio é um liberalismo *insoddisfatto* . A defesa do liberalismo pregada por Bobbio não parece ser aquele liberalismo puro dos clássicos que Losurdo assinalou. A preocupação com a distribuição do poder e com o sistema político democrático, permitiu ao filósofo de Turim defender um reformismo vindo da esquerda, que sinalizaria para avanços sociais mediante a extensão da democracia a diversas instituições na sociedade. Esta parece ser uma das contribuições decisivas para um Estado social democrático. Além disso, Bobbio alertou também para o aspecto econômico-social da democracia, com a extensão do sufrágio, que permitiu uma sobrecarga de demandas para esta forma de governo, tornando contudo, a resposta da democracia ainda mais difícil. A social democracia de Bobbio, pode-se dizer, passa longe do Estado mínimo, mais um dos motivos para não considerá-lo um conservador. Poderia se objetar a fraca resposta da democracia para aquelas demandas, ou mesmo se a extensão do sufrágio seria suficiente para dar uma contrapartida para as questões sociais, mas Bobbio afirmou exaustivas vezes que um socialismo sem democracia não é um legítimo socialismo, porque segundo ele, quem optou pela estrada do socialismo revolucionário jamais retornou aos direitos da liberdade.

Em um artigo esclarecedor, Michelangelo Bovero apontou para o “realismo insatisfeito” de Bobbio, que mistura um pessimismo para com o destino da humanidade, uma descrença em sua mudança, e a terapia das instituições “per combattere i mali perenni del vivere político”<sup>311</sup> . Lembra Bovero que, em resposta a Ruiz Miguel, Bobbio deixava claro o contraste irreduzível entre o mundo dos fatos e o mundo dos valores. O seu realismo - explicava - devia-se a uma observação desencantada dos fatos confrontada com uma visão utopista da história . E no mesmo

---

<sup>310</sup> Ibid. p. 134.

<sup>311</sup> "para combater os maus perenes do viver político"

sentido, Bobbio perguntava se a descrição crua da realidade seria o equivalente à sua justificação, como se a observação desprejudicada da realidade não deriva uma possibilidade de mudá-la . Bovero aludia ainda para a análise de Perry Anderson que, ao entender que o pensamento de Bobbio era de um realista conservador, tornava frágil a junção do liberalismo com o socialismo. Bobbio ainda assegura, de acordo com Bovero, a visão desencantada e desinteressada da ética científica no seu *Futuro da Democracia*, e que esta análise não era incompatível com o liberal-socialismo .

Bovero considerava, no entanto, estas questões sobre o realismo de Bobbio propostas por Anderson, como sendo muito pouco articuladas e muito genéricas. Então sugeria três exceções de realismo político, diferente da noção comum de realismo político. A primeira exceção é aquela que identifica o “realismo político” com um método, ou seja, com a adoção do método científico, e principalmente com a metodologia da avaliação . Atingir a verdade dos fatos requer um abster-se dos juízos de valoração, ver as coisas sem deformação, como fórum de honestidade intelectual . Em suma, o realismo metodológico do realista consiste em ver o mundo além das utopias e das máscaras construídas pelos ideólogos.

O segundo aspecto do realismo político, Bovero chama de ontológico, que pode ser entendido como uma imagem da realidade, uma representação, que segundo ele, é rival e concorrente daquela idealizante dos utopista e aquela legitimante dos ideólogos, no entanto adverte Bovero, estão no mesmo plano . Neste aspecto o realismo político aparece para mostrar o vulto demoníaco do poder. A dimensão política é retratada como um campo de violência, do agir estratégico, da luta entre singulares para alcançar o sucesso<sup>312</sup> .

Bovero entretanto adverte que o que mantém unido as diferentes versões de realismo político de todos os tempos é a idéia da política como luta, contraposição, opressão . O momento da acomodação entre vencedores e vencidos é uma cristalização provisória do antagonismo, pois a essência da política para o realismo político é o conflito<sup>313</sup> .

Todavia, para Bovero entre realismo metodológico e realismo ontológico não existe uma conexão necessária, pois o olhar objetivo e científico para a realidade pode não descobrir o vulto demoníaco na política . Portanto aqueles que pensam que a descoberta da política só pode ser realmente a política como o campo da violência quando utilizam o método científico-avalorativo estão pressupondo certa concepção da política à procura desprejudicada desta . Pode-se pensar também que a imagem de um mundo político “demoníaco” seria o resultado de uma pesquisa

---

<sup>312</sup> BOVERO, Michelangelo . “**Il realismo? Ben venga, purchè sia “insoddisfatto”**”. Acessado em 01/05/2005 no site: [www.caffeeuropa . It/cultura/245bobbio\\_bovero .html](http://www.caffeeuropa.it/cultura/245bobbio_bovero.html).

<sup>313</sup> Ibid. p. 3-4.

conduzido pelo realismo metodológico, ou seja, este provaria o realismo ontológico como sendo uma generalização empírica da análise científica .

Outras observações faz Bovero. Considerando a política no seu vulto “realístico” , essa não pode considerar os valores e os ideais políticos, tais como: liberdade, igualdade, justiça ; “*L’ontologia del realismo politico, almeno nelle sue visioni più radicali e coerenti, tende semplicemente a negare che esista una dimensione ideale della politica*” <sup>314</sup>. Os valores e os ideais para esta concepção estão no mundo da utopia e da ideologia, na “forma de falsa consciência” ou como “fórmula política” daqueles que competem na perene luta pelo poder<sup>315</sup>.

Assim a tese do realismo ontológico julga insensata as proposições de valores e ideais políticos, o que diverge da tese do realismo metodológico na sua radicalidade. O realismo metodológico se abstém de juízos de valor e, no entanto, não pretende que os fenômenos políticos quando construídos ou reconstruídos desconsiderem critérios axiológicos.

Com isso a conclusão de Bovero sobre o realismo ontológico da política como um mundo refratário à valores, é que esta tese recai no senso comum que considera o universo da política como um universo conotado necessariamente de valor negativo, e da reflexão recorrente do ruptura entre política e moral.

Mas até este ponto, tanto o realismo metodológico como o ontológico se detiveram no problema da conhecimento da política, dos seus fenômenos e da sua essência, e mais precisamente “nella figura del realismo teoretico”. A terceira concepção de realismo é o realismo prático “que concerne o problema da prescrição e da justificação do agir político” . O realismo prático se faz no agir estratégico, na “regra para vencer”, no “conselho ao príncipe”. Também a partir da máxima maquiavélica “o fim justificam os meios” tenta justificar através dos séculos o divórcio entre o agir político e o agir moral.

Para Bovero o realismo de Bobbio é o realismo metodológico, enquanto o realismo ontológico não aparece de forma rigorosa e o realismo prático apenas parcialmente. Deste modo, segundo Bovero podemos encontrar um “realismo insatisfeito” na obra de Bobbio, mas não como paradoxo. A incoerência proposta por Perry Anderson, sobre o conflito entre o realismo conservador de Bobbio e seu projeto liberal-socialista, de acordo com Bovero “non è propriamente tale”, pois, quando Bobbio faz as análises da realidade no seu livro *O futuro da Democracia*, Bobbio estaria apenas se utilizando de seu arcabouço metodológico da ciência avaliativa, o que justificaria a sua resposta de Bobbio a Anderson, quando chamou a atenção para a separação entre os fatos e os valores.

---

<sup>314</sup> Ibid. p. 4.

<sup>315</sup> Ibid. 4-5.

Bobbio não apenas pensava em desmascarar as ideologias com o método realístico, mas àqueles que se colocavam contra a teoria da avaliação. Segundo Bovero, Bobbio além de adotar o método “realístico”, alcançou uma teoria da natureza da política designada ela mesma como “realística” para contrapor a visões “idealizantes”. Todavia, a concepção realística de Bobbio difere do realismo ontológico que vê a política como uma concepção conflitualista, como “guerra continuata con altri mezzi”(Foucault)<sup>316</sup>.

Na delimitação seja teórica ou não do campo da política em relação a outros campos Bobbio utiliza o conceito weberiano de “meio específico”. Na política o meio é a força, e qualquer outro fim ideal são chamados não realístico ou “persuasivos” por Bobbio. O poder, a política e a força, são segundo Bovero, os três conceitos que englobam articuladamente a definição da política, que se divide em duas dimensões, ou vertentes: em primeiro, o poder coativo é o fim do agir político (*terminus ad quem*) como esfera que deve defender ou atacar, manter ou derrubar o poder<sup>317</sup>; em segundo lugar, o poder coativo é o princípio (*terminus a quo*)

---

<sup>316</sup>Ibid. p. 7.

