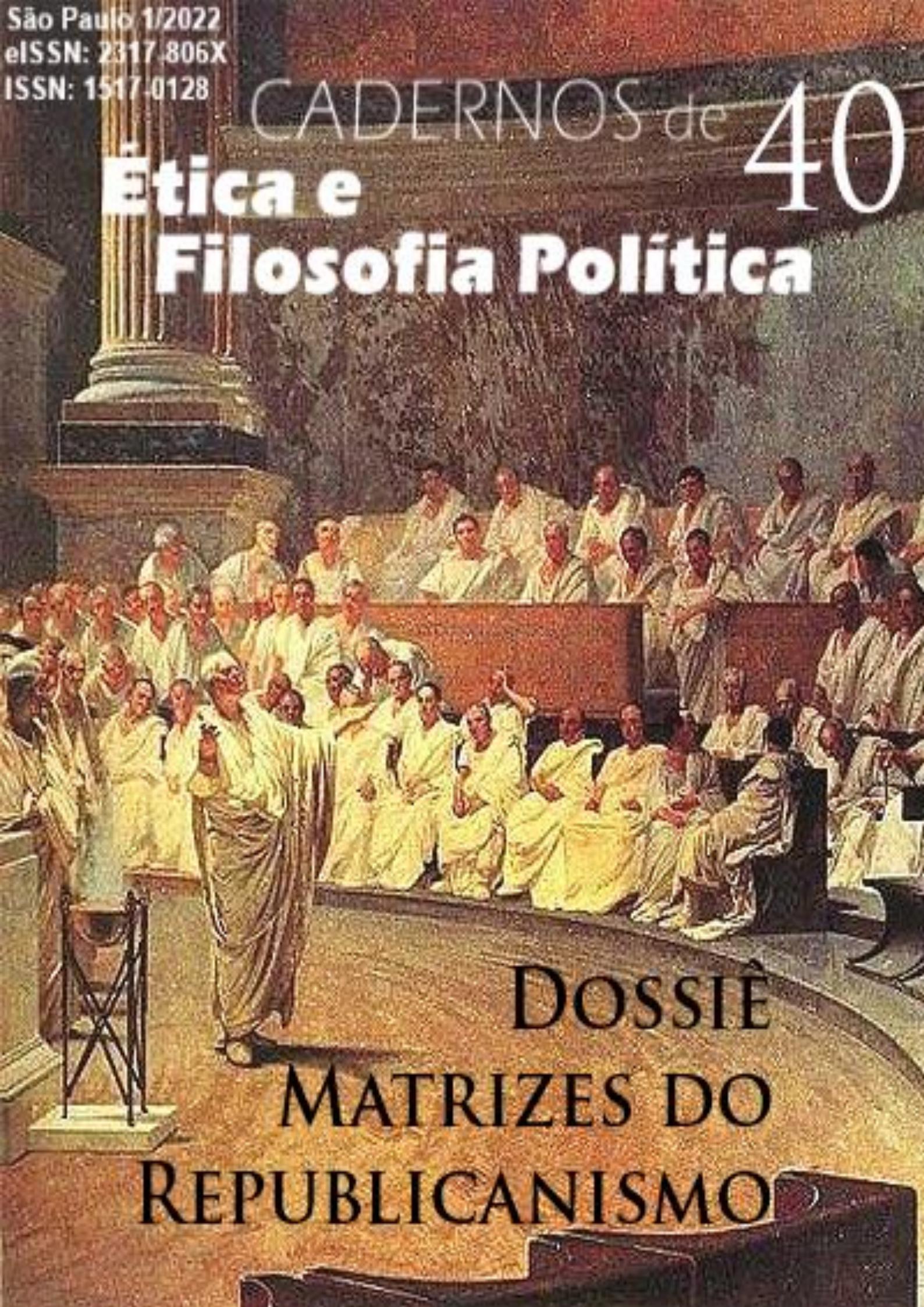


São Paulo 1/2022  
eISSN: 2317-806X  
ISSN: 1517-0128

CADERNOS de 40

**Etica e  
Filosofia Política**



DOSSIÊ

MATRIZES DO  
REPUBLICANISMO

---

CADERNOS de  
**Ética e  
Filosofia Política**

VOLUME 40 (1)  
DOSSIÊ *MATRIZES DO REPUBLICANISMO E VARIA*

---



# CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

## CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

V. 40, Nº 1 - São Paulo - 1º semestre de 2022  
Publicação semestral  
ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

**Editores:** Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Christiane Cardoso Ferreira, Daniel Tamayo Lima (editor convidado), Eugênio Mattioli Gonçalves, Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro, Joézer Carvalho de Castro, Lourenço Fernandes Neto Silva, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Ricardo Fernandes dos Santos, Rodrigo Ribeiro de Sousa (editor convidado), Taís da Silva Brasil, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

**Conselho Editorial:** Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (*in memoriam*), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: *Cícero denuncia Catilina*, Cesare Maccari, 1889. Maccari Hall, Itália.

USP

Universidade de São Paulo  
Reitor: Prof. Vahan Agopyan  
Vice-reitor: Prof. Antonio Carlos Hernandes

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Diretor: Prof. Paulo Martins  
Vice-Diretora: Profa. Ana Paula Torres Megiani

**Departamento de Filosofia da USP**

Chefe: Prof. Alberto Ribeiro Gonçalves Barros  
Vice-chefe: Alex de Campos Moura

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação:**

Prof. Carlos Eduardo de Oliveira  
Prof. Maurício Cardoso Keinert

**Endereço para correspondência:**

Profa. Maria das Graças de Souza  
Departamento de Filosofia - USP  
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315  
05508-900 - São Paulo - SP - Brasil  
Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431  
E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação  
do Programa de Pós-Graduação do Departamento de  
Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:  
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research  
Resources Project - LARRP

**WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP**

## APRESENTAÇÃO

A revista **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É esse caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão.

Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne periodicamente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um vasto corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área, buscando promover o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, bem como tem editado dossiês temáticos, conduzidos, conjuntamente com o corpo editorial da revista, com editores e editoras convidados.

Convidamos os/as estudantes de pós-graduação em filosofia e pesquisadores/as interessados/as em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

# Sumário

## Dossiê *Matrizes do Republicanismo*

Apresentação do dossiê “Matrizes do Republicanismo” .....	8
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros	
Neorrepresentativismo e Feminismo: os limites da liberdade como ausência de dominação .	10
Alberto Ribeiro G. de Barros	
Republicanismo e participação política: elementos republicanos na concepção de “democracia aberta”, de Hélène Landemore .....	19
Rodrigo Ribeiro de Sousa	
O momento aristotélico do momento maquiaveliano:.....	32
Bruno Santos Alexandre	
Maquiavel leitor de Políbio: os povos .....	46
Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro	
Do republicanismo à democracia: o conflito como fundamento político em Claude Lefort .....	59
Beatriz Viana de Araujo Zanfra	
O costume como fundamento do político e das leis em Montaigne.....	74
Natanaílton de Santana Morador	
Liberdade como não-governo em Maquiavel: notas sobre a interpretação de Miguel Vatter .....	86
Ricardo Polidoro Mendes	
Hobbes e a democracia moderna: regra da maioria e representação política.....	98
Mbaidiguim Djikoldigam	
Uma defesa do método skinneriano contra a crítica de Matthew Kramer sobre o conceito de “Liberdade” no pensamento de Thomas Hobbes.....	115
Gustavo Ceneviva Zuccolotto	
Sidney <i>Versus</i> Rousseau: o espírito republicano .....	126
Vital Alves	
Contribuição de Hannah Arendt à tradição republicana: liberdade e vida do espírito .....	138
Adriana Novaes	
Individualidade e desenvolvimento moral em J. S. Mill .....	149
Isabel de Almeida Brand	
Retórica e verdade na filosofia política de Hannah Arendt.....	158
Luciana Costa de Souza	

A convergência das concepções políticas de liberdade e democracia para John Rawls e Philip Pettit .....	164
Alexandre de Lima Castro Tranjan	

## Varia

Uma defesa do princípio da maioria no contexto dos debates sobre a legitimidade democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis .....	184
Martônio Mont'Alverne Barreto Lima	
Paulo de Tarso Fernandes de Souza	
Sartre e a <i>práxis</i> -projeto: apontamentos críticos .....	196
Gustavo Fujiwara	
“Que não pereça o mundo”: verdade, memória e política em Hannah Arendt .....	219
Natália Tavares Campos	

## Traduções

Menos dominação, mais liberdade? Resposta a Philip Pettit.....	234
Jean-Fabien Spitz	
Tradução: Bruno Santos Alexandre e Roberta Soromenho Nicolete	
Dissertação sobre a política dos romanos na religião .....	240
Charles Louis de Secondat, barão de La Brède e de Montesquieu	
Tradução: Igor Moraes Santos	

## Resenhas

Salinas Fortes e o escritor político.....	251
Thomaz Kawauche	
Gramsci em Quadrinhos: uma difusão ilustrada .....	259
Flávio Américo Tonnetti	

# Dossiê *Matrizes do Republicanismo*

## **Apresentação do dossier “Matrizes do Republicanismo”**

*Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros*

*Universidade de São Paulo (USP)*

Os textos reunidos neste volume foram apresentados no *I Colóquio Matrizes do Republicanismo*, realizado entre 29 de junho e 1 de julho de 2021, e organizado pelo grupo de pesquisa do CNPq *Matrizes do Republicanismo*, cujo principal objetivo é investigar as principais manifestações do pensamento republicano ao longo da história do pensamento político. Eles expressam os trabalhos dos membros desse grupo de pesquisa, assim como as contribuições de outros participantes do Colóquio, e exploram os vários aspectos e momentos do pensamento republicano.

Tendo o republicanismo renascentista como pano de fundo, Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro examina a leitura crítica que Maquiavel fez da obra de Políbio tanto no que se refere ao limite epistemológico da teoria política do historiador grego quanto no que diz respeito à centralidade da ideia de equilíbrio e concórdia entre as partes da cidade. Bruno Santos Alexandre discute a leitura que John Pocock fez do republicanismo de Maquiavel, enfatizando a versão enfraquecida do ideal aristotélico do humano como animal político, o que abriu caminho não apenas a uma ética fundada na política, mas também a um republicanismo de acento plebeísta. Ricardo Polidoro Mendes retoma a interpretação de Miguel Vatter do pensamento político de Maquiavel, em particular a leitura de que o autor florentino desfez o vínculo republicano entre liberdade e lei, ao associar a liberdade ao desejo do povo como não-governo, para discutir o estatuto da lei e do povo na obra de Maquiavel. Natanailton de Santana Morador mostra como Montaigne operou o deslocamento das leis e do político do fundamento natural e divino para o terreno dos costumes e as consequências desse deslocamento.

Em relação ao pensamento republicano moderno, Mbaidiguim Djikoldigam analisa a concepção moderna de democracia com base em dois elementos presentes no pensamento político de Hobbes: a regra da maioria e a noção de representação política. Gustavo Ceneviva Zuccolotto discute a crítica de Matthew Kramer em relação à interpretação de Quentin Skinner sobre o conceito de liberdade no pensamento político de Hobbes. Vital Alves examina as possíveis afinidades e divergências entre o pensamento político de Sidney e de Rousseau, dois dos principais representantes do republicanismo inglês e do republicanismo francês, com base na noção de um espírito republicano entre eles. Já Isabel de Almeida Brand procura mostrar que o conceito de liberdade de Stuart Mill se equilibra entre a promoção do cultivo da individualidade e o desenvolvimento moral da sociedade.

Por fim, no que se refere ao republicanismo contemporâneo, Adriana Novaes investiga o significado da ideia de liberdade política para Hannah Arendt e a sua contribuição para a retomada do republicanismo na contemporaneidade. Luciana Costa de Souza explora a relação entre retórica e verdade na filosofia política de Hannah Arendt. Beatriz Viana de Araujo Zanfra mostra como Claude Lefort extraí do republicanismo de Maquiavel o sentido da conflitualidade fundamental da sociedade moderna e como ele vê na democracia moderna a gestação de uma mutação histórica decisiva que foi o esvaziamento do lugar do poder.