<sup>317</sup>José Fernández Santillán no seu artigo **El pensamiento político de Bobbio** (acessado na internet) se refere à obra **De Hobbes a Marx** na qual Bobbio faz a separação de duas vertentes que compõe as idéias políticas: uma que vê a política como sinônimo de conciliação; outra que concebe a política como conflito e disputa de interesses. A maneira como vemos a política influirá no modo como vemos o Estado. Hobbes é considerado um representante da visão positiva da política e do Estado, enquanto Marx e seus representantes têm uma visão negativa. Para a primeira visão, a história humana passa da barbárie à civilização quando institui o Estado. O Estado resolve os conflitos do estado de natureza. Para Rousseau no Estado o homem ganha a moralidade que faltava no estado anterior. Em Marx a política e o Estado são a continuação da barbárie por outras formas. O Estado mantém a subjugação por meios violentos dos fortes sobre os fracos., e deve portanto, ser destruído. Michelangelo Bovero considera Carl Schmitt e Michel Foucault como representantes da idéia conflitualista. O primeiro diz que a distinção amigo-inimigo (associação-dissociação) explica as ações e os motivos políticos. O segundo pensa que a política “é a continuação da guerra por outros meios”. Para Santillán, quando Bobbio diz que a política é mais do conflito insinuava que a “força é um elemento necessário mas não suficiente para definir o poder político”. A força por si só não legitima o poder. A força é usada pelo poder para manter a ordem, mas não basta para definir o poder político. De acordo com Bobbio, em uma perspectiva *ex parte populi* em contraste com a *ex parte principis*, o direito de resistência é sempre acionado contra um governo despótico ou imperialista com o argumento da vontade popular bloqueada, ou o direito de autodeterminação, que vale tanto para indivíduos como para povos, ou de alterar o movimento histórico com novas formas de sociedade. Além dos princípios de legitimidade, ou seja, de acordo com a vontade do povo e não do príncipe, ou melhor, o direito de autodeterminação e a mudança histórica em direção ao futuro, o poder político pode ser justificado pelo fim que busca. O fim é o de organizar a convivência, impedir o conflito generalizado e a degeneração destrutiva. Para Santillán a política seria supérflua sem o conflito, “pero ya vimos en qué terminó el experimento de alcanzar una sociedad sin política y sin Estado: ni más ni menos que en la concentración totalitaria del poder”. Bobbio não nega que o conflito esta presente na sociedade, no entanto, pensa a política como a solução dos conflitos, pela fórmula: disputa - concórdia. A má política se apresenta quando as disputas não possuem a finalidade de buscar o bem comum mas apenas o poder. Bobbio aprecia a distinção maquiavélica entre a política e a moral, mas se por um lado, o príncipe deve buscar a salvação da pátria por fazer “grandes coisas”, resta saber o que isto significa. “En la frase “el fin justifica los medios”, insisto, se ha puesto más atención en los medios para aprobar pragmáticamente cualquier acción conveniente al agente que las realiza. Empero, en política no cualquier fin es justificable. En lo que podemos llamar la “mala política” ese fin se ha entendido como la propia conveniencia del actor que persigue el poder; pero desde la perspectiva de la “política” en sentido constructivo, el fin último es el bien del cuerpo social”. Para separar a política de um simples comportamento pragmático em busca do poder, Santillán faz uso de Weber, um autor que sempre esteve na preferência de Bobbio. Segundo Weber “La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere al mismo tiempo, pasión y mesura. Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez” (Weber, in: El político y el científico). E Bobbio

do agir político, onde “são eminentemente políticas as atividades de comandar e proibir, legislar e ordenar”, etc. Na mesma abordagem, Bobbio põe os dois problemas políticos principais: o problema da conquista e do exercício do poder. O segundo problema é ressaltado no debate travado com os marxistas.

Para Bovero, somente em um dos dois hemisférios que distinguem, na análise de Bobbio, o agir político pode verificar a idéia da política como luta, característica da tradição do realismo político. Mesmo que se encontre também no problema do exercício, a lógica do conflito, não é ela mesma em última instância utilizada para conservar o poder. Portanto, afirma Bovero, em Bobbio não é verdadeira a imagem do agir político como apenas “vencer e manter o Estado”. Se o fim da política, nas palavras de Bobbio, “fosse davvero il potere per il potere, la politica non servirebbe a nulla”(Teoria della politica)<sup>318</sup>.

A explicação da diferença entre o realismo ontológico de Bobbio e a concepção ontológica “polemológica” do realismo político tradicional, de acordo com Bovero, pode ser encontrada na definição que atribui à Carl Schmitt quando este considera a esfera política como a relação amigo-inimigo. Para Bobbio “Schmitt considera a política segundo uma perspectiva unilateral”<sup>319</sup>.

Política não é para Bobbio apenas conflito extremo, antagonismo ou domínio perene. O conflito somente é político quando é organizado para a conquista do poder coativo que têm por finalidade impor a ordem, seja boa ou ruim, que impeça novas rebeliões e antagonismos e evite as barreiras para a convivência. A razão final de um conflito político é a natureza anticonflitante do poder político e da política<sup>320</sup>. Segundo Bovero, Bobbio repetia com insistência: *necessita vencer para governar, mas governar significa resolver conflitos*<sup>321</sup>.

O núcleo mais realístico do realismo ontológico de Bobbio não é aquele que coincide com a reflexão sem preconceito do método científico avaliativo, que confere à natureza coativa do poder político e sobre o uso da força no universo da política. Bobbio tem uma atitude negativa diante do mundo, do seu destino e dos fatos políticos, onde o domínio quase sempre é de uma natureza má<sup>322</sup>.

Após apresentar os possíveis modos segundo os quais a conduta moral pode ser diversa

---

conclui: " la resolución de toda la política en ética de la responsabilidad es una indebida extensión del pensamiento de Weber, quien en materia de ética (y no de metaética), es decir, de convicción personal (y no de teoría abstracta), nunca estuvo dispuesto a efectuar esta reducción" ( Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología)).

<sup>318</sup> BOVERO, Michelangelo. “Il realismo? Ben venga, purchè sia “insoddisfatto”. p. 8

<sup>319</sup> Ibid. p. 8.

<sup>320</sup> Ibid. p. 8.

<sup>321</sup> Ibid. p. 9.

<sup>322</sup> Ibid. p. 9.

da conduta política, Bobbio afirma que a moral não pode se separar completamente do mundo político .

*Eu disse que se deve justificar o desvio, não a regra. Mas o desvio deve ser justificado exatamente porque a regra em todos os casos em que o desvio não é justificável continua a valer. Não obstante todas as justificações da conduta política que desvia das regras da moral comum, o tirano continua tirano, e pode ser definido como aquele cuja conduta não consegue ser justificada por nenhuma das teorias que, contudo, reconhecem uma certa autonomia normativa da política em relação à moral<sup>323</sup>.*

Desta forma, Bobbio chega às seguintes conclusões: 1) a teoria do estado de necessidade somente vale para a exceção que justamente confirma a regra, já que se valesse sempre a exceção não existiria mais a regra . O desvio deve ser justificado o que se conclui que existem desvios inadmissíveis; 2) a ética política parte da concepção que o exercício do poder não pode ser exercido por si mesmo, mas com vistas a um fim, o bem comum, o interesse coletivo ou geral. A ética política se resolver no exercício do bom governo, ou melhor, aquele que persegue o bem comum e não de quem persegue o bem próprio; 3) O problema da moralidade dos fins. Quem justifica os fins? Qualquer fim é um bom fim? Os meios maus não corrompem os fins bons? ; 4) A ética política é a ética dos resultados e não dos princípios. Mas para distinguir entre os resultados não precisamos de princípios? Os resultados imediatos são bons resultados?<sup>324</sup>

A pergunta sobre os fins das ações políticas, como ações que remetem para o interesse coletivo, para a salvação da pátria ou bem comum, é o problema da moral em política . Escreve Bobbio:

*O que significa que, mesmo levando em consideração as razões específicas da ação política, da chamada “razão de Estado”, que evoca episódios sinistros pelo mau uso que dela foi feito, ainda que em si mesma indique unicamente as características distintivas da ética política, a ação política não se subtrai em absoluto, como qualquer outra ação livre ou supostamente livre do homem, ao juízo do lícito e do ilícito, em que consiste o juízo moral, e que não pode ser confundido com o juízo do idôneo ou inidôneo<sup>325</sup>.*

A questão se dissolve na condenação por Bobbio da busca pelo poder em si, do poder pelo poder. Significaria usar um meio, como fim em si mesmo. Deve-se ter presente a diferença entre um fim bom e um fim mau, “o que significa submeter a ação política à um juízo moral”.

Por razões de clareza analítica Bobbio separa o juízo jurídico, em termos de legitimidade, do juízo da eficiência e do juízo moral. O juízo jurídico julga a ação política através da conformidade ou não para com as normas fundamentais da Constituição, às quais o exercício da

<sup>323</sup> BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política** . Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 200.

<sup>324</sup> Ibid. p. 201.

<sup>325</sup> Ibid. p. 202.



ação política está submetido. Aqui evidencia-se a separação do governo dos homens e o governo das leis, “que entende o governo das leis no sentido do moderno constitucionalismo”<sup>326</sup>. Este juízo pretende avaliar os fatos freqüentes nas atuais democracias sobre o abuso dos decretos-lei, da prática do segredo que viola o princípio da visibilidade do poder para o seu exato controle, etc.

### 3 . Política

Sobre este tema Bobbio publicou um verbete em seu Dicionário de Política, que também foi incluído na *Teoria Geral da Política*, intitulado *O Conceito de Política*<sup>327</sup>. Neste artigo Bobbio mostra o que caracteriza a Política como atividade ímpar, distinta da economia, moral, do direito, e outras. Qual a função da Política? Qual é a sua finalidade? Estas questões principais são debatidas no artigo de Bobbio.

O termo “política”, derivado de *pólis*, significando a tudo o que diz respeito à cidade, foi transmitido à posteridade depois da obra de Aristóteles, *Política*. Tinha como principal objetivo organizar o conhecimento que o homem adquiriu ao tratar das coisas da cidade. Na grande parte dos séculos que se seguiu à *Política* de Aristóteles, o termo quase foi confundido com a atividade do Estado e na modernidade foi substituído por expressões precisas como “ciência do Estado”, “doutrina do estado”, ciência política”, “filosofia política”, etc.

Para Bobbio, a política e o poder estão unidos. O poder político é caracterizado pelo poder de um homem sobre o outro, diferente, por exemplo, do poder do homem sobre a natureza<sup>328</sup>. Para Hobbes, o poder era definido como os “meios para se obter alguma vantagem”,

---

<sup>326</sup> Ibid. p. 203.

<sup>327</sup> BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 159.

<sup>328</sup> Carl Schmitt (1888-1985) em **Diálogo sobre o Poder ( Dialogo sul potere**. Trad. it. Genova, Il Melangolo, 1990. Usamos a Trad. port. Selvino José Assmann) enfatiza o avanço tecnológico como precursor de um poder sobre-humano. Primeiramente o homem se separa da natureza com auxílio da técnica, o que o torna muito mais forte; as barreiras naturais “perderam muito de sua força”, tanto que “os gestos de Hércules nos parecem empresas muito modestas”. O homem passa a ter tanto poder que o capacita a dizer com Nietzsche: “Deus está morto”; ou como Proudhon: “quem fala de Deus trapaceia”. Mas se o poder não provém nem de Deus ou da natureza, de onde provém? A esta pergunta de seu interlocutor (um jovem), Schmitt responde: “o poder, que é exercido por um homem sobre outro homem, provém do próprio homem”, o que lembra o dito *Homo homini homo*: “O homem é para o homem um homem”. A explicação do poder de um homem sobre o outro é a relação proteção-obediência: “Para os homens, do modo como o consideramos até aqui, a relação entre proteção e obediência continua sendo a única explicação do poder”. Quem possui o poder pode produzir o consenso, e isto segundo Schmitt não é imoral para todos os casos, pois aquele que tem o poder pode sempre “aduzir motivos eficazes para obter a obediência”. Em resumo, para Schmitt o poder é algo mais que o consenso, possui um “plus-valor”, “tem significado próprio”, e “vale mais do que a soma de todos os consensos obtidos e também mais do que os resultados que obtém”. O resultado social do poder é, segundo Schmitt, uma força capaz de levar a todos à obediência, somos refém do contexto social, devido principalmente ao avanço da técnica. Além disso, Schmitt considera o poder como “uma grandeza

e na política pode se expressar de várias formas, como a relação entre governantes e governados, soberano e súditos, etc. Quando Aristóteles definiu a sua tipologia das formas de poder, esta tinha como critério o interesse de quem exercia o poder. O poder paterno era exercido no interesse dos filhos; o poder despótico, no interesse do déspota; e o político no interesse de quem governa e de quem é governado<sup>329</sup>. Cabe ressaltar, segundo Bobbio, que o poder não deixa de ser político quando é despótico ou paternalista, mas não pode ser considerado o poder político como deveria ser. De acordo com Locke, o “fundamento do poder paterno é a natureza, do poder despótico, o castigo por um crime cometido, do poder civil, o consenso”<sup>330</sup>.

Para uma melhor descrição do elemento distintivo do poder político, Bobbio recorre às formas de poder: o poder econômico, o poder ideológico e o próprio poder político<sup>331</sup>. O poder

---

independente do consenso que o criou", também objetivo e autônomo, ou seja, o homem com suas fraquezas é incapaz de controlar o próprio poder. Todo o poderoso está envolvido na dialética do poder e da fraqueza, e isto favorece ainda mais a autonomia do poder. O poder não é privilégio do poderoso, mesmo pelo fato de que na antecâmara existem pessoas influentes que lhe aconselham: "Ali reúnem-se aqueles que usufruem indiretamente do poder. Encontramos ministros e embaixadores de alto escalão, mas também confessores e médicos particulares, ajudantes e secretárias, servidores e concubinas (...)". Para Schmitt o poder no nosso tempo supera a capacidade dos homens, o que o leva a dizer, que o poder não é nem bom nem mau, mas neutro: "Nesta estratosfera, neste campo de ultra-sons, a boa ou má vontade do homem já não têm o direito de cidadania. o braço do homem que rege a bomba atômica, o cérebro do homem que dirige os músculos deste braço humano, não é tanto - no momento decisivo - uma articulação de um indivíduo particular, mas sim uma prótese, uma parte do aparato técnico e social que produz a bomba atômica e decide usá-la". O poder individual é impotente, segundo Schmitt, diante da divisão do trabalho. O homem não é capaz de controlar este poder: "Superando os confins da natureza humana, ela transcende também a todas as normas que podem regular o poder humano e suas reações (...) o poder é, para todos, mesmo para o poderoso, uma realidade existente por si arrastando-o consigo na própria dialética.". Este modo de ver o poder parece ser completamente diverso do modo como Bobbio o vê. O poder impessoal, que retira a responsabilidade dos atos individuais, como uma entidade ou uma essência, é justamente o oposto daquele poder democrático, descentralizado e pluralista, que está evidenciado numa concepção relativista dos valores e da ciência. A democracia liberal tende a possibilitar um mutuo controle do poder entre as instituições, e um controle dos indivíduos através da publicidade dos atos de governo. A racionalidade dos atos do governo, ou melhor, a escolha sistemática dos melhores meios para os melhores fins, é justamente o que caracteriza a democracia. Se a democracia atual em certas circunstâncias não cumpre com os seus princípios, não é um problema da concepção democrática, da teoria democrática, mas da falta da democracia na prática. Mas mesmo a democracia atual está distante do discurso essencialista do poder, aquele discurso que considera que pretende um poder como entidade absoluta.

<sup>329</sup> BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 161.

<sup>330</sup> Ibid. p. 161.

<sup>331</sup> "Estado" e "política" de acordo com Bobbio possuem em comum a referência ao fenômeno do poder. Do termo grego Kratos, "força", "potência", arché, que deram origem as antigas formas de Governo: aristocracia, democracia, oligarquia. Não há teoria política que não envolva o fenômeno do poder, desde a tradicional definição do Estado como summa potestas, até a divisão dos três poderes. De forma geral, a filosofia política dividiu o problema do poder em três teorias fundamentais. 1) A teoria substancialista defini o poder como uma coisa que se possui, com base em Hobbes "o poder de um homem ... consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro". Estes meios podem ser, riqueza, força, inteligência, etc. Muito conhecida, a definição de Bertrand Russell se encaixa nas teorias substancialistas: o poder consiste "na produção dos efeitos desejados", que se subdivide em três formas: o poder físico e construtivo exemplificado no poder militar; o poder psicológico que é dividido em ameaças de punição e promessas de recompensa; e o poder mental que se exerce através da dissuasão e persuasão. 2) A teoria subjetivista do poder julga a capacidade do sujeito de obter efeitos, como a capacidade do soberano de formular as leis, do fogo de fundir metais, da água que apaga o fogo. Este poder é usado por juristas na definição dos direitos subjetivos, onde o ordenamento lhe atribui o poder de obter certos efeitos. 3) A teoria atualmente de maior aceitação é a teoria relacional, que concebe o poder a partir da relação de dois sujeitos "dos quais o primeiro obtém do segundo um comportamento que, em caso contrário, não ocorreria, definida por Robert Dahl do seguinte modo: "A influência é uma relação entre atores, na qual um ator induz outros atores a agirem de

econômico reside na antítese entre aqueles que possuem e aqueles que não possuem os meios de produção, ou certos bens necessários, o que leva a uma subordinação daqueles que não os possuem. O poder ideológico é emitido através de idéias, por pessoas com determinada autoridade em circunstâncias apropriadas, o que caracteriza os sábios, os sacerdotes, ou nas sociedades modernas os intelectuais e os cientistas. Estas ideologias são úteis para a promoção