Alexandre de Lima Castro Tranjan discute a proximidade entre as concepções políticas de liberdade de John Rawls e Philip Pettit, e o arranjo democrático que delas deriva. Já Rodrigo Ribeiro de Sousa avalia em que medida a proposta de recuperação da prática do sorteio como expressão do elemento democrático, feita por Hélène Landemore, é compatível com o pensamento republicano. A minha contribuição visa discutir os limites da concepção neorrepública de liberdade como ausência de dominação, tal como é proposta por Philip Pettit, para a causa feminista, ao não considerar a dimensão social, cultural e estrutural da dominação.

Nas últimas décadas, tem-se observado uma clara retomada do pensamento republicano em várias áreas do conhecimento, em particular na filosofia política. Ela pode ser explicada pela busca na tradição republicana de noções e categorias políticas capazes de dar respostas aos problemas contemporâneos. A leitura dos textos encontrados nesse volume pode contribuir para compreender melhor esta retomada do pensamento republicano.

# **Neorrepiblicanismo e Feminismo: os limites da liberdade como ausência de dominação**

*Alberto Ribeiro G. de Barros<sup>1</sup>*

**Resumo:** Philip Pettit sustenta que o neorrepiblicanismo pode contribuir para o movimento feminista, visto que o seu princípio normativo central, o ideal de liberdade como ausência de dominação, pode ser amplamente utilizado na luta pela igualdade política, jurídica, social e cultural entre homens e mulheres. Com base em escritos de algumas autoras feministas, o artigo pretende discutir os limites da concepção neorrepiblicana de liberdade, ao não considerar a dimensão social, cultural e estrutural da dominação masculina, para a causa feminista.

**Palavra-chave:** Neorrepiblicanismo – Feminismo – Liberdade – Philip Pettit

## **Neo-republicanism and Feminism: the limits of freedom as the absence of domination**

**Abstract:** Philip Pettit argues that neo-republicanism may well contribute to the feminist movement, since its central normative principle, the ideal of freedom as the absence of domination, can be widely used in the struggle for political, legal, social and cultural equality between men and women. Based on the writings of some feminist authors, the article intends to discuss the limits of the neo-republican conception of freedom, by not considering the social, cultural and structural dimension of male domination, for the feminist movement.

**Keywords:** Neo-republicanism – Feminism – Freedom – Philip Pettit

---

<sup>1</sup> Professor Livre-Docente do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Pesquisador do CNPq na modalidade PQ. Este artigo integra projeto de pesquisa financiado pelo CNPq.

O republicanismo é geralmente considerado um ideário político pouco receptivo às reivindicações feministas: primeiro, porque as virtudes cívicas enaltecidas pela tradição republicana – coragem, patriotismo, participação política etc. – são normalmente pensadas em referência às qualidades e às atividades masculinas; depois, a forma como é descrita a concepção de bem comum, com base no modelo do consenso, parece não levar em conta a expressão de diferentes pontos de vista; e, por fim, a distinção entre uma esfera pública, valorizada por ser o espaço dedicado à atividade política, e uma esfera privada, desvalorizada por ser o âmbito dedicado às atividades domésticas, parece ser marcada pela questão de gênero.<sup>2</sup> No entanto, Philip Pettit sustenta que o neorrepublicanismo pode contribuir para o movimento feminista, visto que o seu princípio normativo central, o ideal de liberdade como ausência de dominação, pode ser amplamente utilizado na luta pela igualdade política, jurídica, social e cultural entre homens e mulheres.<sup>3</sup>

## O ideal neorrepublicano de liberdade

O ideal neorrepublicano de liberdade é apresentado como uma alternativa diante da dicotomia consagrada por Isaiah Berlin entre a liberdade negativa, caracterizada pela ausência de interferência nas escolhas e ações individuais, e a liberdade positiva, caracterizada pelo autodomínio ou autogoverno.<sup>4</sup> De fato, ele se diferencia claramente da liberdade positiva, uma vez que a ausência de dominação não implica no domínio sobre si mesmo, que pode ser até mais acessível, mas não se realiza apenas com a ausência de dominação, nem implica no autogoverno, que pode ser proporcionado por ela, mas não o assegura diretamente.

Já em relação à liberdade negativa a diferença não seria tão evidente, uma vez que a concepção republicana também se caracteriza por uma ausência. Pettit destaca então duas maneiras de diferenciá-las. A primeira é que elas se definem pela ausência de males distintos – interferência e dominação – que não estão necessariamente associados. A interferência é caracterizada pela intervenção deliberada de um agente nas escolhas e ações de outro agente. Já a dominação é definida pela capacidade de um agente de interferir arbitrariamente, sem sofrer sanções, nas escolhas e ações de outro agente. Ela não requer que o agente interfira efetivamente, nem mesmo que ele esteja inclinado a fazê-lo. Basta que ele tenha condições de fazê-lo, se assim desejar, em razão dos recursos de que dispõe: superioridade física, vantagem técnica, poder financeiro, acesso privilegiado à informação, posição ideológica, legitimação cultural, entre outros. A dominação envolve a consciência por parte de quem detém a capacidade de interferir arbitrariamente, de quem se encontra vulnerável a ela, e uma mútua consciência entre as partes envolvidas na relação.

De acordo com Pettit, a ausência de interferência não implica na ausência de dominação, visto que é possível estar sob o domínio de alguém sem sofrer interferência efetiva, como no caso de um senhor que não interfere nas escolhas e ações de seu escravo

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, PATEMAN, *Le Contrat Sexuel* ou YOUNG, Iris. *Justice and the Politics of Difference*.

<sup>3</sup> Ver PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*; *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency; On the people's terms: a republican theory and model of democracy*; e *Just Freedom : a moral compass for a complex world*.

<sup>4</sup> BERLIN, “Two concepts of liberty”, pp. 118-172.

por ser extremamente bondoso, ou muito ausente, ou ainda por qualquer outra razão. Embora não interfira diretamente, ele pode vir a fazê-lo de acordo com sua vontade e, por isso, exerce o domínio sobre seu escravo. Do mesmo modo, a ausência de dominação não implica em ausência de interferência, uma vez que é possível sofrer interferência sem ser dominado. Isto pode acontecer quando a interferência não é arbitrária, uma vez que foi consentida e realizada no interesse – ou pelo menos na perspectiva do interesse – de quem sofreu a intervenção. Se do ponto de vista da concepção negativa a liberdade está comprometida, porque houve interferência, do ponto de vista da concepção republicana a liberdade é mantida, porque a interferência não foi arbitrária. Assim, pode haver domínio sem interferência e pode haver interferência sem domínio.

A segunda maneira para diferenciá-las é que o ideal de não-interferência envolve uma contingência – a pessoa não sofre intervenção em suas escolhas ou ações por causa da sorte, das circunstâncias, de determinadas estratégias etc. – enquanto o ideal de não-dominação evita esta contingência e procura garantir por meio de mecanismos institucionais a proteção contra interferências arbitrárias.

A liberdade na concepção republicana ainda se diferencia da liberdade negativa, segundo Pettit, por ser um status social, vinculado à cidadania, que a autoridade pública deve promover e assegurar. Ela não é entendida como uma propriedade do indivíduo, originária de sua natureza e desfrutada no isolamento de uma suposta condição pré-política, mas uma conquista adquirida na vida civil.

De acordo com Pettit, para que a liberdade na perspectiva republicana possa ser efetivada, é preciso evitar duas formas de dominação: aquela estabelecida entre indivíduos, denominada de *dominium*, oriunda das relações sociais assimétricas de poder que constrangem em geral os mais vulneráveis; e aquela exercida pelo poder público, denominada de *imperium*, proveniente do uso abusivo e arbitrário do poder. Por um lado, é preciso restringir as interferências arbitrárias de agentes privados, com a promoção da justiça social; por outro lado, o poder público deve ser controlado pelos cidadãos, para que ele não imponha uma dominação ainda maior do que aquela proveniente dos indivíduos. Pettit sugere então três estratégias institucionais para evitar ou minimizar a dominação: (1) regular o uso dos recursos dos mais poderosos, principalmente aqueles que facilitam a dominação; (2) fornecer aos menos favorecidos proteção contra os abusos dos mais poderosos; e (3) conceder recursos básicos, principalmente aos mais vulneráveis, para enfrentar as ameaças de dominação.<sup>5</sup>

Pettit acredita que sua teoria proporciona uma linguagem potente para as reivindicações de pessoas vulneráveis, que estão sujeitas à dominação, em razão da desvantagem de sua posição social, como as mulheres em sociedades patriarcais. No prólogo de seu último livro, *Just Freedom* (2014), ele recorre ao enredo da peça teatral do dramaturgo Henrik Ibsen, “Casa de Bonecas” (1879), que trata da relação do casal Helmer, para exemplificar relações de dominação.<sup>6</sup> Na trama, Torvald é um marido amoroso, mas autoritário, que trata sua esposa, Nora, de forma paternal, como uma criança travessa, chamando-a carinhosamente por diversas vezes de “minha menininha”. Nora é uma dona de casa que aceita sua dependência e age de forma pueril, preocupada apenas em educar os

<sup>5</sup> PETTIT, “Freedom as Antipower”, pp. 576-604.

<sup>6</sup> PETTIT, *Just Freedom : a moral compass for a complex world*, pp. xiii-xvii.

filhos e satisfazer pequenos prazeres do dia a dia. No decorrer da trama, um acontecimento do passado é revelado e o casal tem uma longa discussão, cujo desfecho é a tomada de consciência da situação de dependência na qual Nora se encontra e a sua firme decisão de viver de maneira mais independente. Do ponto de vista republicano, mesmo que Nora não sofresse interferências em suas escolhas, pois Torvald lhe permitia um amplo campo de ação, ela não podia ser considerada uma pessoa verdadeiramente livre, porque vivia numa condição de dependência e de vulnerabilidade em relação ao seu marido.

A dependência e a submissão de Nora espelham a dominação sofrida por todas as mulheres que se encontram também sujeitas e vulneráveis à vontade arbitrária de seus maridos. Embora as pessoas dominadas sejam sempre pessoas individuais, elas estão submetidas à dominação em virtude de uma identidade coletiva partilhada como os demais membros de um determinado grupo que se encontra numa condição de vulnerabilidade em razão de sua posição na estrutura social.

## A crítica feminista

Anne Phillips reconhece que a obra de Pettit trouxe uma nova abordagem para a relação entre republicanismo e feminismo, antes tratados como antagônicos, em razão da tradição republicana enfatizar a liberdade como algo próprio da esfera pública, fruto das virtudes cívicas do universo masculino, e depreciar as atividades domésticas da esfera privada, atribuídas geralmente ao gênero feminino.<sup>7</sup>

Ao enfatizar o ideal de liberdade como não-dominação, apontando a dependência e a submissão como seus principais obstáculos, muito mais do que os ideais de virtude cívica e de bem comum, Pettit teria aproximado o pensamento republicano das causas feministas, uma vez que a crítica da dependência e da submissão é um tema central na longa história de luta pela emancipação das mulheres. Ele também teria contribuído para uma visão bem menos rígida da separação entre o público e o privado, ao considerar uma ameaça à liberdade a interferência arbitrária tanto da autoridade política na vida dos cidadãos quanto dos maridos nas escolhas e ações de suas esposas. Assim, embora o feminismo tenha fortes vínculos com o liberalismo – o mesmo compromisso com o ideal de autonomia individual, a mesma crítica às hierarquias tradicionais e a mesma crença na igualdade natural entre os seres humanos – o neorrepiblicanismo ofereceria recursos relevantes para o movimento feminista.

Marylin Friedman também identifica afinidades do feminismo com o neorrepiblicanismo e admite que a concepção de liberdade como ausência de dominação pode contribuir para as diversas reivindicações feministas.<sup>8</sup> No entanto, ela chama a atenção para os seus limites no combate à dominação masculina. Um dos problemas da abordagem de Pettit, em sua avaliação, está em pensar a dominação como a capacidade de interferir arbitrariamente nas escolhas de outros agentes. A autora lembra que o ideal de não-dominação requer não apenas a ausência de certos comportamentos, como a interferência arbitrária, mas também a garantia de que outros agentes não farão uso de sua capacidade de interferir. Ora, a questão é saber se um agente pode ser responsabilizado apenas por possuir a capacidade de interferir, ou seja, se o estado pode fazer uso de seu poder coercitivo para

<sup>7</sup> PHILLIPS, “Feminism and republicanism: is this a plausible alliance?”, pp. 279-293.

<sup>8</sup> FRIEDMAN, “Pettit’s Civic Republican and Male Domination”, pp. 246-268.

punir um agente que possui a capacidade de dominação sem, no entanto, concretizá-la. Friedman argumenta que o estado democrático de direito só pode penalizar comportamentos efetivos e não a capacidade de exercê-los; e apenas um estado totalitário poderia suprimir essa capacidade de interferir nas escolhas de outros agentes.

Outro problema apontado pela autora é a ideia de que a liberdade não é comprometida, segundo Pettit, quando a interferência é consentida e realizada no interesse de quem a sofre, porque ela não é então arbitrária e, desse modo, não há dominação. Mas, na prática da dominação masculina, muitos homens alegam que, ao exercer a responsabilidade de chefes de família, eles podem ditar as normas da casa, interferindo nas escolhas de suas esposas, pois visam o interesse e o benefício do casal. Ora, mesmo nos casos em que há um acordo entre as partes e um genuíno benefício para as esposas, os maridos exercem uma forma de dominação, quando interferem nas escolhas de suas esposas, sem considerar o que elas pensam ou desejam. Assim, toda relação em que um agente interfere, sem levar em conta a subjetividade (pontos de vista, julgamentos de valor, sentimentos, preferências) do outro agente, pode ser considerada uma relação de dominação, mesmo quando a interferência for consentida e realizada no interesse e no benefício de quem a sofre.

Friedman alega também que uma política de punição pelos atos individuais de interferência arbitrária seria insuficiente para pôr fim à dominação masculina, uma vez que ela, como um problema estrutural e institucional, não é apenas o resultado agregado de atos de dominação individual. A dominação masculina é a consequência de uma estrutura social que encoraja e recompensa essa forma de comportamento. Assim, a simples punição individual não seria eficaz diante da força institucional do domínio masculino. Além disso, a vulnerabilidade feminina diante da dominação masculina não pode ser considerada de maneira homogênea, tem em vista a grande diversidade dos grupos sociais formados pelas mais diferentes mulheres. Alguns grupos são mais vulneráveis do que outros e necessitam de mais proteção para que as mulheres desses grupos possam desfrutar da liberdade como não-dominação.

A autora propõe então redefinir a dominação, de modo que seja entendida como o exercício efetivo da capacidade de interferir de maneira arbitrária, e estabelecer uma clara diferença entre atos de dominação, para os quais a definição proposta por Pettit é adequada, e relações de dominação, caracterizadas quando a interferência, mesmo consentida e realizada no interesse e no benefício da outra pessoa, está sustentada numa determinada dinâmica e na estrutura social.

Sharon Krause também reconhece que o ideal de liberdade como não-dominação pode ser uma ferramenta valiosa para remediar o problema da desigualdade social, política e econômica, indo mais longe do que, por exemplo, a liberdade negativa dos liberais.<sup>9</sup> No entanto, ele ainda não vai tão longe quanto seria necessário para superar os efeitos das desigualdades sistêmicas que incapacitam certas pessoas de serem efetivamente livres. Além de apontar algumas tensões na teoria de Pettit – por exemplo, de um lado, a insistência na intencionalidade como uma característica da dominação e, do outro, a ideia da dominação como uma capacidade que não precisa ser exercida; o que suscita o problema de como a dominação pode ser intencional nos casos em que não envolve realmente uma interferência – a autora alega que a definição de dominação, na medida em que foca a capacidade

---

<sup>9</sup> KRAUSE, “Beyond non-domination: Agency, inequality and the meaning of freedom”, pp. 187-208.

consciente de controle e de interferência intencional, não consegue capturar formas pelas quais a própria dinâmica social pode minar a liberdade.

Em sua avaliação, se Pettit admite que as desigualdades sociais, políticas e econômicas podem afetar a liberdade, pois tornam algumas pessoas mais vulneráveis à interferência intencional do que outras, ele não considera as formas como as pessoas interagem tendo essas desigualdades como referência. Ora, muito do racismo, sexismo e outros preconceitos estruturais, que restringem as escolhas de pessoas pertencentes a determinados grupos, são inconscientes e não intencionais, e nem sempre envolvem controle por parte da pessoa que interfere ou consciência por parte da pessoa dominada. Além disso, muitas pessoas ratificam normas discriminatórias em suas ações, sem a intenção ou sem estar ciente de fazê-lo, principalmente quando as discriminações foram incorporadas culturalmente. Embora constituam verdadeiros obstáculos à liberdade, elas não são caracterizadas com precisão pela definição de dominação proposta por Pettit e exigem mecanismos diferentes daqueles propostos em sua teoria para superá-las.

No caso das relações de gênero, por exemplo, a dominação masculina nem sempre envolve intencionalidade ou mesmo mútuo conhecimento. As desigualdades sistemáticas e permanentes, sobre as quais a dominação masculina se apoia, provêm de normas sociais que foram muitas vezes interiorizadas como naturais por homens e mulheres no curso de sua socialização e, desse modo, os efeitos da dominação não aparecem necessariamente como conscientes.

No mesmo sentido, Nancy Hirschmann critica Pettit por não discutir a dominação em sua dimensão social. Embora reconheça o avanço em admitir a ausência de liberdade em situações de sujeição – por exemplo, no caso da esposa que procura antecipar a reação de seu marido, para ter sua condescendência – a autora chama atenção para algo ignorado pela perspectiva neorrepública, mas que é fundamental para a teoria feminista, a saber, as normas sociais de masculinidade e feminilidade que restringem o comportamento e a escolha das mulheres. Essas normas estão na origem da violência doméstica e de tantas outras formas de violência sofrida pelas mulheres.<sup>10</sup>

A questão levantada por Hirschmann evidencia a dominação masculina, mesmo naqueles casos em que o homem é benevolente ou até mesmo está comprometido em estabelecer uma relação na qual as assimetrias de poder sejam diminuídas. Ela lembra que a caracterização da dominação não depende apenas de situações em que seja possível identificar a ação de um agente específico. Falar de dominação sem considerar as estruturas sociais e explicitar seu caráter difuso é ofuscar um ponto fundamental para a compreensão da relação de dominação. Por isso, é preciso levar em conta as interferências que são sistemáticas e produzidas socialmente, ou seja, as interferências em que não se consegue identificar um agente específico, mas nem por isso deixa de caracterizar uma relação de dominação.

Maira Elias, Maria Abreu e Cecília Almeida também enfatizam a necessidade de ampliar o alcance do conceito de dominação, a fim de incorporar a dimensão social, difusa e estrutural da dominação masculina. De acordo com as autoras, o ideal de não-dominação não deveria ser abordado como um critério fixo para determinar o que é ser livre, mas como um parâmetro para julgar as diversas demandas referentes à dominação. Ele deveria também

---

<sup>10</sup> HIRSCHMANN, *The subject of liberty: toward a feminist theory of freedom*, pp. 27-30.

ser mais maleável, no sentido de admitir graus de variação em extensão e intensidade, pois os agentes têm uma capacidade maior ou menor de interferir de forma arbitrária. As autoras ainda consideram que este ideal precisaria vir acompanhado de outros elementos oriundos do programa neorrepulicano de Pettit, como a democracia contestatória, que poderia ampliar a possibilidade de inclusão de pautas feministas, dando maior visibilidade às questões de gênero.<sup>11</sup>

Numa direção muito próxima, Marie Garrau julga que é preciso levar em conta os efeitos subjetivos da dominação. Ela sugere que é necessário ampliar o conceito de dominação pessoal para integrar plenamente a ideia de que a dominação repousa sobre mecanismos simbólicos que emergem de ações intencionais. Tais mecanismos podem depois adquirir uma existência autônoma, até mesmo independente, e por meio da repetição e da reiteração, formar regularidades supra individuais que se impõem aos agentes sociais e determinam, em parte, a percepção deles mesmos, de seus valores e da própria realidade social. Esta ampliação teria implicações positivas, ao projetar políticas públicas mais proativas na luta contra a dominação de gênero.<sup>12</sup>

Assim, do ponto de vista dessas autoras, o neorrepulicanismo de Pettit não é capaz de contribuir de maneira eficaz para a causa feminista por diversas razões: (1) ele apresenta uma concepção de dominação, de um lado, muito ampla, ao considerar a mera capacidade de interferir arbitrariamente como critério para identificar a relação de dominação, e por outro, muito estreita, ao negligenciar fenômenos sociais como a exploração, a opressão e a discriminação sofridas pelas mulheres em seus vários papéis sociais; (2) não captura determinadas formas de dominação, como a dominação masculina, por não levar em conta a dinâmica e a dimensão social, cultural e estrutural das relações de dominação; (3) não considera as normas sociais de masculinidade e feminilidade que restringem com frequência as escolhas das mulheres; (4) tem uma concentração excessiva sobre a crítica da dominação em detrimento da análise de outros processos sociais igualmente problemáticos numa perspectiva feminista, como as desigualdades estruturais de gênero, entre outras razões. Enfim, por estar ainda fundamentado na ideia de um sujeito unificado e racional, portador de identidade fixa e coerente, o ideal de não-dominação proposto por Pettit não dá conta da dominação de gênero, ao manter dicotomias como razão/sensibilidade, mente/corpo, público/privado, operando a desqualificação moral e política do segundo polo da dicotomia e os seus respectivos agentes, quase sempre associados às mulheres.

## Conclusão

É verdade que em *On the People's Terms*, Pettit apresenta uma concepção mais elaborada de liberdade e dos obstáculos que podem comprometê-la. Ele sublinha que é possível dispor de um poder de interferência arbitrária sem o desejar, do mesmo modo que é possível estar vulnerável à dominação de um agente sem o saber. Pettit reconhece que é preciso considerar a distribuição desigual de status social e de recursos que possibilitam

<sup>11</sup> ELIAS, M.; ALMEIDA, C. “O conceito de liberdade como não dominação sob a perspectiva feminista”, pp.13-27; ELIAS, M.; ABREU, M. “Republicanismo, Feminismo e Desigualdade: ampliando o conceito de liberdade como não dominação”, pp. 1-19.

<sup>12</sup> GARRAU, “Le Républicanisme Contemporain à l'Épreuve du Genre”, pp. 165-186.

certos agentes exercer a dominação sobre outros, mesmo sem ter a intenção de fazê-lo. A grande novidade em sua teoria é a introdução do conceito de dominação indireta ou estrutural, ou seja, o poder de interferência arbitrária em razão de modalidades segundo as quais uma sociedade está organizada culturalmente, economicamente e legalmente.

Porém, esse conceito parece apenas indicar as desigualdades individuais de prestígio, de poder e de recursos, sem considerar as relações de grupos sociais antagônicos e mutuamente dependentes. Se a dominação estrutural é problematizada é porque ela favorece a dominação pessoal. Pettit parece ainda privilegiar a dominação pessoal ou direta e a luta contra os obstáculos invasivos que derivam da vontade de um agente de impedir a realização da vontade de outro agente do que a dominação estrutural e o combate contra os obstáculos que resultam da natureza ou da agregação de ações individuais e que condicionam a liberdade<sup>13</sup>.

Desse modo, o ideal de liberdade como ausência de dominação, em razão dos limites apontados, parece não alcançar o propósito anunciado por Pettit. Se representa um efetivo avanço em relação à concepção liberal de liberdade, ele não consegue proporcionar elementos suficientes para contribuir de maneira decisiva com o movimento feminista na sua luta pela igualdade política, jurídica, social e cultural entre homens e mulheres.

## Referências bibliográficas

- BERLIN, Isaiah. “Two concepts of liberty”. In: BERLIN, I. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969. pp. 118-172.
- ELIAS, Maira; ABREU, Maria. “Republicanismo, Feminismo e Desigualdade: ampliando o conceito de liberdade como não dominação”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32, n. 94, pp. 1-19, 2017.
- ELIAS, Maira; ALMEIDA, C. “O conceito de liberdade como não dominação sob a perspectiva feminista”. In: *Estudos Feministas*, vol. 22, n.1, pp.13-27, 2014.
- FRIEDMAN, Marylin. “Pettit’s Civic Republican and Male Domination”. In: LABORDE, C. e MAYNO, J. *Republicanism and Political Theory*. Blackwell Publishing, pp. 246-268, 2008.
- GARRAU, Marie. “Le Républicanisme Contemporain à l’Épreuve du Genre”. In: CHRISTIN, Oliver (org.) *Demain, la République*. Lormont. Le Bord de l'eau, pp. 165-186, 2018.
- HIRSCHMANN, Nancy. *The subject of liberty: toward a feminist theory of freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- KRAUSE, Sharon R. “Beyond non-domination: Agency, inequality and the meaning of freedom”. In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 39, n. 2, pp. 187-208, 2013.
- PATEMAN, Carole. *The sexual contract*. Cambridge: Polity Press, 1988.