---

um modo que, em caso contrário, não agiriam". No entanto, a teoria clássica do poder inclui outras definições. A mais conhecida é a de Aristóteles com base no critério do interesse de quem se beneficia com o poder: o poder paterno é exercido no interesse dos filhos; o poder senhorial ou despótico do interesse do senhor; e o poder político no interesse de quem governa e de quem é governado. Esta tripartição serviu para diferenciar o Governo patriarcal, despótico e civil. Locke diferencia-se de Aristóteles pelo fundamento diverso dos três poderes: o poder do pai é um poder por natureza; o poder do senhor é exercido pela reparação de um delito; e o poder civil está fundado no consenso dos governados. Para Bobbio, contudo, o poder até aqui descrito não contempla o que ele é em si, ou seja, tanto Aristóteles quanto Locke concebem o poder tal como ele deveria ser e não como ele é. Assim é possível dizer que o poder político é exercido também mediante as duas formas além do poder civil. A delimitação da esfera da atuação do Estado se deu na disputa travado no medievo entre a Igreja e o Estado. Torna-se opinião comum a diferenciação da Igreja como vis directiva e o estado como vis coactiva. O poder temporal assume a tarefa de exercer a força física de modo exclusivo enquanto a Igreja cumpre a tarefa de ensinar a verdadeira religião, a moral e o alcance dos bens espirituais. Deste modo, o poder político passa a ser compreendido como o único detentor da força constrictiva. A forma da soberania é definida por Bobbio como segue: "Se o uso da força é a condição necessária do poder político, apenas o uso exclusivo deste poder lhe é também a condição suficiente". Entre os teóricos da soberania se destacam dois. Jean Bodin descrevia o poder soberano como "absoluto" e "perpétuo". "Absoluto" significa não estar submetido a outras leis senão aquelas naturais e divinas e "perpétuo" no sentido de obter a obediência mediante o uso exclusivo da força. Também Hobbes destacava o uso da força física como o tema político por excelência, quando na passagem do estado de natureza, onde todos usavam a força indiscriminadamente, para o governo civil, no qual o uso da força passa a ser exclusividade do soberano. Kelsen definia o Estado como um ordenamento coercitivo que regula o uso da força porque a monopoliza. E Weber dizia que o estado possui o monopólio da legitimidade do uso da força. Segundo Bobbio, o que diferencia o pensamento moderno de Maquiavel a Hegel é o primado da política em relação ao poder econômico e ao poder espiritual. O que o caracteriza é a doutrina da razão de Estado, ou seja, a doutrina da superioridade da política em relação a moral: "o Estado, e mais concretamente o homem político, é livre para perseguir os próprios objetivos sem ser obrigado a levar em consideração os preceitos morais que condicionam o indivíduo singular nas relações com os outros indivíduos (...) À concepção do primado da política corresponde, ao contrário, a doutrina da necessária imoralidade ou amoralidade da ação política que deve visar ao próprio fim, a *salus rei publicae*, sem sentir-se vinculada ou embaraçada por contemporizações de outra natureza (...)". Além da definição do poder, problema diverso é o de sua justificação. Se o poder político dispõe do uso exclusivo da força física num determinado grupo social, isto por si só basta para induzir os seus destinatários a obedecê-lo? Para Bobbio esta pergunta possui duas respostas. Uma sobre o que é de fato o poder e outra o que deve ser. Segundo Bobbio, estas respostas foram geralmente confundidas uma com outra: "De fato, uma coisa é sustentar que o poder político não pode ser apenas forte no sentido de que não é possível, outra coisa é que não pode ser apenas forte no sentido de que não é lícito (Um problema que Hannah Arendt parece confundir. Ver nota 118)". Fato similar se dá com os destinatários do poder na questão da obrigação política. Por um lado deve-se ter as razões da obediência política em determinadas circunstâncias e vicissitudes, outra muito diferente é a averiguação dos casos em que é lícita a obediência e a desobediência. Com base em Santo Agostinho, a filosofia política tradicional passou a não considerar como legítimo um poder apenas forte, pois neste caso como se diferenciaria um poder político de um bando de ladrões? Tal pergunta proposta por Agostinho na Cidade de Deus e depois mais tarde por Hannah Arendt é motivo de debate constante na questão da legitimidade do poder político, e por isso procurou-se dar sustentação à obrigação política por meio de diferentes princípios legitimadores do Estado. Hobbes, diferenciava o príncipe ilegítimo, como usurpador do poder que deveria ser tratado como inimigo, do príncipe legítimo, aquele que recebe o poder pelo contrato irrevogável. Segundo Bobbio existem pelo menos seis princípios legitimadores do governo com base em três princípios unificadores: a Vontade, a Natureza, a História. O primeiro corresponde a vontade de Deus ou a vontade do povo. A concepção natural, entre a natureza como força originária, *kratos*; e a natureza como ordem racional pela qual a lei da natureza é identificada com a razão pelo jusnaturalismo moderno. A história como princípio legitimador se divide em passada ou futura. A história passada se refere à força da tradição e julgam a autoridade mediante os fatos acontecidos, enquanto a história futura julga a legitimação para um poder que será constituído mediante a revolução, que institui uma nova etapa do curso histórico. (Norberto Bobbio. **Estado, Governo, Sociedade**. RJ: Paz e Terra, 1987. cap. III)

da socialização e integração do grupo. E o poder político, para Bobbio, é definido através dos instrumentos que exercem a força física, ou seja, o poder coativo. O poder político que detém, portanto, o uso exclusivo da força, é em todas as sociedades de desiguais o poder supremo; o poder com o qual um grupo o usufruirá como último recurso para manter a união do grupo ou em decorrência de um ataque externo ou interno. Bobbio conclui:

*Nas relações entre os membros de um mesmo grupo social, não obstante o estado de subordinação que a expropriação dos meios de produção cria nos expropriados em relação aos expropriadores, não obstante a adesão passiva aos valores de grupo por parte da maioria dos destinatários das mensagens ideológicas emitidas pela classe dominante, apenas o emprego da força física serve, ainda que apenas em casos extremos, para impedir a insubordinação e a desobediência dos submetidos, como a experiência histórica prova abundantes exemplos<sup>332</sup>.*

Essas três definições de poder, seja a da organização das forças produtivas, da organização do consenso e da organização da coação, são encontradas também na teoria marxiana, de acordo com a qual a estrutura comporta o sistema econômico e a superestrutura pode ser dividida em dois sistemas, o ideológico e o sistema político-jurídico. Também “Gramsci distingue claramente, na esfera superestrutural, o momento do consenso (que ele chama de sociedade civil) e o momento do domínio (ao qual denomina sociedade política ou Estado)”<sup>333</sup>.

Mas o poder político necessita mais do que a força para se distinguir das outras formas de poder. O que distingue o poder político é a exclusividade do uso da força em relação a todos os grupos da sociedade, monopolização dos instrumentos para a coação física. Paralelamente, cumpre-se o processo de penalização dos atos que se utilizam da violência, e que não foram praticadas pelas autoridades que controlam o monopólio<sup>334</sup>.

Bobbio utiliza Hobbes, quando este, em sua teoria da passagem do estado de natureza para o estado civil, afirma que os indivíduos renunciam ao direito de usar cada qual à própria força e entregam-na ao soberano autorizado a propor a estabilidade. Também Marx afirma que, em uma sociedade dividida em classes antagônicas, o único meio da classe dominante exercer este domínio, é mediante a exclusividade do monopólio da força. Portanto, mesmo que o poder ideológico e o poder econômico exerçam considerável influência, o poder coativo é o único, segundo Bobbio, que não pode ser desmonopolizado, pois isto seria o fim do Estado e a volta à barbárie. No entanto, o Estado liberal democrático desmonopolizou a ideologia e fragmentou o poder econômico em vários grupos de interesses.

---

<sup>332</sup> BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 163.

<sup>333</sup> Ibid. p. 164.

<sup>334</sup> Ibid. p. 164.

A política afirma-se como a posse exclusiva dos meios da força física para impor o seu poder supremo sobre todos os demais poderes. Deste modo, a tentativa de definir a política de acordo com os fins que ela persegue, para Bobbio, não terá uma única resposta. Os fins da política são circunstanciais em íntima relação com a classe dominante em um determinado contexto. O fim da paz é almejado em tempos de guerra, enquanto a prosperidade é objetivo nos tempos de paz. Para Weber, não existiu fim que não foi em algum momento perseguido, porém, sempre se utilizaram o mesmo meio, a força.

O único fim do qual uma sociedade não pode prescindir é a ordem pública, além da defesa do território e da integridade nacional das forças externas. Sem a realização deste fim, todos os outros fins estarão comprometidos. Além disso, o objetivo da organização do poder coativo, é a ordem social, que sem aquele poder em uma sociedade multicultural, poderia retornar ao estado de natureza.

E Bobbio conclui:

*“Não nos iludam outras teorias tradicionais que atribuem à política outros fins além da ordem, como o bem comum ( o próprio Aristóteles e depois dele o aristotelismo medieval) ou a justiça (Platão): um conceito como o de bem comum, caso queiramos libertá-lo da sua extrema generalidade, através da qual pode significar tudo e nada, e queiramos indicar-lhe um significado plausível, não pode designar senão aquele bem que todos os membros de um grupo têm em comum, bem este que outro não é senão a convivência ordenada (...)”<sup>335</sup>. Em relação a justiça, quando a entendemos, “como o princípio com base no qual é bom que cada um faça aquilo que dele se espera no âmbito da sociedade como um todo, justiça e ordem são a mesma coisa”<sup>336</sup>.*

Outra forma de definir o fim da política consiste em considerar o próprio poder como o seu fim, ou seja, um fim em si mesmo. Neste caso, trataríamos de uma forma degenerada do exercício do poder. O fato de definir o poder pelo poder como algo próprio da política, e não de outras áreas como o médico que cura os seus pacientes, está na singularidade da política de não possuir nenhum fim específico. Mas de acordo com Bobbio, a política tendo como fim o poder em si mesmo não serviria para nada; o que o leva a pensar, em uma possível confusão entre o fim da política como o poder pelo poder, e o conceito de potência do Estado na relação com outros Estados. A política de potência seria apenas mais um fim da política em meio a tantos outros.

A definição de político como a relação amigo-inimigo, proposta por Carl Schmitt, está baseada no antagonismo, semelhante a outras oposições como bom-mau, belo-feio. Tanto para Schmitt como para Freund (*L'essence du politique*) seu discípulo, a oposição amigo-inimigo para a política é fundamental. Trata-se de um antagonismo extremo entre grupos que se utilizam da

---

<sup>335</sup> Ibid. p. 168.

<sup>336</sup> Ibid. p. 169.

força para fazer valer os seus interesses.

Para Bobbio, as definições de Schmitt e Freund, não estão muito distantes da definição anterior sobre o monopólio da força. Se Schmitt admite que existem conflitos em situações extremadas, que são resolvidos pela força, definidos como conflitos políticos, a definição de política como o antagonismo amigo-inimigo, segundo Bobbio, é uma confirmação da teoria de que o poder político se serve do uso da força para controlar os conflitos que desagregariam o Estado ou a ordem internacional.

Como vimos até aqui, o poder político na modernidade ficou restringido a organização da força física<sup>337</sup>, o que mudou a esfera de atuação deste poder. Até então, a política deveria abarcar todo o tipo de relações sociais, tudo o que pertencia a *pólis* deveria ser controlado pelo poder político. Porém, esse espaço foi subtraído de um lado pela secularização do Estado, dando origem a separação da ordem religiosa da organização política, e de outro, pela independência do

---

<sup>337</sup> Hannah Arendt possui uma visão crítica da concepção tradicional de poder que o concebe em conexão com a violência, seja organizada ou não, sendo que o conceito de poder político englobaria a legitimação do uso da força, como pensa Bobbio. Para Arendt poder e violência estão separados. Ao enfatizar um certo repúdio a concepção de obediência na política, mesmo àquela obediência as leis, Arendt pensa em outra postura completamente diversa: " Existe, no entanto, uma outra tradição e um outro vocabulário não menos velhos e veneráveis. Quando a cidade-estado de Atenas chamou sua constituição de isonomia, ou quando os romanos disseram ser a civitas sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se fiava na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens (...) É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis" (**Crise da República**. Ed. Perspectiva. cap. 2). Nota-se em Arendt uma certa veneração à antiga Atenas em detrimento de nossas instituições, um paraíso perdido que hoje não se consegue encontrar. No entanto, devemos prestar atenção as críticas que fazem ao pensamento arendtiano neste amor excessivo ao passado. Giovanni Sartori ressalta que a principal causa da ruína da Atenas de Péricles, da sua curta duração ( 200 anos aproximadamente), foi justamente a movimentação das leis que não tinham um ponto fixo. Leis que eram aprovadas num dia na assembleia de cidadãos, no outro eram revogadas, e por isso não causa espanto a excessiva crítica que os contemporâneos faziam a esta sociedade, entre eles Platão e Aristóteles. O excessivo apelo ao povo causou problemas insuperáveis, como a falta de clareza sobre o que deveria ou não ser feito e como deveriam agir. A instabilidade onde todos são o governo e onde ninguém é governado parece visível. Arendt se equivoca ao dar um peso excessivo ao movimento e não a estabilidade, e foi esta uma das críticas feita pelo seu maior intérprete brasileiro, Celso Lafer no seu livro **A reconstrução dos direitos humanos**. A falta de clareza nas leis pode provocar grandes discórdias e conflitos, o que torna uma sociedade impraticável. O constante direcionamento ao povo tem sido o objetivo de muitos filósofos e populistas no séc. XX como forma de criticar a democracia liberal representativa, pois esta não sendo direta, nem populista, nem historicista, é causa de furor tanto por parte dos desvalidos como dos utópicos, que como diz muito bem Karl Popper (**Sociedade aberta e seus inimigos**) são incapazes de se responsabilizarem pelos próprios atos. Hannah Arendt concebe o poder como " a capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo" . O poder, diferentemente da violência não é propriedade de um indivíduo, mas de um grupo que somente se conserva enquanto o grupo está unido, enquanto a violência é em sua essência instrumental, tem um fim a perseguir e cessa quando este fim é atingido. Segundo Arendt, existe uma diferença entre legitimidade e justificação. O poder não necessita de justificação, mas de legitimidade, que começa com o ato inicial da união. A legitimidade se fundamenta no passado. "A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima", e sua justificação perde a razão de ser quando seu fim já não existe. Apesar disso, constata Arendt, que é difícil encontrar as definições de sua teoria em forma pura na realidade, já que poder e violência geralmente estão associados, o que contudo observa ela, não significa " que autoridade, poder e violência sejam a mesma coisa". Poder e violência estão em oposição : "a violência aparece onde o poder está em perigo, mas se a permitem seguir seus próprios caminhos, resulta no desaparecimento do poder (...) A violência pode destruir o poder, mas é totalmente incapaz de criá-lo" (Arendt parece confundir o poder tal como é do poder tal como deveria ser). Para Arendt o efeito do "poder de negação" de Marx e Hegel, no qual os opostos não se destroem mas se transformam um no outro , onde o bem provém do mau é uma química muito perigosa, pois pode desencadear uma esperança enganosa para espalhar um medo legitimado.

poder econômico, que sob o comando da burguesia, deu origem a divisão entre a sociedade civil e a sociedade política, entre esfera privada, e esfera do cidadão. Para Bobbio, a filosofia política pós-clássica é caracterizada pela tentativa de definir o que é político em detrimento do não-político, ou melhor, o limite ou a fronteira até onde o poder político pode alcançar. Este tema é inclusive ponto de polêmica posterior com o filósofo italiano, quando este propõe um alargamento da democratização na esfera social, como nas fábricas e nas escolas.

Problema semelhante é sobre a relação entre política e moral. A licitude da ação política pode não corresponder à da ação moral, por isso falamos da amoralidade da ação política. Da mesma forma pode ocorrer a apoliticidade da ação moral. Assim, política e moral percorrem caminhos que tendem a não se encontrar. Foi Maquiavel que primeiro estabeleceu essa distinção, dando origem à autonomia da Política, ou seja, que as ações políticas não são passíveis de ser avaliadas e justificadas pela moral. Comprovam-se os diferentes critérios que uma e outra utilizam. Em moral as ações devem ser executadas independente dos resultados, enquanto que em política o critério é justamente os resultados, as ações são feitas com algum objetivo pré-definido. Daí vem à máxima maquiavélica, “os fins justificam os meios”; o homem de Estado deve para garantir a manutenção deste, usar de todos os meios para este fim.

A distinção weberiana sobre o mesmo tema é fundamental. Enquanto que na ética da convicção, que se focaliza em princípios morais, o indivíduo age conforme aquilo que considera justo, deixando em segundo plano as conseqüências, na ética da responsabilidade, própria do homem político, as ações são feitas com algum objetivo previsível. Aqui se apresentam, dois “universos” distintos, duas maneira de agir, que não se misturam, portanto, seria inapropriado falar de amoralidade da política ou apoliticidade da moral. São, segundo Bobbio, duas virtudes diferentes: uma disposta para o bem moral, e outra, a capacidade da prudência do príncipe, para as ações que visam à preservação e domínio do Estado<sup>338</sup>.

Uma maneira mais convincente de definir a distinção seria apresentar os contextos em que cada ética se apresenta. A ética da convicção, ou a moral, é empregada nas ações individuais, enquanto a ética da responsabilidade, ou política, é utilizada nas ações de grupo. Em outras palavras, as ações autorizadas para a coletividade não são obrigatórias para o indivíduo, e vice-versa. Assim se dá com a questão da violência, que é condenada quando exercida pelo indivíduo, e justificada quando exercida pelas instituições em nome de toda a coletividade. A proibição cada vez mais estendida da violência individual é o resultado da extensão da violência coletiva organizada, isto é, do monopólio da força, que protege o indivíduo da necessidade de exercer sua própria força física. Disso decorre que “a moral pode assim se permitir ser severa com a

---

<sup>338</sup> BOBBIO. *Teoria Geral da Política*. O conceito de política. p. 175.

violência individual porque repousa sobre a aceitação de uma convivência que se sustenta sobre a prática contínua da violência coletiva”<sup>339</sup>

Nesta oposição, entre ética individual e de grupo, surge a temática da “razão de Estado”, definida como um conjunto de máximas, princípios e ações que são permitidas quando executadas pelo Estado, mas não quando executadas pelos indivíduos. Estado e indivíduo agem em áreas diferentes com razões distintas, por que enquanto o Estado deve pensar por todos, o indivíduo basta a si mesmo. Evidencia-se a separação entre política e moral, esta a razão do indivíduo, àquela a razão do Estado. A razão de Estado, portanto, é definível como ética de grupo, e será sempre utilizada, quando um grupo, seja ele um partido, uma classe ou nação, combatem contra outro grupo com interesses opostos.

Uma dicotomia que geralmente não é explicitada pelos teóricos da política mas que é de suma importância quando consideramos o problema do Estado em geral, e que de acordo com Norberto Bobbio divide em dois campos opostos as diversas posições dos escritores que tratam da relação política fundamental - governantes-governados, soberano-súditos, ou Estado-cidadãos -, relação que geralmente apresentável em superior-inferior, a não ser em uma democracia radical quando governantes e governados se identificam. A relação política estabelecida entre dois sujeitos, na qual a um é designado o direito de comandar e o outro o dever de obedecer, " o problema do estado pode ser tratado prevalentemente do ponto de vista do governante ou do ponto de vista do governado: *ex parte principis* ou *ex parte populi*"<sup>340</sup>. Bobbio enfatiza a longa tradição em tratar do tema da política via *ex parte principis* desde Platão com o Político até Maquiavel e Erasmo (*Princeps christianus*). Temas como a arte de bem governar, as virtudes ou habilidades dos governantes, as formas de governo, os direitos e deveres dos governantes, as funções do Estado, a administração, conceitos como *dominium*, *imperium*, *maiestas*, *auctoritas*, sempre se referiram aos governantes, “aquele que esta no alto”<sup>341</sup>. As metáforas na política sempre estiveram nesta posição: o pastor do gado humano de Platão, a chusma, o pai que pressupõe os filhos menores, o senhor e seus servos, o governante-tecelão no *Político*.