---

<sup>13</sup> PETTIT, Philip. *On the People's Terms*, pp. 26-74.

- PETTIT, Philip. "Freedom as Antipower". In: *Ethics*, vol. 106, n. 3, pp. 576-604, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Just Freedom: a moral compass for a complex world*. New York: W.W.Norton & Company, 2014.
- PHILLIPS, Anne. "Feminism and republicanism: is this a plausible alliance?" In: *Journal of Political Philosophy*, vol.8, n.2, pp. 279-293, 2000.
- YOUNG, Iris. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

# **Republicanismo e participação política: elementos republicanos na concepção de “democracia aberta”, de Hélène Landemore**

*Rodrigo Ribeiro de Sousa<sup>1</sup>*

**Resumo:** O domínio persistente das elites políticas no âmbito de diferentes governos representativos contemporâneos, aliado à descaracterização da natureza programática dos partidos políticos têm levado a uma intensa reflexão, nos últimos anos, acerca dos limites e capacidades da democracia como sistema de governo. Problemas como a persistência de profundas desigualdades sociais e a incapacidade de inclusão das minorias – e até mesmo de maiorias, como no caso brasileiro – apontam para um processo de “oligarquização” das democracias, marcado por uma tentativa de “neutralização política do povo”, em todo incompatível com os valores republicanos e democráticos. Em um caso de tamanha sub-representação, no qual setores majoritários da sociedade são governados sistematicamente por setores minoritários, como garantir que o ideal de não-dominação seja assegurado? Partindo da constatação dos limites práticos dos governos representativos contemporâneos em geral, e do caso brasileiro, em particular, o propósito deste artigo é debater em que medida a proposta de “democracia aberta” de Hélène Landemore, que propõe a recuperação da prática do sorteio como expressão do elemento democrático, é compatível com o pensamento republicano.

**Palavras-chave:** Democracia – Republicanismo – Sorteio – Liberdade – Não-dominação

## **Republicanism and Political Participation: Republican Elements in the Conception of “Open Democracy”, by Hélène Landemore.**

**Abstract:** The persistent domination of political elites in the contemporary representative governments has led to an intense reflection, in recent years, about the limits and capabilities of democracy as a system of government. Problems such as the persistence of deep social inequalities and the inability to include minorities – and even majorities, as in the Brazilian case – point to a process of “oligarization” of democracies, marked by an attempt to “political neutralization of the people”, incompatible with republican and democratic values. In a case of such underrepresentation, in which majority sectors of society are systematically governed by minority sectors, how can the ideal of non-domination be ensured? Starting from the verification of the practical limits of contemporary representative governments in general, and of the Brazilian case, in particular, the purpose of this article is to discuss the extent to which Hélène Landemore's proposal of "open democracy", which proposes the recovery of the practice of drawing lots as an expression of the democratic element, is compatible with republican ideas.

**Keywords:** Democracy – Republicanism – Lottery – Liberty– Non-domination

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de doutoramento na Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Coordenador do Laboratório de Estudos do Setor Público (LESP) da UNICAMP.

## Introdução

O domínio persistente das elites políticas no âmbito de diferentes governos representativos contemporâneos, aliado à descaracterização da natureza programática dos partidos políticos têm levado a uma intensa reflexão, nos últimos anos, acerca dos limites e capacidades da democracia como sistema de governo. Problemas como a persistência de profundas desigualdades sociais e a incapacidade de inclusão das minorias – e até mesmo de maiorias, como no caso brasileiro – apontam para um processo de “oligarquização” das democracias, marcado por uma tentativa de “neutralização política do povo”, em todo incompatível com os valores republicanos e democráticos.

No Brasil, por exemplo, embora, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>2</sup>, as pessoas negras representem 55,8% da população, apenas 24,4% dos membros da Câmara dos Deputados são negros ou negras. No que tange às mulheres, em que pese as cidadãs brasileiras representem 52,5% do eleitorado, segundo dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE)<sup>2</sup>, nas eleições municipais de 2020 apenas 16% dos cargos do poder legislativo municipal foram preenchidos por mulheres (ante 13,5% nas eleições de 2016) e 12,2% dos cargos do poder executivo (ante 11,5% em 2016). Tais fatos<sup>3</sup>, que representam, por si só, um afastamento da ideia de isonomia, fundante da democracia, dificultam – e em muitos casos, inviabilizam – a realização do ideal republicano de não-dominação, nos termos da formulação de Philip Pettit<sup>4</sup>.

No caso brasileiro, em que pese os fatores determinantes desse desequilíbrio sejam de múltiplas ordens e não possam ser dissociados dos fatores históricos de formação da sociedade brasileira, uma parte relevante do problema parece residir, sob o prisma institucional, no domínio dos partidos políticos por pequenos grupos, que se apropriam da máquina interna das agremiações e formam uma elite da qual depende todo o funcionamento do sistema representativo do país. Essa oligarquia burocrática interna, presente em praticamente todos os 32 partidos atualmente ativos no Brasil, dificulta a renovação política e subordina o reconhecimento das candidaturas a uma série de troca de favores internos, que retroalimenta as práticas de dominação e perpetua no poder os mesmos próceres, que, não raro, ostentam os mesmos sobrenomes de políticos tradicionais, formando verdadeiras dinastias hereditárias.

<sup>2</sup> O índice é resultante da soma dos valores de pretos e pardos, de acordo com os critérios estabelecidos pelo IBGE. Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua, 2018. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html> - Acesso em 24 de junho de 2021.

<sup>3</sup> Em busca de soluções para esse peculiar problema da sub-representação de setores majoritários da sociedade brasileira nos cargos eletivos dos Poderes Legislativo e Executivo, o Supremo Tribunal Federal (STF) tomou, com fundamento no princípio constitucional da isonomia, entre os anos de 2018 e 2020, duas importantes decisões. A primeira, delas, proferida em março de 2018 no âmbito da Ação Declaratória de Inconstitucionalidade (ADI) nº 5.617, estabeleceu aos partidos políticos uma cota mínima de 30% (trinta por cento) de candidaturas de mulheres para os cargos majoritários e proporcionais, acompanhada da atribuição, na mesma proporção, dos valores do Fundo Eleitoral destinado a promovê-las. A segunda, tomada no bojo da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 738, julgada em outubro de 2020, determinou a concessão de incentivos a candidaturas de pessoas negras, ao estipular a divisão dos recursos públicos do Fundo Partidário e do Fundo eleitoral de forma proporcional ao número de candidaturas de pessoas negras, bem como a divisão proporcional do tempo de propaganda no rádio e na televisão, na exata proporção das candidaturas de negros e não negros em cada partido. Em que pese a grandeza do propósito da Suprema Corte ao proferir tais decisões, as medidas adotadas não tiveram, no entanto, o efeito prático desejado.

<sup>4</sup> Cf. PETIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*. 1999, *passim*.

Tal prática é favorecida pela previsão, no sistema eleitoral brasileiro, da filiação partidária obrigatória como condição de elegibilidade (art. 14, §3º, inciso V da Constituição da República), o que impede a formalização de candidaturas apresentadas fora da estrutura partidária, contribuindo para a instrumentalização dos partidos políticos em torno dos propósitos exclusivamente eleitorais, com a consequente redução de seu papel programático e de uma atuação política mais ampla.

Em um caso de tamanha sub-representação, no qual setores majoritários da sociedade são governados sistematicamente por setores minoritários, como garantir que o ideal de não-dominação seja assegurado? Como evitar a evidente “oligarquização da democracia”?

Partindo da constatação dos limites práticos do sistema representativo brasileiro, o propósito deste artigo é o de debater em que medida a recuperação da prática do sorteio – elemento fundamental na história da democracia e do pensamento republicano – pode contribuir para uma reabilitação dos valores democráticos, promover a inclusão social e política e favorecer a implementação da liberdade como não-dominação, nos termos da formulação de Philip Pettit. Para tanto, será estudada a teoria política normativa proposta por Hélène Landemore, de modo a compreender de que maneira sua proposta de “democracia aberta” é compatível com o pensamento republicano.

## A concepção de “democracia aberta”

Na busca de caminhos para o combate ao processo de “recessão democrática” atualmente em curso, Hélène Landemore publicou, no ano de 2020, a obra *Democracia aberta: reinventando o governo popular para o século XXI*<sup>5</sup>, na qual sustenta que a democracia está “na defensiva” em praticamente todo o mundo. Segundo a autora, as práticas políticas contemporâneas apontam para a existência de uma séria crise da democracia, marcada por uma revolta generalizada contra as elites eleitorais estabelecidas. Tal revolta, que encoraja, por um lado, governantes autoritários ou populistas pode, por outro lado, ameaçar os próprios fundamentos da democracia, na medida em que abre espaço à sua contestação e até mesmo à sua completa rejeição.<sup>6</sup>

Partindo de uma compreensão epistêmica da democracia, e baseando-se em um detalhado estudo de duas recentes experiências institucionais – o Grande Debate Nacional, realizado na França em 2019 em reação à mobilização dos chamados coletes amarelos, e o Processo Nacional Constituinte da Islândia, ocorrido em 2012 – Landemore dedica-se em sua obra a introduzir no vocabulário político um novo paradigma de democracia e uma nova metáfora: a democracia aberta, que é concebida pela autora como uma reestruturação do instituto da representação política:

A democracia aberta é o ideal de um regime em que o exercício real do poder é acessível aos cidadãos comuns por meio de novas formas de representação. Evitando as armadilhas tanto da democracia eleitoral quanto da democracia

<sup>5</sup> Título da obra traduzido livremente. Cf. LANDEMORÉ, Hélène. *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

<sup>6</sup> Cf. LANDEMORÉ, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. xiii.

direta (a qual tem sido apresentada equivocadamente como a cura para os problemas da democracia eleitoral), o paradigma institucional de governo popular oferecido aqui é principalmente não eleitoral, embora ainda mais democraticamente representativo do que qualquer outra forma de regime existente. Este paradigma da democracia aberta pode ser resumido como ‘representar e, em outro turno, ser representado’.<sup>7</sup>

Recusando a associação da democracia à simples noção de processo eleitoral, a autora propõe um distanciamento de “velhos paradigmas e instituições desgastadas” a fim de que seja possível superar a “crise da democracia” por meio de uma “reinvenção do governo popular para o século XXI”. Em busca de uma concepção normativa alternativa de governo popular, que seja fiel aos valores da inclusão e da igualdade, centrais à teoria democrática, a autora procura projetar instituições “mais participativas, responsivas e eficazes”, de modo a colocar o “poder do povo” de volta no centro das instituições.<sup>8</sup>

Assim, em substituição à centralidade das eleições como suposta expressão do poder popular – proeminência essa que decorre, segundo a autora, de uma ideologia desenvolvida no século XVIII com o objetivo de estabelecer uma “barreira de poder” e neutralizar o poder político do povo – Landemore propõe a instauração de uma democracia deliberativa, inspirada na formulação de Habermas, mas fundada essencialmente no sorteio.<sup>9</sup>

Para Landemore, nesse sentido, ao adotar o paradigma da democracia deliberativa, sua proposta normativa parte do pressuposto de que apenas leis e políticas que passaram pelo filtro de uma troca pública de argumentos entre cidadãos livres e iguais devem ser consideradas legítimas. Tal qual propõem os democratas deliberativos, para a democracia aberta as políticas e as leis também devem ser resultantes de processos que cedem à “força não forçada do melhor argumento”, na famosa frase de Habermas, em vez de ser o resultado de compromissos, barganhas, coerção ou um subproduto da competição entre as elites. A deliberação é, portanto, essencial ao permitir que as leis e políticas dela resultantes sejam apoiadas por razões e justificativas públicas, e não por meros números, por conferir a todos os cidadãos a possibilidade de terem voz e de serem ouvidos, por construir um senso de comunidade e promover o engajamento cívico, por aumentar a chance do grupo de resolver com sucesso problemas coletivos e, como aponta Habermas, por generalizar interesses.<sup>10</sup>

Segundo a autora, a contundente metáfora da clausa, utilizada por Habermas para descrever a esfera pública como permeável e apta a introduzir no sistema político os conflitos existentes na sociedade, capta de forma adequada a relação entre as duas vias comunicativas da esfera pública, quais sejam, o espaço de deliberação pública informal, no qual a opinião pública é formada, e o espaço institucional de tomada de decisões, como os parlamentos, os tribunais e os órgãos administrativos, afastando assim noções conservadoras que postulam o total fechamento das instituições à opinião pública.<sup>11</sup> A abertura proporcionada pela democracia deliberativa de Habermas, embora essencial para a ampliação dos valores

<sup>7</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*, p. xvii.