Com a concepção moderna do jusnaturalismo laico a situação se inverte, e o indivíduo passa a possuir direitos naturais invioláveis. A sociedade para esta concepção é produto de um acordo entre as vontades dos indivíduos, que decidem por viver em sociedade e escolhem seus governantes. Johannes Althusius um dos maiores representantes desta teoria, afirma que a decisão de instituir a comunidade política parte dos "homens". Diferente é a concepção, por

---

<sup>339</sup> Ibid. p. 176.

<sup>340</sup> BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987. p. 63.

<sup>341</sup> Ibid. p. 63.



exemplo, de Aristóteles, pois segundo o qual, o Estado existe por natureza e é anterior ao indivíduo. Para Bobbio a inversão moderna é fruto da maneira de enfrentar, pelos modernos, problemas diversos dos tratados até então. A liberdade dos cidadãos em detrimento do poder dos governantes, o bem estar dos indivíduos, e não a potência de Estado, o direito de resistência às leis injustas e não a obediência pura e simples, a organização política pluralista em oposição a antiga casta dos dirigentes, a descentralização do poder, "o mérito de um governo devendo ser procurado mais na quantidade de direitos de que goza o singular do que na medida dos poderes dos governantes"<sup>342</sup>. A expressão mais solene desta inversão são as Declarações dos direitos americanas e francesas nas quais é pronunciado o princípio de que o "governo é para o indivíduo e não o indivíduo para o governo", princípio que exerceu e exerce influências em todas as constituições posteriores. De acordo com Bobbio a reviravolta significativa ocorreu com a idéia da "mudança" "no sentido do livro V da *Política* de Aristóteles", concepção retirada de Platão, sobre a questão de que toda a mudança é um mal e prejudicial para a política porque se distancia da Forma perfeita e ideal. A mudança passa adquirir um valor positivo pelos vários movimentos revolucionários, que pensam num futuro mais próspero e mais justo<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup> Ibid. p. 64.

<sup>343</sup> Ibid. p. 65.

## Considerações Finais

O que se procurou mostrar neste trabalho sobre o pensamento político de Norberto Bobbio, mas que inclui também aspectos mais gerais de toda a sua obra, para além das suas preferências políticas, foi um modo singular de argumentar sobre os assuntos filosóficos variados. A esta questão metodológica de tratar os assuntos, corresponde uma Teoria da política, da moral e do direito, que se pode perceber com os aspectos singulares das análises dos temas. Bobbio recebeu influência de Carlo Cattaneo, que o conduziu para a filosofia analítica e para o neoiluminismo. Contra a corrente espiritualista italiana (a “ideologia italiana”), a filosofia de Cattaneo era “não positivista mas cientista positivo, não racionalista mas homem de razão, iluminista renascido no século do historicismo, mas iluminista sobre certos aspectos genuínos”<sup>344</sup>. Bobbio “encontra conforto em tantas partes da obra de Croce” sobretudo pela maneira de colocar a relação entre política e cultura, e empenho prático e empenho intelectual, “a convicção da superioridade do liberalismo sobre todas as outras doutrinas políticas, entendido o liberalismo como o fundamento de qualquer forma de estado civil, condição necessária se não suficiente de cada governo democrático, e também como visão geral da história”, e justifica que o fundamento teórico do liberalismo é a “concepção historicista da verdade”<sup>345</sup>. Contudo Bobbio possui um liberalismo “anômalo”, quando se aproxima do socialismo e dos direitos individuais e sociais. Mas “aquilo que para Croce era a 'religião da liberdade', para o jurista anti-metafísico Bobbio teria contraposto 'a idade dos direitos’”<sup>346</sup>.

Uma herança de Cattaneo pode ser descrita nesta passagem que Bobbio acolheu com muito ímpeto em sua vida intelectual:

Profundamente convencido de que a diversidade é natural e a uniformidade, é ao contrário artificial, de que a liberdade nasce das diferenças e do contraste de idéias, o despotismo, ao contrário, prospera sobre o nivelamento imposto de cima para baixo e sobre a unificação forçada, extrai da contínua reflexão sobre o perene embate entre povos livres e progressivos e povos servis e retrógrados, um dos motivos mais profundos para sustentar seu próprio programa político federalista, vale dizer, para uma sociedade articulada, centrífuga, policêntrica, em contínua polémica contra o unitarismo abstrato, isto é, contra a unidade sem distinções. Uma vez mais, visão histórica e programa político estão estreitamente ligados, e juntos explicam e iluminam a assídua paixão do reformador. (...) <sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> PORTINARO, Paolo. **Norberto Bobbio tra diritto e politica**. Vários autores. Editori Laterza, 2005. p. 120-121.

<sup>345</sup> Ibid. p. 126 in Benedetto Croce, N. Bobbio. **Italia Civile. Ritratti e testimonianze**, Lacaia, Manduria 1964. pp. 87-88.

<sup>346</sup> Ibid. p. 126.

<sup>347</sup> BOBBIO, Norberto. Teoria Geral da Política. p. 637.

Através deste trabalho pode-se concluir que Norberto Bobbio, Filósofo e Cientista da Política, possui um modo coerente de argumentar sobre os assuntos que circundam os temas relacionados à política, com uma metodologia relativista na ordem dos valores, e avaliativa na ordem dos fatos, e uma nítida separação entre estas duas esferas. Deste modo, pode assumir uma atitude tanto descritiva para com os diversos assuntos que abordou, quanto uma solução prescritiva, mesmo que esta sempre estando apenas no nível da possibilidade. Assim, o uso que fez do método analítico, das composições e decomposições, o tornou um intelectual realista, e ao mesmo tempo pessimista, do que um teórico que propõe uma solução para os problemas da sociedade contemporânea. Isso não significa, que Bobbio assumiu uma completa neutralidade, mas, pelo contrário, as suas análises, quase sempre terminavam por determinar uma solução, uma preferência, como a necessidade dos institutos constitucionais para qualquer forma de Estado, inclusive o comunista, quando debatia com os esquerdistas italianos nos anos 40 e 70; entre outros exemplos, a necessidade da observância dos direitos humanos, a via democrática para a ONU, a guerra atômica como via bloqueada, a diferença entre intelectuais e o poder, a distinção, segundo ele, ainda válida, da esquerda e da direita, a defesa dos meios bons para se atingir fins justos, a separação da esfera política da esfera não-política como necessária para o exercício da liberdade, etc. Sobre o seu relativismo Bobbio dizia:

Eu o concluía pondo em destaque a diferença, que estivera na base da minha discussão com os comunistas italianos, entre a mentalidade liberal que, tendo uma concepção relativista de verdade, considera que os contrastes de opinião não podem ser resolvidos senão pela compreensão e tolerância recíprocas, e a mentalidade do marxista, que, admitindo a existência de leis históricas universais, das quais ele é o único intérprete, considera sua própria verdade como absoluta e age em consonância com isso<sup>348</sup>.

Sobre estes aspectos é fundamental a análise que o próprio Bobbio faz de si mesmo:

Bovero convidou-me a refletir sobre o fato de que talvez muitas das contradições reais em meus textos, e dos mal-entendidos que minha obra originou, derivem também do conflito, jamais solucionado, entre a vocação da utopia e a profissão de realismo, e portanto entre a nobreza dos ideais perseguidos e a dureza da realidade que os infringe. Um conflito que me faz parecer ora um idealista desiludido, ora um conservador satisfeito (e é essa em parte a tese de Perry Anderson da qual Elias Diaz me defende). Gostaria, no entanto, de acrescentar que, além da distinção que muitas vezes me ocorreu fazer entre os filósofos da síntese e os filósofos da análise - inscrevendo-me sem reservas, como já disse, e vocês sabem muito bem, entre os segundos - , sempre tive em mente outra distinção fundamental, entre filósofos monistas, para os quais não há diferença entre o mundo dos fatos e o mundo dos valores e aberta está a passagem de um para o outro, e filósofos dualistas, para os quais entre o mundo dos fatos e o dos valores, entre o ser e o dever ser, entre a esfera das sensações e das emoções, a passagem está bloqueada. Sou um dualista impenitente. Aconteceu-me muitas vezes ser criticado por uma descrição demasiado crua da realidade, como se tentar compreender o mal também em seus aspectos mais recônditos equivallesse a comprazer-se com ele e justificá-lo. Mas não é a partir

---

<sup>348</sup> BOBBIO, N. **Os intelectuais e o poder**. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. p. 186.

da observação sem preconceitos da realidade que pode advir a possibilidade de transformá-la?(...)<sup>349</sup>.

Outra característica relevante do Filósofo de Turim, foi a questão do método como meio de resolução dos problemas, método aberto e não fechado "em um 'ismo', aliás foge da idéia de que o conjunto dos pensamentos de um filósofo possa ser encerrado em uma garrafa sobre a qual colamos uma etiqueta"<sup>350</sup>. Assim, "é uma orientação que se distingue mais pelo método que pelo conteúdo: método, que foi reconhecido por alguns de vocês como o da filosofia analítica (...)"<sup>351</sup>. Por isso, nada mais certo do que defender também a forma de governo democrática, como um método para atingir os objetivos sem o recurso à violência:

Sou um democrata convicto, a ponto de continuar a defender a democracia mesmo quando é ineficiente, corrupta, e corre o risco de precipitar-se nos dois extremos da guerra de todos contra todos, ou da ordem imposta de cima para baixo. A democracia é o lugar onde os extremistas não prevalecem (e se prevalecem, a democracia acaba). Essa também é a razão pela qual as alas extremas, em alinhamento político pluralista, de esquerda ou direita, unem-se através do ódio à democracia, ainda que por razões opostas<sup>352</sup>.