<sup>8</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*, p. xviii.

<sup>9</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. 4.

<sup>10</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. 36.

<sup>11</sup> Cf. HABERMAS, 1996, p. 556.

democráticos, não é apta, segundo Landemore, a superar a “barreira de poder” imposta por um arranjo institucional no qual a representação política baseia-se quase exclusivamente na ideia de eleições, fazendo-se necessária uma abertura ainda mais expressiva, que só pode ser feita pela reintrodução do sorteio em nossas práticas políticas<sup>12</sup>.

Assim, segundo a autora, se adotamos o conceito de democracia de Robert Dhal, pelo qual ela consiste no sistema em que “todos os membros têm o mesmo direito de participar da decisão do corpo político sobre suas políticas”, a participação propiciada por um sistema exclusivamente eleitoral é extremamente tímida, pois a definição da agenda de discussões e as próprias discussões em si permanecem restritas, no âmbito institucional, às elites eleitas:

No meu entendimento, o governo popular requer que as pessoas estejam envolvidas não apenas no momento do voto, *mas também no processo que conduz a ele*, especialmente e crucialmente na deliberação por meio da qual uma agenda é definida e alternativas e argumentos são debatidos. Este livro baseia-se deliberadamente na definição de democracia como "democracia deliberativa", a teoria da legitimidade política segundo a qual as leis e políticas são legítimas apenas na medida em que forem o resultado de uma deliberação entre pessoas livres e iguais (por exemplo, Cohen 1989; Habermas 1996; Gutmann e Thompson 1996). A democracia deliberativa é um paradigma relativamente recente na teoria democrática, que pode nos ajudar a especificar o ideal de soberania popular ao deixar claro que a palavra final, no momento de uma votação, não é suficiente para tornar uma decisão legítima. Para democratas deliberativos, a legitimidade também requer a possibilidade de os cidadãos falarem e serem ouvidos no processo que antecede a votação.<sup>13</sup>

Em que pese se baseie em importantes pressupostos da democracia deliberativa, a concepção de democracia aberta, contudo, com ela não se confunde, na medida em que, para a autora, o predomínio das eleições como método de preenchimento das vagas nos espaços deliberativos acarreta um estreitamento da participação dos cidadãos nos espaços de discussão destinados à formulação das políticas, que acaba por limitar o alcance da democracia. De modo a assegurar a prevalência da isonomia, valor essencial da teoria democrática, a autora postula que devem ser introduzidas as seguintes práticas, a fim de se edificar a “democracia do século XXI”: a) representação política por meio de sorteio; b) ampliação dos espaços públicos de deliberação (construção de uma democracia deliberativa); c) efetiva soberania popular, com a ampliação da participação dos cidadãos das instâncias decisórias e consequente limitação do poder das elites eleitas; d) ausência de dominação por parte das elites políticas<sup>14</sup>.

O uso mais abrangente do sorteio e a ampliação do espaço público representam, nesse sentido, as estratégias prioritárias descritas pela autora para mitigar a “barreira de poder” introduzida nos governos representativos como instrumento de dominação por parte

<sup>12</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. 4-5.

<sup>13</sup> LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. 2020, p. 6.

<sup>14</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. *passim*

das elites eleitas, que restringiram o caráter democrático das repúblicas por meio da instituição de regimes exclusivamente eleitorais.

## A neutralização política do povo: a introdução da “barreira de poder” nos governos representativos contemporâneos

Como salienta Landemore, do ponto de vista etimológico, democracia significa "poder do povo". Como forma de regime, refere-se à existência de um governo igualmente compartilhado por todos. Para os gregos antigos, que inventaram a democracia, ela significava reunir-se em espaço público e fazer leis com base em uma agenda definida por um conselho composto por quinhentos cidadãos (*a Boulē*), selecionados de forma aleatória. Além da célebre experiência grega, diversos outros contornos institucionais também expressaram, ao longo da história, os valores democráticos. Para os vikings islandeses, por exemplo, a democracia significava reunir-se nos verões em um grande campo ao sul de Reykjavik e deliberar sobre as questões públicas até que fossem tomadas as decisões mais importantes sobre seu destino comum. Para os puritanos da Nova Inglaterra, que fugiram da Europa no século XVII para fundar suas próprias comunidades autônomas no Novo Mundo, ela significava determinar seu próprio destino comum em reuniões regulares no salão da cidade. Para algumas tribos dos povos nativos da América, ela sempre significou conversar sobre coisas e tomar decisões entre iguais.<sup>15</sup>

A democracia, nessas experiências históricas, era, segundo Landemore, "aberta", na medida em que, ao menos em teoria, qualquer membro da comunidade política dotado da condição de cidadão poderia acessar o centro de poder e participar, no espaço público, das várias fases da tomada de decisão, com oportunidade de falar e ser ouvido. Os governos representativos modernos – muitos dos quais autodenominados “democracias” –, embora tenham ampliado a cidadania a um número de pessoas que teriam sido excluídas pelos acordos pré-modernos afastam, na prática, a maior parte dos cidadãos dos mais importantes espaços do poder político, relegando-o a um pequeno grupo de políticos profissionais. Entre as democracias antigas e as modernas, pode-se dizer, nesse sentido, segundo a autora, que foi perdida uma maior “acessibilidade” ou “abertura” ao cidadão comum. De acordo com Landemore, foi a estruturação, no século XVIII, dos governos representativos – uma forma mediada de democracia – que ensejou a criação de uma "barreira de poder" (*enclosure of power*), que acabou por restringir a classe governante a um número pequeno de pessoas. Essa restrição, que teria sido supostamente necessária para viabilizar o governo nas sociedades de massa, deu-se, porém, segundo a autora, menos por necessidade do que por uma ideologia destinada a neutralizar ou reduzir substancialmente a participação do povo.<sup>16</sup>

De fato, de acordo com Landemore, os governos representativos contemporâneos foram originalmente concebidos como formas de governo de elite em contraste com o governo dos cidadãos comuns. Entre os “pais fundadores” da nação americana, James Madison, por exemplo, temia a tiranía da maioria tanto quanto ele rejeitava as antigas ordens monárquicas. Mas o mais importante para Madison é que a república americana fosse caracterizada, em contraposição às antigas democracias, pelo afastamento do povo da

<sup>15</sup> Cf. LANDEMORÉ, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. 1-2.

<sup>16</sup> Cf. LANDEMORÉ, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. 2-3.

participação no governo. A república arquitetada pelos fundadores deveria ser fundada, assim, não no poder do povo, mas sim no poder das elites eleitas.<sup>17</sup>

É o que afirmam os autores d'O federalista, ao defender, no artigo LXIII, a instituição de um senado como forma de refrear os ânimos do povo contra a tirania de suas próprias paixões:

Assim como nos governos livres a opinião serena e ponderada da comunidade deve, em última instância, prevalecer sobre as ideias de seus governantes, também há momentos especiais nos negócios públicos em que o povo, estimulado por uma paixão anormal, ou uma vantagem ilícita, ou iludido pelos embustes ardilosos de homens de má-fé, pode reclamar medidas que mais tarde ele próprio não hesitará em lamentar e condenar. Nesses momentos críticos, será salutar a interferência de um corpo moderado e respeitável de cidadãos, para deter essa corrida desorientada e evitar a desgraça que o povo prepara para si próprio, até que a razão, a justiça e verdade possam recuperar seu poder sobre o espírito do povo. De quanta angústia pungente o povo de Atenas não teria sido poupadão seu governo se seu governo contivesse tão prudente salvaguarda contra a tirania de suas próprias paixões?<sup>18</sup>

Os fundadores da república americana defendiam explicitamente, nesse sentido, um regime em que a competência e a virtude dos líderes fossem centrais, no qual o talento e a sabedoria das elites eleitas deveriam ser capazes de “refinar” as opiniões do povo, que era considerado passional e irracional. Em tal sistema, a representação política seria naturalmente concebida como um filtro capaz de afastar os cidadãos comuns da prática política imediata e de atribuir as funções de governo a um grupo social e economicamente homogêneo, edificando um regime que seria considerado por seus críticos, desde a sua origem, como uma “aristocracia natural”.<sup>19</sup>

Concebida com o objetivo de assegurar a dominação de uma elite sobre as demais partes do corpo político e com um compromisso meramente retórico com o poder do povo, a república americana afastou por completo de suas instituições a prática do sorteio, na medida em que esta destina-se justamente a assegurar a igualdade política que seus fundadores tanto almejavam combater.

A engenhosidade do ato de fundação da república americana residiu, assim, como destaca Landemore, no fato de que a característica central e distintiva do novo regime não foi apresentada como se tratando da construção de uma oligarquia em oposição a uma democracia, mas sim de um governo "representativo" em detrimento de um governo "direto". A consequência dessa ênfase foi justamente sugerir que o governo da elite era uma solução necessária para o problema do tamanho, e de que a representação deve implicar necessariamente eleições. Esse “deslocamento semântico” escondeu por completo das gerações futuras a existência de outra possibilidade conceitual, há muito conhecida do

<sup>17</sup> Cf. LANDEMORE, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. 3-4.

<sup>18</sup> Cf. HAMILTON, MADISON e JAY, *Os artigos federalistas*. 1987, p. 406.

<sup>19</sup> Cf. LANDEMORE, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. 40.

pensamento republicano, qual seja, o governo representativo exercido de forma indireta por cidadãos comuns, escolhidos total ou parcialmente por sorteio.<sup>20</sup>

Embora mencionassem diversas vezes a noção de governo popular, dando a entender que estavam a defender o ideal da soberania popular, os pais fundadores da nação americana visaram, na verdade, como sustenta Landemore, instituir um governo representativo liberal, impondo, para promover a exclusão do povo, uma clara barreira de poder, que impede que essa forma de governo possa ser interpretada como uma "democracia". Como salienta a autora, essa noção continua a ecoar no presente por meio de diferentes metáforas que dominam as teorias políticas contemporâneas. É o caso, por exemplo da noção de "razão pública" de John Rawls, que poderia ser personificada na Suprema Corte dos Estados Unidos, mas que nada mais é senão um pequeno grupo de cidadãos considerados como possuidores de "mentes superiores", supostamente imunes a pressões político-partidária e capazes de se posicionar acima da disputa, que falaria em termos desapaixonados e emitiria decisões por essência contramajoritárias.<sup>21</sup>

Tal concepção de governo representativo liberal deve ser tomada, no entanto, como um produto de seu tempo, e não está mais em sintonia, como observa Landemore, com as expectativas democráticas contemporâneas. As interpretações de Cortes Supremas são visivelmente elitistas e excludentes e suas credenciais democráticas normalmente se baseiam no fato de que as leis por elas interpretadas foram produzidas por elites eleitas. Para que possamos superar essa "barreira de poder" presente nos governos representativos contemporâneos, é fundamental que realizemos uma abertura do poder a todos, em bases igualitárias, o que pode ser feito, segundo Landemore, por meio de um uso mais frequente do sorteio em nossas práticas políticas, a fim de que possamos edificar uma "democracia aberta", que funcione como uma lente crítica através da qual se possa olhar para as instituições existentes, e que possa também estabelecer um conjunto de diretrizes para o desenvolvimento de novas instituições políticas ou, pelo menos, para que sejam reformadas as instituições existentes.<sup>22</sup>

### **Sorteio e democracia: breves apontamentos sobre o pensamento republicano.**

Para a devida compreensão da análise ora empreendida acerca da concepção de "democracia aberta" de Hélène Landemore, é fundamental registrar o pressuposto teórico adotado neste artigo no tocante à relação entre o pensamento democrático e o republicanismo. Segundo Bill Brugger<sup>23</sup> e Newton Bignotto, partimos da compreensão de que o republicanismo, diversamente da tradição liberal, exige a democracia e dela faz parte, de modo que a escolha de quais aspectos da tradição devem ser reappropriados deve ser compatível com essa crença<sup>24</sup>. Dessa forma, a reflexão sobre a democracia faz parte do universo conceitual republicano e sua compreensão, no âmbito da formulação teórica de cada um dos autores estudados, integra o amplo conjunto de indagações republicanas acerca do melhor regime político.