No mesmo sentido do falibilismo de Popper "a democracia, e o reformismo seu aliado, podem se dar o luxo de errar porque os próprios procedimentos democráticos permitem corrigir estes erros", mas do erro surgem dois ensinamentos: "o de não persistir no erro e o de ser tolerante com o erro dos outros"<sup>353</sup>.

A defesa da democracia como a melhor forma de governo em Bobbio se deve ao caráter pacífico da mesma, argumento retirado de Karl Popper, segundo o qual, a democracia possibilita, através de suas regras, que nos desembaracemos dos governantes sem derramamento de sangue mediante eleições livres<sup>354</sup>, e a diminuição da violência dentro da sociedade a um limite tolerável, fato que não acontece dentro de nosso país devido à ineficiência das instituições. A justificação da democracia feita por Bobbio gira em torno da noção de liberdade, mais do que a igualdade. É aliás, através da diferença entre a autonomia e heteronomia, que Kelsen e depois Bobbio, fazem a distinção entre Democracia e Autocracia, sendo a primeira feita por regras que os próprios indivíduos consentiram em dar a si mesmos. É no regime democrático que o

---

<sup>349</sup> BOBBIO, N. **O Tempo da Memória**. De Senectute e outros escritos autobiográficos. 4ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 150.

<sup>350</sup> Ibid. p. 144.

<sup>351</sup> Ibid. p. 144.

<sup>352</sup> Ibid. p. 146-147.

<sup>353</sup> Ibid. p. 147.

<sup>354</sup> Ibid. p. 156.

kantiano Bobbio faz a defesa incondicional do indivíduo, e escrevendo o que Kant dizia a respeito do Estado, parece que tomou para si as palavras de Kant:

Dizer que o Estado tem como fim o desenvolvimento da liberdade individual significa também dizer que o Estado não tem *um fim próprio*, mas *que o seu fim coincide com os fins múltiplos dos indivíduos*. Portanto, sua tarefa não é prescrever fins para cada indivíduo, mas atuar de maneira que cada indivíduo possa alcançar livremente, ou seja, numa situação de liberdade externa garantida, os próprios fins<sup>355</sup>.

Deste modo, a sua defesa intransigente pela liberdade e direitos dos indivíduos, dentro de uma esfera não-política, segundo Bobbio essencial, lhe impede de executar uma crítica completa do mercado econômico, porque de certa forma, é dentro da sociedade civil, e deste modo também na esfera econômica, que o indivíduo poderá utilizar sua liberdade para buscar a sua própria felicidade. A igualdade, neste aspecto, é uma igualdade na liberdade, mas a igualdade social também é garantida pela adoção dos direitos sociais. É em favor dos direitos sociais que Bobbio renunciou o Estado neoliberal, e assim, o mercado puro, como um dogma do liberalismo econômico.

A atitude de Bobbio frente aos problemas políticos (julgava-se "um moderado"), pode-se dizer, refere-se à própria definição que possuía do papel do intelectual em relação ao poder político, que, mesmo longe das decisões de interesse coletivo, pode influenciar nas decisões através da transmissão de idéias, em um espaço não dominado pela vontade de potência:

A política não é tudo. Quem acredita que a política é tudo, como crê o homem do tudo ou nada, já está no caminho daquela politicização ou estatalização integral da vida em que consiste o Estado totalitário. Dão conta disso hoje em dia até mesmo grande parte daqueles movimentos de juventude que haviam acreditado poder resolver toda a dimensão humana na dimensão política. Só quem acredita que a política não é tudo chega a se convencer de que a cultura desenvolve uma ação a longo prazo que também é política, mas de uma política diversa<sup>356</sup>.

Com isso, percebe-se que as suas considerações em relação ao comunismo e ao socialismo, não poderiam ser outra a não ser a de um cético. Se a política não pode resolver tudo, por que acreditar num movimento político que profetizava poder resolver todos os problemas sociais e acima de tudo atingir o reino da liberdade? Para um intelectual que resumia a política ordinária como uma luta pela vontade de potência, a solução deveria ser encontrada nas instituições que freassem aquela vontade, como a democracia, entendida como regras para uma pacífica convivência social. De certo modo, foi por isso que alguns interlocutores como Perry Anderson e Domenico Losurdo o chamavam de conservador, mesmo que o seu pessimismo da

---

<sup>355</sup> BOBBIO, N. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: UNB, 1997. p. 132-33.

<sup>356</sup> BOBBIO, N. **Os intelectuais e o poder**. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. p. 107.

razão não impedia de acreditar na democracia como via para a busca dos resultados sociais (características de um dos modos de entender o conservadorismo).

Sobre as preferências políticas de Norberto Bobbio, a democracia liberal e suas instituições sempre foram a sua prioridade, mesmo quando admitia a necessidade de direitos sociais ou algum critério de justiça distributiva, e isso se deve em grande medida à vivência que possuiu tanto no fascismo italiano quanto dos infortúnios do socialismo real, no necessário controle do poder contra os abusos.

Constituição democrática é aquela que não apenas consolida as liberdades civis, mas cria órgãos e leis que ajudem no sentido de que essas liberdades tenham realidade e sejam salvaguardadas, e que ali onde os bastiões erguidos contra os abusos de poder desmoronem ou estejam ameaçados de ruir possa rapidamente mobilizar-se para erguer novos redutos. A nossa constituição é dotada dos dispositivos que permitem enfrentar este perigo. Mas para fazê-lo são necessários três fatores: a consciência de que esse perigo existe, um exame bastante preciso dos remédios, a vontade unânime de viver numa sociedade democrática<sup>357</sup>.

O socialismo para Bobbio só poderia ser aceito dentro de um regime que respeitasse o direito como técnica de organização de uma sociedade. Neste aspecto a polêmica com os socialistas italianos parece ser próxima àquela da social-democracia alemã entre Kelsen, Otto Bauer, Max Adler e Karl Renner. Neste embate, Kelsen era contra a teoria política do marxismo e a extinção do Estado, mas não era contrário ao socialismo. Kelsen chamava a atenção para a necessidade de diferenciar as formas de governo, e o Estado poderia ser entendido como um “meio de técnica social para a consecução de fins políticos, meio que, como tal, pode-se utilizar de diversas maneiras”<sup>358</sup>. Kelsen, e depois Bobbio, argumentavam que tanto o Estado burguês, quanto o Estado proletário poderiam se exprimir em regimes liberais e regimes ditatoriais, e os institutos da separação de poderes e as técnicas do direito não são apenas burgueses, mas são uma conquista de todos. Assim, entendia que um socialismo sem democracia (democracia formal, ou como método) não é um legítimo socialismo.

Além de uma filosofia realista de ver os problemas e as análises dos acontecimentos pertinentes a sua época, como por exemplo os escritos sobre a guerra e paz, reunidos no volume *O Problema da Guerra e as Vias de Paz* (EDUSP, 2003), Bobbio possuía um prognóstico pessimista para o futuro da humanidade, e declarava que, por ser homem de razão, tinha o dever de ser pessimista:

De boa vontade deixo para os fanáticos, ou seja, para aqueles que desejam a catástrofe, e para os insensatos, ou seja, para aqueles que pensam que no fim tudo se acomoda, o prazer de serem

<sup>357</sup> BOBBIO, N. *Diário de um século. Autobiografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1998, p. 166.

<sup>358</sup> RÉGO, Walquíria G. D. L. *Em busca do socialismo democrático: o liberal-socialismo italiano*. Campinas – SP: Ed. Unicamp, 2001. p. 191.

otimistas. O pessimismo hoje, seja-me permitida mais esta expressão impolítica, é um dever civil. Um dever civil porque só um pessimismo radical da razão pode despertar com uma sacudidela aqueles que, de um lado ou de outro, mostram que ainda não se deram conta de que o sono da razão gera monstros<sup>359</sup>.

Bobbio deixou claro este ceticismo frente à realidade quando não apostava em uma terceira via entre democracia e revolução, na constatada impotência da ONU para a resolução dos conflitos mundiais, onde o conselho de segurança é dirigido apenas pelos vencedores da Segunda Grande Guerra, com o uso do poder de veto, a falta da democratização dos Estados nacionais, o conflito sempre eminente da Guerra termonuclear, com a via bloqueada para tal guerra que significaria o fim da humanidade, e a falta de observância dos direitos humanos garantidos pelas várias declarações seguidas à Revolução Americana e Francesa. E ainda, a falta de um plano que buscava mais justiça social após o socialismo ter fracassado nas mãos de regimes autoritários que não levaram em conta as formas de governo e as garantias constitucionais. Todas estas questões somadas nos levam diretamente para a diferença do plano ideal em relação ao plano real, porque se no plano teórico as questões assumem forma e correção, não cabe ao filósofo político e ao cientista político tomar as decisões políticas que são vinculatórias para toda a coletividade.

A democracia, sim, venceu; mas sua vitória não é definitiva. Numa visão laica (não mítico-religiosa), liberal e realista (não totalizadora e utópica) da história, nada é definitivo. A história humana não apenas não acabou, como anunciou há alguns anos um historiador americano, mas, talvez, a julgar pelo progresso técnico-científico que está transformando radicalmente as possibilidades de comunicação entre todos os homens vivos, está apenas começando.(...) O homem tem deveres, mas na condição de pessoa que possui valor em si mesma, independentemente das circunstâncias de tempo e de lugar em que vive, tem antes de tudo direitos, como o direito à vida, à liberdade (às várias formas de liberdade), à igualdade (pelo menos à igualdade dos pontos de partida)<sup>360</sup>.