<sup>20</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. p. 4.

<sup>21</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. 2020, p. 4-5.

<sup>22</sup> Cf. LANDEMOR, *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. 2020, p. 12.

<sup>23</sup> Cf. BRUGGER, *Republican theory in political thought*. 1999, p. 146.

<sup>24</sup> Cf. BIGNOTTO, "Problemas atuais da teoria republicana". In: *Retorno ao republicanismo*. 2004, p. 20.

A reflexão sobre os problemas democráticos contemporâneos exige, nesse sentido, a recuperação de algumas das principais referências teóricas do pensamento republicano. A utilização do termo “república” para designar os governos representativos contemporâneos não deve ser considerada, nesse sentido, como um óbice para a consideração do déficit democrático de tais regimes, que podem, para seu aperfeiçoamento, ser contrapostos à formulação teórica proposta pelo republicanismo, em suas diferentes matrizes.

Ora, como sabemos, desde a antiguidade, o traço distintivo da democracia é o sorteio, por permitir a expressão máxima da igualdade política, ao proporcionar a isonomia, a isocracia e a isegoria, fundamentos desse regime político. É o que afirma expressamente Aristóteles, ao tratar, no Livro IV, parte 9, da Política, da formação dos regimes mistos ou constitucionais:

Um terceiro modo [de compor o regime misto] é uma combinação de disposições de ambos os regimes, umas extraídas da lei oligárquica, e outra da democrática. Refiro, por exemplo, o caso das magistraturas: o sorteio para ocupação dos cargos públicos parece mais conforme ao espírito democrático, enquanto a eleição parece ser mais adequada ao espírito oligárquico.<sup>25</sup>

Com efeito, como destaca David Reybrouck, a democracia ateniense utilizou amplamente, em seu apogeu, entre os séculos V a.C. e IV a.C., do sorteio para preenchimento dos cargos componentes dos órgãos de governo da pôlis, sendo a escolha aleatória de cidadãos utilizada para as funções legislativas, executivas e judiciárias. Assim, por exemplo, a lei era elaborada pelo Conselho dos Quinhentos (*a Boule*), cujos membros eram sorteados, e votada pela assembleia popular (*Ekklesia*). O tribunal popular (*Helieia*), formado por cidadãos sorteados, examinava a legalidade da nova lei, e os magistrados (*Arkhai*), que eram em parte sorteados e em parte eleitos, a executavam.<sup>26</sup> Quanto aos magistrados, de um total de setecentos cargos existentes, seiscentos eram escolhidos por sorteio. Apenas os postos que demandavam conhecimentos técnicos, como as magistraturas militares e as de arquitetura eram eleitos pelo Conselho dos Quinhentos, sendo a maior parte das magistraturas, portanto, ocupadas por sorteio.<sup>27</sup>

Além da democracia ateniense, a república romana também manteve, como observa Reybrouck, resquícios do sistema ateniense do sorteio, que embora tenha caído em desuso no período do Império, voltou a ser utilizado nas cidades livres do norte da Itália durante a Idade Média. Bolonha, Vicenza e Pisa possuem exemplos da adoção, em alguma medida, da prática do sorteio para escolha de cargos políticos, mas os casos mais bem documentados no período são os de Florença e Veneza, tendo a sereníssima república utilizado por séculos o sorteio como critério fundamental para a escolha do Doge.<sup>28</sup>

De fato, na república de Veneza, o cargo de Doge era vitalício, mas a função não era hereditária. O processo de escolha do Doge, apelidado de “ballota”, era incrivelmente complexo, dividido em dez fases, que duravam cinco dias. Iniciava-se, no século XIII, com o *Consiglio Grande* (Conselho Geral), composto por quinhentos membros da nobreza. Cada

<sup>25</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*. 1998, p. 305-306.

<sup>26</sup> Cf. REYBROUCK, *Contra as eleições*. 2017, p. 114.

<sup>27</sup> Cf. REYBROUCK, *Contra as eleições*. 2017, p. 113-114.

<sup>28</sup> Cf. REYBROUCK, *Contra as eleições*. 2017, p. 119-121.

conselheiro depositava na urna uma bolinha de madeira, com seu nome escrito, a ballota, enquanto o conselheiro mais jovem dirigia-se à Basílica de São Marcos e chamava o primeiro garoto entre oito e dez anos que encontrava. Ele era levado à sala do Conselho, onde os conselheiros estavam reunidos em conclave, para ser o ballotino (o garoto das bolinhas). O ballotino sorteava o nome de trinta conselheiros, entre os participantes, seleção reduzida a nove em uma segunda rodada do sorteio. A escolha prosseguia com a sucessiva redução do número de candidatos por sorteio e seu aumento pelo voto, em uma alternância dos métodos aleatório e eleitoral. Quando o comitê estava composto por 41 membros, eles finalmente escolhiam o Doge em conclave<sup>29</sup>. Embora parecesse muito complicado, o sistema veneziano tinha por virtude possibilitar a vitória de um candidato com significativo apoio dos eleitores, sem, contudo, retirar as chances das minorias.

Do ponto de vista do pensamento republicano, a centralidade do sorteio como elemento democrático foi igualmente reconhecida por autores de diferentes matrizes do republicanismo.

Rousseau, por exemplo, embora sustente que a democracia não é compatível com a ideia de representação – na medida em que esta é compreendida pelo filósofo como uma espécie de delegação e a vontade geral, que expressa a soberania, não está sujeita a transferência –, por outro lado, ao tratar da administração do Estado nas repúblicas, o genebrino também identifica no sorteio o elemento central da “verdadeira democracia”, admitindo a noção de representação para essa finalidade. Concordando expressamente com Montesquieu quanto à natureza democrática do sorteio, sustenta o autor do *Contrato Social*:

Se considerarmos que a eleição dos chefes é uma função do governo e não da soberania, veremos por que o expediente do sorteio está mais na natureza da democracia, na qual a administração é tanto melhor quanto menos multiplicados são os atos.

Em qualquer verdadeira democracia, a magistratura não é uma vantagem, mas uma carga onerosa que não se pode, com justiça, impor mais a um particular que a outro. Só a lei pode impor essa carga a quem o sorteio indicar, pois, nesse caso, sendo a condição igual para todos, e não dependendo a escolha de nenhuma vontade humana, não há aplicação particular que altere a universalidade da lei.

(…)

As eleições por sorteio apresentariam poucos inconvenientes em uma verdadeira democracia, onde, sendo todos iguais, quer pelos costumes e talentos, quer pelos preceitos e pela fortuna, a escolha se tornaria indiferente. Mas, como já afirmei, não existe verdadeira democracia.<sup>30</sup>

Em que pese não reconheça a existência histórica de uma verdadeira democracia, haja vista que, em todas as sociedades, os talentos e capacidades são divididos de modo desigual, Rousseau sustenta que isso não significa que se deva renunciar à prática do sorteio, mas sim procurar um modo equilibrado, intermediário entre o sorteio e a eleição:

<sup>29</sup> Cf. REYBROUCK, *Contra as eleições*. 2017, p. 126.

<sup>30</sup> Cf. ROUSSEAU, *O contrato social*. 1999, p. 132-133.

Quando a escolha e o sorteio se combinam, a primeira deve preencher os postos que exigem talentos apropriados, como os cargos militares; o segundo convém aos postos que requerem apenas bom senso, justiça e integralidade, como os casos de judicatura, porque, num Estado bem constituído, tais qualidades são comuns a todos os cidadãos.<sup>31</sup>

Mas, se filósofos tão influentes para a formação das repúblicas contemporâneas, como Montesquieu e Rousseau, foram enfáticos defensores de um regime misto, resultante da combinação do sorteio e das eleições, por qual razão as democracias contemporâneas afastaram por completo a prática de nomeação de governantes por sorteio, menos de uma geração após a publicação d' *O espírito das leis* e *Do contrato social*, substituindo-a por sistemas representativos baseados quase exclusivamente na realização de eleições? Como observa Bernard Manin, o sorteio foi totalmente ignorado durante a Revolução Americana e no curso da Revolução Francesa, sendo que tanto de um lado do Atlântico como do outro, estabeleceu-se, sem a menor hesitação, uma limitação dos direitos políticos dos cidadãos por meio da instituição de sistemas de escolha notadamente aristocráticos.<sup>32</sup>

O propósito de promover uma neutralização política do povo constituiu-se, nesse sentido, como o grande projeto das elites que instituíram as primeiras repúblicas contemporâneas, que foram fundadas com o objetivo de estabelecer uma clara distinção entre os cidadãos ilustres – destinados a governar – e os eleitores – destinados a serem governados – que foram significativamente privados de uma participação efetiva nas decisões públicas, ao serem confinados a um envolvimento episódico e superficial, restrito ao solitário momento do voto.

### **Elementos republicanos na concepção de “democracia aberta”, de Hélène Landemore**

Partindo da constatação da existência, nos governos representativos contemporâneos, de mecanismos voltados a promover uma verdadeira neutralização política do povo e limitar a efetivação dos valores democráticos, Hélène Landemore propõe, conforme explicitado nas seções precedentes, a utilização mais abrangente da prática do sorteio, a fim de fomentar a igualdade política e empreender uma maior inclusão social. Dessa forma, a proposta de “democracia aberta” proposta pela autora baseia-se, fundamentalmente, nos seguintes elementos: a) representação política baseada em maior utilização do sorteio; b) ampliação dos espaços públicos de deliberação, a fim permitir a edificação de uma democracia deliberativa; c) efetiva soberania popular, com a ampliação da participação dos cidadãos das instâncias decisórias e consequente limitação do poder das elites eleitas; d) instauração de um regime misto, com a utilização concomitante de escolhas por sorteio e escrutínio eleitoral; e) estruturação de grandes assembleias, compostas por cidadãos aleatoriamente selecionados, destinadas à formação de “minipúblicos” abertos, voltados à definição de agenda; f) utilização de tecnologias de informação e comunicação, entre as quais

<sup>31</sup> Cf. ROUSSEAU, *O contrato social*. 1999, p. 133.

<sup>32</sup> Cf. MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*. 2012, p. 108.

plataformas de *crowdsourcing*, para que os representantes aleatoriamente selecionados possam comunicar-se com os demais cidadãos; g) ausência de dominação por parte das elites políticas.

Tais elementos, parece-nos, são totalmente compatíveis com uma teoria política republicana, de modo que a recuperação de argumentos desenvolvidos por autores de diferentes matrizes do republicanismo pode auxiliar na compreensão dos problemas apontados pela autora como marcas características dos governos representativos contemporâneos.

Assim, em uma superficial e exemplificativa enumeração, poderíamos aproximar o explícito elogio da autora às instituições políticas atenienses a uma recuperação de argumentos da longa tradição do republicanismo neoateniense, com sua defesa de uma ampliação dos espaços públicos de deliberação, que em muito se assemelha à proposta deliberativa da “democracia aberta”. Além disso, a exaltação da introdução do sorteio de forma paralela e não excludente às práticas eleitorais poderia ser aproximada à exaltação dos governos mistos e moderados, empreendida por autores do republicanismo romano, como Cícero, ou do republicanismo inglês, como James Harrington.