As convicções de Bobbio ao longo de sua fase madura, já desde os fins dos anos 40, segue uma trajetória coerente, que através dos temas que trabalhou se serviu de um modelo de argumentação que mesmo simples, sempre esteve longe das argumentações prolixas, evasivas, e de discursos desconectados de uma atitude realista que é condizente com a melhor tradição de seu país, desde Maquiavel. Esta atitude clara e concisa o fez se distanciar dos problemas metodológicos que muitos contemporâneos enfrentaram, o que facilitou uma maior aproximação dos fatos. Se Bobbio não apresentou um projeto para uma sociedade futura, ou uma teoria da justiça, além de ser condizente com sua metodologia, foi por confiar na democracia como

---

<sup>359</sup>BOBBIO, N. **As ideologias e o poder em crise**. Brasília: UNB, 1999. p. 181.

<sup>360</sup>BOBBIO, N. **Diário de um Século**. p. 245.

método para a resolução gradual dos conflitos sem o recurso à violência, por perceber que além dos homens de razão, precisamos de instituições seguras quando aqueles falham.



## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Norberto Bobbio:

BOBBIO, Norberto. VIROLI, Maurizio. Diálogo em torno da república - os grandes temas da política e da cidadania. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

BOBBIO, Norberto. Diário de um século - autobiografia. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política (2 volumes). 12ª edição. Brasília: UNB, 2004.

BOBBIO, Norberto. Direita e esquerda - as razões e significados de uma distinção política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2001.

BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant. 4ª ed. Trad. Alfredo Fait. Brasília: UNB, 1997.

BOBBIO, Norberto. Elogio da serenidade. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2002.

BOBBIO, Norberto. Ensaio sobre a ciência política na Itália. Trad. Maria Celeste F.Faria Marcondes. Brasília: UNB, 2002.

BOBBIO, Norberto. Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade. 2ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BOBBIO, Norberto. Entre duas repúblicas - as origens da democracia italiana. Trad. Mabel Malheiros Bellati. Brasília: UNB, 2001.

BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOBBIO, Norberto. Estado, governo, sociedade - para uma teoria geral da política. 11ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

BOBBIO, Norberto. O filósofo e a política - Antologia. Trad. Cesar Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, Norberto. O futuro da democracia. 8ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BOBBIO, Norberto. As ideologias e o poder em crise. Trad. João Ferreira. Brasília: UNB, 1999.

BOBBIO, Norberto. Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 1997.

BOBBIO, Norberto. Liberalismo e Democracia. 5ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOBBIO, Norberto. Locke e o direito natural. 2ª ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997.

BOBBIO, Norberto. O marxismo e o Estado. Trad. Frederica L. Boccardo, Renée Levie. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BOBBIO, Norberto. Ni con Marx, ni contra Marx. Organizador Carlo Violi. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

BOBBIO, Norberto. Nem com Marx, nem contra Marx. Org. Carlo Violi. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2006.

BOBBIO, Norberto. Positivismo jurídico - lições de filosofia do direito. Trad. Márcio Pugliese. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. O problema da guerra e as vias da paz. trad. Álvaro Lacerda. São Paulo: Unesp, 2003.

BOBBIO, Norberto. Qual socialismo? Discussão de uma alternativa. 4ª ed. Trad. Iza de Salles Freaza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. Sociedade e Estado na filosofia política moderna. trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOBBIO, Norberto. O tempo da memória - De senectute e outros escritos autobiográficos. 4ª ed. Trad. Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

BOBBIO, Norberto. Teoria das formas de governo. 9ª ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997.

BOBBIO, Norberto. Teoria geral da política - a filosofia e as lições dos clássicos. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOBBIO, Norberto. Thomas Hobbes. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

#### **Demais obras:**

ANDERSON, Perry. Afinidades Seletivas. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2002.

ARENDT, Hannah. Crise da República. Trad. José Volkman. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004. Cap. 2.

ARON, Raymond. O marxismo de Marx. Trad. Jorge Bastos. São Paulo: Arx, 2003.

ASSMANN, Selvino; LEIS, Héctor Ricardo. Crônicas da Pólis. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

BERLIN, Isaiah. A força das idéias. Org. Henry Hardy. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade. Org. Henry Hardy e Roger Hausheer. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BIANCHI, ECO, PONTARA, RODOTÀ, SARTORI, WALZER, ZAGREBELSKY. Lezioni Bobbio. Sette interventi su etica e politica. Torino: Einaudi, 2006.

BOBBIO, N. Filosofia come metodologia o come visione del mondo? Retirado da internet em 20 de dezembro de 2006 da site: <http://www.erasmo.it/gobetti>.

BORON, Atilio A. Filosofia Política Marxista. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez; Buenos Aires: CLACSO, 2003.

BOVERO, Michelangelo . “Il realismo? Ben venga, purchè sia “insoddisfatto”. Acessado em 01/05/2005 no site: [www.caffeeuropa . It/cultura/245bobbio\\_bovero .html](http://www.caffeeuropa.it/cultura/245bobbio_bovero.html)

BOVERO, Michelangelo. Contra o Governo dos Piores - Uma Gramática da Democracia. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BRANDÃO, Assis. Bobbio na história das idéias democráticas. Acessado em 27/02/2007 na: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452006000300005&1...](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452006000300005&1...)

CARDIM, Carlos Henrique. Bobbio no Brasil - um retrato intelectual. Brasília:UNB: São Paulo: Imprensa Oficial do estado, 2001.

CHOMSKY, Noam. O que o Tio Sam realmente quer. 2ª ed. Trad. Sistílio Testa e Mariuchka Santarrita. Brasília: Editora UNB, 1999.

CRESPIGNY, Anthony de; CRONIN, Jeremy. Ideologias Políticas. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: UNB, 1981. Michael Oakeshott. *Do fato de ser conservador*. pp. 21-42.

FINLEY, Moses. Democracia antiga e moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do Cárcere. Vol. 3. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia - entre facticidade e validade (vol II). Trad. Flávio Beno Siebeneich. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HAWKING, Stephen. O universo numa casca de noz. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Arx, 2001.

KANT, I. A Paz perpétua. In: Kant, Immanuel. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1988.

KELSEN, Hans. A democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos - Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LAFER, Celso; FILIPPI, Alberto. A presença de Bobbio - América Espanhola, Brasil, Península Ibérica. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

- LOSURDO, Domenico. Hegel Marx e a tradição Liberal. São Paulo: UNESP, 1998.
- MATTEUCCI, Nicola. Le procedure no scaldaranno i cuori, ma rendono liberi. Retirado da Internet do site [http://www.caffeeuropa.it/cultura/245bobbio\\_matteucci.html](http://www.caffeeuropa.it/cultura/245bobbio_matteucci.html), em 1/5/2005.
- MELLO, Sérgio Cândido de. Norberto Bobbio e o debate político contemporâneo. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2003.
- NAPOLI, Ricardo Bins Di; GALLINA, Albertinho Luiz. Norberto Bobbio - Direito, Ética e Política. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005.
- OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebíades de. Bobbio e a Filosofia dos Juristas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.
- PASQUINO, Gianfranco. Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Acessado em 18/08/2006 na página:  
[http://64.233.161.104/search?q=cache:kUYdep2umnIJ:www.sisp.it/sisp\\_convegnoann...](http://64.233.161.104/search?q=cache:kUYdep2umnIJ:www.sisp.it/sisp_convegnoann...)
- PELUSO, Luis Alberto. A filosofia de Karl Popper. Campinas, SP: Papirus: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1995.
- POPPER, Karl R. A lógica da Pesquisa Científica. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Ed. Cultrix, 2002.
- POPPER, Karl R. A sociedade aberta e seus inimigos. (2 volumes). Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1998.
- POPPER, Karl R. A vida é aprendizagem - Epistemologia evolutiva e Sociedade aberta. Trad. Paulo Taipas. Lisboa: Ed. 70, 1999.
- POPPER, Karl R. Televisão: Um perigo para a democracia. Lisboa: Gradiva, 1999.
- RÊGO, Walquiria G. Domingues Leão. Em busca do socialismo democrático: o liberal-socialismo italiano: o debate dos anos 20 e 30. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2001.
- ROSSELLI, Carlo. Socialismo liberale. Torino: Einaudi, 1997.
- RUBY, Christian. Introdução à Filosofia Política. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- SANTILLÁN, José Fernández. El Pensamiento Político de Bobbio. Acessado na internet.
- SARTORI, Giovanni. A teoria da democracia revisitada. (2 volumes). Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: ed. Ática, 1994.
- SCHMITT, Carl. Diálogo sobre o poder. Trad. Selvino José Assmann (Trad. it. Genova, Il Melangolo, 1990).
- TOURAINÉ, Alain. Com sair do Liberalismo. Trad. Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: Edusc, 1999.

TOURAINE, Alain. O que é a democracia? 2ª ed. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

WEBER, Max. Ciência e Política - Duas Vocações. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2004.

ZAGREBELSKY, G; SALVADORI, M.L; GUASTIANI, R; BOVERO, M; PORTINARO, P.P; BONANATE, L. Norberto Bobbio tra diritto e politica. Roma-Bari: Editori Laterza, 2005.

ZOLO, Danilo. Um estilo entre Maquiavel e Kant. Revista Lua Nova nº 57 - 2002. pp. 140-145.