De outra parte, a prática, descrita pela autora, de dominação sistemática do conjunto dos cidadãos por parte das elites eleitas – elites essas que aparelham a burocracia interna dos partidos políticos de modo a assegurar a sua perpetuação no poder – pode ser compreendida como a instituição de uma relação assimétrica que claramente não resistiria ao “teste do olhar” (*eyeball test*) proposto por Pettit para identificação de relações arbitrárias, violadoras da liberdade dos cidadãos.<sup>33</sup>

Por fim, a identificação dos limites práticos dos governos representativos contemporâneos descrita por Landemore pode ser analisada, também, à luz da noção de “balanço do domínio” desenvolvida por James Harrington. Ora, a predominância, em tais governos, do elemento aristocrático – o voto – em detrimento do elemento democrático – o sorteio – pode ser compreendida como um desajuste capaz de acarretar um desequilíbrio do “balanço do domínio” e que demandaria, nos termos da formulação de Harrington, uma mudança do sistema de governo. O anseio pela inclusão mais abrangente dos segmentos da população historicamente excluídos da participação política, tal qual descrito por Landemore, exigiria, assim, uma mutação constitucional capaz de equilibrar o balanço do domínio ao marcante pluralismo das sociedades contemporâneas, caracterizadas pelo domínio persistente das elites eleitorais e partidárias, que permitem mais facilmente o surgimento de governantes autoritários e populistas.

A análise mais detida das significativas referências republicanas no pensamento político da autora escapa, no entanto, aos estreitos limites deste artigo e será mais bem explorada em trabalhos futuros.

---

<sup>33</sup> Cf. PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*. 2012, p. 72.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Política* (edição bilíngue). Lisboa: Vega, 1998.
- BIGNOTTO, Newton. “Problemas atuais da teoria republicana”. In: *Retorno ao republicanismo*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- BOURCIUS, Terril. “Democracy through multi-body sortition: Athenian lessons for modern day”. In: *Journal of public deliberation*, v. 9, n.1., 2013, art. 11.
- BRUGGER, Bill. *Republican theory in political thought*. London: Macmillan Press, 1999.
- EHRENBERG, Victor. *The Greek State*, New York, W.W. Norton and Co., 1964.
- GOMME, A.W. *The population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.* Oxford, Oxford University Press, 1933.
- HABERMAS, J. *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- HANSEN, M.H. *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes – Structure, Principles and Ideology*. Oxford: T.J. Press, 1991.
- HEADLAM, J. W. *Election by lot at Athens*. Norderstedt: Hansebooks, 2016.
- LANDEMORE, Hélène. *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- MADISON, James; HAMILTON, Alexander e JAY, John. *Os artigos federalistas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- MANIN, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Flammarion, 2012.
- NASCIMENTO, MILTON M. do. *A farsa da representação política: ensaio sobre o pensamento político de Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- MONTESQUIEU. *O Espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MOWBRAY, Miranda and GOLLMANN, Dieter. “Electing the Doge of Venice: analysis of a 13th century protocol”. In: [www.hpl.hp.com/techreports/2007/HPL-2007-28R1.pdf](http://www.hpl.hp.com/techreports/2007/HPL-2007-28R1.pdf)
- PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- REYBROUK, David. *Contra as eleições*. Belo Horizonte: Ed. Áyne, 2017.
- ROUSSEAU, J.J. *O Contrato social*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

## **O momento aristotélico do momento maquiaveliano: Pocock leitor de Maquiavel**

*Bruno Santos Alexandre<sup>1</sup>*

**Resumo:** A proposta, neste artigo, é de investigar a leitura que John Pocock faz do republicanismo de Nicolau Maquiavel. Neste sentido, dois são os argumentos principais deste trabalho. Em primeiro lugar, trata-se de evidenciar que se, de um lado, Maquiavel recupera o ideal aristotélico do humano como animal político, de outro lado, tal se passaria de modo a transformá-lo numa versão enfraquecida, à medida em que radicalmente impactada pela natureza contingente das coisas humanas. É o que, em segundo lugar, abriria caminho não apenas a uma ética fundada na política (antes do que na filosofia contemplativa, conforme pretendia Aristóteles), senão também a um republicanismo de acento plebeísta.

**Palavras-chave:** Pocock – Maquiavel – Aristóteles – Republicanismo – Povo

## **The Aristotelian moment of the Machiavellian moment: Pocock reader of Machiavelli**

**Abstract:** This article explores John Pocock's interpretation of Nicolau Maquiavel's republicanism. There are two main arguments here. First, I show that if, on the one hand, Maquiavel recovers the Aristotelian ideal of the human as a political animal, on the other, he does it with a weakened version, insofar as radically impacted by the contingent nature of human things. Secondly, this opens the way for not only an ethics based on politics (instead of on philosophy, as Aristotle wished), but also for a republicanism of more popular connotations.

**Keywords:** Pocock – Machiavelli – Aristotle – republicanism – people

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Substituto da Universidade Federal do Acre. <http://lattes.cnpq.br/9617484685224116>

## Introdução

No presente artigo, reservado à interpretação de John Pocock sobre Nicolau Maquiavel, não posso ter como foco principal de comentário outro elemento bibliográfico senão a mais famosa e importante contribuição de Pocock para o tema: *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*, livro escrito em 1975. Logo no início desse volumoso estudo (de quase seiscentas páginas), Pocock nos esclarece sobre os dois sentidos de “momento maquiaveliano” a serem nele tematizados: dois sentidos do conceito de tempo.

Num primeiro sentido, “momento maquiaveliano” diz respeito à combinação entre tempo e espaço, por isso, refere-se à cronologia e localidade em que se situa a narrativa acerca da qual o historiador intenciona dissertar em seu livro: o espaço e o tempo do republicanismo da Florença do Renascimento, além de suas reverberações nos três séculos seguintes, quando desempenha papel estrutural na constituição do republicanismo inglês e norte-americano. Nesse primeiro caso, o momento ou tempo a ser enquadrado é aquele em que certos padrões

Conduziram ao encetamento da república e da participação cidadã, constituindo o problema de seu autoentendimento na história, com o qual Maquiavel e seus contemporâneos podem ser vistos explicitamente e implicitamente enredados. Esses padrões foram cruciais em sua época, e permaneceram sendo nos dois ou três séculos seguintes, como resultado do modo com que Maquiavel e seus contemporâneos agiram<sup>2</sup>.

Já o segundo sentido de “momento maquiaveliano” assume o caráter de fundamento conceitual do primeiro, uma vez que concerne à maneira com a qual Pocock comprehende o tempo da ação política em si mesmo. O que é estimulante da segunda face do momento maquiaveliano (de um tempo mais primordial) é que tal momento ou tempo, agora universalizado, envia a um primado da contingência sobre a necessidade, portanto, de um universalismo avesso aos mais difundidos postulados das filosofias antiga e medieval. Como afirma o intérprete de Maquiavel acerca dessa espécie de contingência universalizada, própria à então nascente modernidade:

Em segundo lugar, ‘o momento maquiaveliano’ denota o problema em si mesmo. É o nome para o momento num tempo conceitual em que a república era vista em confronto com sua própria finitude temporal, na tentativa de permanecer moralmente e politicamente estável em meio a uma corrente de eventos irracionais, concebidos como essencialmente destrutivos a todos os sistemas de estabilidade secular. Na linguagem desenvolvida para esse propósito, tal momento era enunciado como o enfrentamento da ‘virtude’ contra a ‘fortuna’ e a ‘corrupção’<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. VII-VIII.

<sup>3</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. VIII.

Como pano de fundo à fusão desses dois momentos maquiavelianos se presume então uma tomada de consciência de ser na e pela história: a teoria republicana renascentista como uma jovem e nova forma historicista de pensar. Por conseguinte, os dois supracitados momentos enquanto partes de uma mesma transformação ou irrupção histórico-conceitual mais abrangente.

Intrigante será constatar que essa inovadora guinada em direção a uma consciência histórica é ocasionada justamente pela recuperação e promoção de certos ensinamentos recolhidos da tradição: “a explicitação de um germe já contido no pensamento clássico”<sup>4</sup>. Mais especificamente, para Pocock, essa consciência histórica encontra sua origem na ética-política aristotélica; adquirindo, por intermédio dessa visita, conceitos capazes de tratar o tempo enquanto fenômeno contingente. O retorno a Aristóteles advém, sobretudo, do fato de que sua concepção de melhor regime de governo abriga um elemento conceitual que alguém como Maquiavel considerará ainda como universal: “o ideal da cidadania ativa”<sup>5</sup>, a reunião de todos em torno da república. Como se verá, entretanto, ao longo de todo esse artigo, menos do que uma imediata herança das teses do filósofo estagirita, segundo Pocock, o que acontece nessa interlocução é uma complexa adaptação aos meandros históricos e conceituais florentino-renascentistas. Disso decorre que, em torno à recepção maquiaveliana da tese aristotélica do humano como animal político, tal como encontramos na leitura de Pocock, desponte, então, mais do que uma simples adaptação, uma verdadeira ruptura: a categoria de animalidade política não mais como uma finalidade média ou intermediária, absorvida por categorias universais mais amplas e abstratas, como era o caso para Aristóteles, antes como a própria finalidade da vida humana. Portanto, o ideal da ação política como um conceito, ao mesmo tempo, universal (que responde a valores primordiais a serem realizados em vida: tudo que envolve a permanência da república no tempo) e particular (porquanto a república, como aquela que se desdobra num plano contingente, é *todo o universal*). Nas palavras do próprio Pocock, o momento maquiaveliano “reconcilia sua finalidade de realizar valores universais” – qual seja, a constituição e preservação da república – “com a instabilidade e desordem circunstancial de sua vida temporal”<sup>6</sup> – a república à sombra da perene ameaça da ruptura, da contingência como a sua própria alma. Sobre a experiência republicana de Maquiavel e dos demais republicanos do período, Pocock incisivamente afirma: “o costume poderia no máximo afetar a segunda natureza (ou natureza adquirida), mas se era a finalidade do homem ser um cidadão ou animal político, foi sua natureza original ou prima forma que se viu desenvolvida, e desenvolvida irreversivelmente pela experiência do vivere civile”<sup>7</sup>. Destrincho essa problemática nas páginas que se seguem.

## De uma animalidade política contra-eudaimônica

Na ética-política de Aristóteles, a concatenação das finalidades (os bens humanos) obedece à seguinte ordenação: (i) a *eudaimonia* (a felicidade ou florescimento humano) como a finalidade suprema; (ii) a moral, isto é, a boa conduta prática, como a finalidade média; e, num último estágio, (iii) a melhor das constituições políticas, a melhor *politeia*. Afirma o

<sup>4</sup> FUBINI, “Politica e morale in Machiavelli. Una questione esaurita?”, p. 122.

<sup>5</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 4.

<sup>6</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 3.

<sup>7</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 184.

filósofo grego, em sua *Ética a Nicômaco*, que “chamamos de perfeito o que sempre se elege por si mesmo e nunca por outra coisa. Esta parece ser acima de tudo a felicidade”<sup>8</sup>. E, no texto da *Política*, ao que tudo indica, confirma-o quando declara “que a melhor cidade é simultaneamente feliz e próspera”<sup>9</sup>.

Como explica Iseult Honohan, a *eudaimonia* é tanto o ponto de partida ontológico como a última etapa a ser realizada historicamente, visto que atingir a felicidade “é realizar o potencial presente desde o nascimento”<sup>10</sup>; é atualizar a potencialidade humana, as tendências da natureza. Assim, por mais que os conteúdos da política, da ação cívica e das virtudes morais perfaçam papel fundamental na cosmologia aristotélica, restaria ainda nessa complexa cadeia de finalidades um inequívoco primado da contemplação sobre a ação. E a subsequente progressão temática: pois é a sabedoria política a mais dependente das finalidades de tal cadeia (cujo objeto é a *politeia*); seguida pela sabedoria ética (cujos objetos são as virtudes morais); a qual dá vez à única finalidade subsistente por si mesma: ao puro conhecimento filosófico das tendências da natureza (cujos objetos são as virtudes intelectuais, o conteúdo mesmo da felicidade plena). Não por outro motivo, em sua *Ética a Nicômaco*, o filósofo distinguirá as virtudes intelectuais das virtudes morais.

As virtudes morais são aquelas vinculadas aos desejos. Virtudes que tão somente podem ser qualificadas como morais (desejos bons) por quanto contam com a mediação da virtude intelectual em interface ao saber práctico: a *phronesis* (termo que pode ser traduzido por sabedoria prática). Por exemplo, a virtude moral da magnanimitade ocupa o lugar intermediário entre o excesso e o déficit do desejo pela honra, que apenas o humano prudente (o portador da *phronesis*) conhece. Conforme explana Eric Nelson, “as virtudes morais são sociais e, como resultado, Aristóteles pode fazer a famosa reivindicação na *Política* de que o humano é, por natureza, adequado à *polis*. A *polis* permite-o realizar sua natureza”<sup>11</sup>. Nelson, contudo, adverte para o exato lugar da ética e da política na economia das finalidades aristotélicas, pois o saber aplicado à prática – ou seja, o gesto da *phronesis* em conformar os desejos, ao transformá-los em volições morais – é uma intervenção do conhecimento superior, teorético. Alega Nelson que, para Aristóteles, “o exercício dessa virtude intelectual é mais intrínseco à natureza humana, e que o homem alcança a verdadeira felicidade apenas quando é deixado a contemplar o universo e assimilar-se momentaneamente ao divino”<sup>12</sup>. É o que, para esse comentador, poderíamos constatar pela leitura do livro X da *Ética*, em que se diz:

Se a felicidade é uma atividade de acordo com a virtude, é razoável (que seja uma atividade) de acordo com a virtude mais superior, e esta será uma atividade da melhor parte do homem. E se, então, é o intelecto ou outra coisa que, por natureza, parece mandar e dirigir e possuir o conhecimento dos objetos nobres e divinos, e sendo esta mesma a parte mais divina que há em nós, sua atividade de acordo com a virtude própria será a felicidade perfeita.

E esta atividade é contemplativa, como já temos dito<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro I, 1097a-1097b, p. 135.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro VII, 1323b30, p. 483.

<sup>10</sup> HONOHAN, *Civic Republicanism*, p. 1.

<sup>11</sup> NELSON, *The Greek tradition in Republican thought*, p. 12.

<sup>12</sup> NELSON, *The Greek tradition in Republican thought*, p. 12.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro X, 1177a10, p. 395.

E o filósofo estagirita persistiria na mesma linha de raciocínio no Livro VII da Política, ao indicar que a felicidade (a eudaimonia) encontra seu lugar numa vida de estilo contemplativo, porque:

Se afirmamos que a felicidade deve consistir na prosperidade, então a vida prática será a melhor de todas, tanto para a cidade tomada em comum como para cada indivíduo em particular. A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente ao resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação, pois têm o fim em si mesmas e exercitam-se por si mesmas. O êxito é um fim e, por isso mesmo, é atividade. Daí o dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam as atividades, ainda que exteriores, pela inteligência. Também não é forçoso que as cidades hermeticamente fechadas e as que elegeram tal modo de vida sejam necessariamente inativas: a atividade de uma cidade pode, com efeito, ser parcial, visto que as partes que a constituem mantêm muitas relações recíprocas. O mesmo se aplica a cada indivíduo humano, e se assim não fosse haveria algo de desajustado com o próprio ser divino e todo o universo, para os quais não existe qualquer atividade externa que não seja a atividade que lhes é intrínseca. É evidente, pois, que a vida preferível será necessariamente a mesma tanto para cada indivíduo em particular, como para as cidades e os homens tomados em comum<sup>14</sup>.

De acordo com Nelson, nesses trechos da *Ética* e da *Política*, Aristóteles torna claro aos seus leitores, e sem espaço para dúvidas, que: “tal vida dedicada à contemplação supera a vida cívica (ela é, de fato, a única atividade boa em si mesma)”<sup>15</sup>. Para bem compreender esses comentários de Nelson à *Ética* e à *Política* é preciso captar ainda outra conhecida engrenagem por ele pressuposta da sofisticada arquitetônica conceitual de Aristóteles: o modo como a própria *phronesis* convence enquanto conduta mestra na vida. Porque para tê-la é preciso querê-la. O ponto aqui é: para Aristóteles, a atividade humana de querer algo não tange a meros impulsos ou a apetites. Impulsos e apetites são desejos que os humanos dividem com os demais animais. Como explica o especialista brasileiro na filosofia aristotélica, Marco Zingano, impulsos e apetites respondem a um tipo de desejo que “não é uma faculdade de conhecimento de contrários, mas de discriminação única de particulares”<sup>16</sup>; que impele os animais (inclusive o humano, também um animal) ao movimento e à ação. Já o querer é um desejo de tipo diferente, associado a uma escolha racional, por esse motivo, da ordem de uma decisão propriamente ética. Esse *querer* Aristóteles denomina de *probairesis*, uma espécie de *desejo pela razão*: a intencionalidade de orientar-se pela prudência (*phronesis*), a qual potencialmente habita a alma de todos os humanos, e que se faz então preciso colocar em ato.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro VII, 1325b15-30, p. 493.

<sup>15</sup> NELSON, *The Greek tradition in Republican thought*, p. 12-13.

<sup>16</sup> ZINGANO, ”Deliberação e vontade em Aristóteles”, p. 185.

Mais crucial, entretanto, para Zingano, é elucidar que, no horizonte aristotélico, mesmo o ator prudente delibera unicamente sobre os meios e nunca sobre os fins. Afirma o comentador que “mediante a deliberação nos tornamos princípio de ação, pois nos tornamos senhores do fazer ou não fazer os meios [os fins de primeira ordem] para obter um certo fim [o fim supremo]; se é assim, somos inteiramente responsáveis de nossas ações, mesmo que sejamos somente em parte ou, mesmo, em nenhum sentido senhores dos desejos e fins que nos aparecem”<sup>17</sup>. Porém, nesse quadro, como é possível aos indivíduos tornarem-se seguros de que sua escolha é conforme a um bem que, ao fim e ao cabo, é externo à própria virtude intelectual que o seleciona? Tal é a ocasião em que reconhecemos, em Aristóteles, a presença do aluno de Platão, uma vez que, na filosofia aristotélica, as finalidades últimas compartilham um saber do eterno: da ordenação cósmico-divina, do conhecimento em seu estado mais puro. Deparamo-nos, assim, a esta altura, com um modo inconfundivelmente grego de compreender a filosofia e a vida mesma (isto é, de dar a saber o que é sujeito, objeto, interioridade, exterioridade, ideia e realidade): o saber filosófico como a plena identidade entre razão e mundo (entre sujeito e objeto, interioridade e exterioridade, ideia e realidade). Assevera o próprio Aristóteles: “não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios que conduzem aos fins. Pois, nem o médico delibera se curará, nem o orador se persuadirá, nem o político se legislará bem, nem nenhum dos outros domínios delibera sobre o fim, senão que, posto o fim [dado pela natureza], todos consideram como e por quais meios podem alcançá-lo”<sup>18</sup>.

Dito tudo isso, no chamado “momento maquiaveliano”, tal como Pocock o concebe, o que ocorre é uma reorganização, mesmo uma inversão, da cadeia aristotélica de finalidades: não mais (segundo a ordem dos meios aos fins) da *politeia* à ética e então à *eudaimonia*; antes, sim, da *eudaimonia* à ética e desta à *politeia*. Dessa maneira, Pocock pretende demonstrar que, para Maquiavel, tanto a ética (a avaliação da boa ou má ação), bem como a legitimação dos diversos modos de vida (em condições modernas, estes conduzem às mais variadas felicidades privadas), estão fundadas na atividade política (isto é, passam pelo crivo da república): em decisões e acordos contingentes, internos e próprios à *politeia*. Daí duas consequências. A primeira delas: na medida em que a felicidade e a ética passam a ter como origem juízos para aquém da contemplação abstrata, necessariamente tais concepções de felicidade e ética deixam de fazer referência a um bloco estável e hierárquico de virtudes (sejam elas morais ou intelectuais). E a segunda consequência: daquela ideia de universalidade ou necessidade, sobre a qual dissertei nas primeiras páginas deste artigo, unicamente como o próprio agir contingente: a ação política, condição de possibilidade de um mundo propriamente humano (face ao mundo natural, este último apenas contemplado e não constituído pelas próprias ações humanas). Destarte, na filosofia política do pensador florentino, da universalidade humana como um ideal mínimo ou deflacionado de virtude (isto é, de dever): tão somente o compromisso de criar e conservar uma república, noutras palavras, de erigir e manter uma agência de grupo (um modo de vida político, criador e mantenedor de um mundo das coisas humanas). Aos olhos de Maquiavel, assegura-nos Pocock, tal seria a única maneira (humana mesmo) de enfrentar a torrente irracional da

---

<sup>17</sup> ZINGANO, ”Deliberação e vontade em Aristóteles”, p. 226. Colchetes meus.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro III, 1112b10-15. p. 186. Colchetes meus.

fortuna, um mundo perpassado pela contingência de ponta a ponta; ocasião, afinal, em que a virtude de um passa a depender da virtude de todos.

A novidade de um autor como Maquiavel é então de que, ao contornar a província da grande tradição antiga, coloca-se finalmente em condições de pensar a ação temporal por uma chave imprevista, aberta e inesperada, diversamente àquela ditada por padrões e regularidades. Como Pocock gosta de introduzir o pensamento de Maquiavel em *The Machiavellian Moment*: “o ideal republicano põe o problema da existência na particularidade secular”<sup>19</sup>.

Assim sendo, ao mesmo tempo em que Aristóteles lega para os seus futuros leitores do Renascimento a possibilidade do desabrochar de uma consciência histórica, evoca ainda um naturalismo político, um direito natural nos fundamentos da sua concepção de cidadania política. Conforme destaca Felipe Charbel Teixeira, a despeito do reconhecimento, na filosofia aristotélica, de alguma mutabilidade das coisas mundanas, face a finalidades que são naturalmente dadas, quer dizer, face à anterioridade ontológica da contemplação sobre a ação, “caberia aos homens interpretar tais tendências [cósmicas e finalistas] e se adequar a elas, visando assim à estabilidade e equilíbrio dos costumes e ordenações políticas”<sup>20</sup>. Porque carentes de tais anteparos teórico-contemplativos, ou seja, desamparados de todo conhecimento absolutamente antecedente à ação, no horizonte do republicanismo maquiaveliano restaria aos próprios humanos, em sua própria ação na contingência e particularidade histórica, a fundação e descoberta da virtude; afiançados unicamente por sua liberdade política, por uma espécie de, ao mesmo tempo, *dom, fardo e responsabilidade* de agir em conjunto. Para Maquiavel, desta feita, quando o assunto é a ética, não se trata mais de unicamente *deliberar sobre os meios* (de escolher entre o rol de virtudes cosmicamente dadas), mas da necessidade de *fundar a virtude*, de fundar os fins. Esclarece novamente Teixeira sobre o assunto:

Para Aristóteles, agir de forma magnânima, ou com liberalidade, ou com coragem, implica necessariamente agir de forma prudente, uma vez que a *phronesis* se constitui como disposição intelectual responsável pelo reconhecimento da virtude e pela ação conforme o justo meio – há o reconhecimento do universal no particular, seguido pela escolha da ação correta e pela consumação desta. A virtude, nesse sentido, é sempre determinável: o prudente é aquele que sabe reconhecê-la no particular e agir em conformidade a ela. Em Maquiavel, o reconhecimento da virtude é mais complexo que na filosofia prática aristotélica: é preciso, antes de tudo, perceber o que é a virtude *numa circunstância tal*, dar moldes a ela para, então, pensar na decisão prudente a se tomar, visando à produção de bons efeitos, em acordo com um bem, definido em função das situações particulares em jogo<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 9.

<sup>20</sup> TEIXEIRA, Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini, p. 26. Colchetes meus.

<sup>21</sup> TEIXEIRA, Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini, p. 87.

## De uma animalidade política popular

Na definição de Aristóteles, o conceito de liberdade (*eleutheria*) possui três nuances. Em uma primeira acepção, a liberdade desempenha uma condição unicamente negativa: apenas não ser escravo. “O termo ‘os livres’”, esclarece Iseult Honohan, “descreve cidadãos ordinários que não se distinguem por riqueza, talento ou posição. Essa liberdade não é uma qualidade natural de indivíduos pré-sociais; remete antes ao estatuto ou privilégio daqueles cidadãos que são individualmente livres se não estão sujeitos a um senhor e coletivamente livres se não estão sujeitos ao domínio de um tirano ou subjugados por outro Estado”<sup>22</sup>. Porém, a liberdade em Aristóteles possui mais duas acepções. A primeira delas, a liberdade como autogoverno: governar e ser governado alternadamente. E a segunda delas, a liberdade privada: aquela de viver conforme se desejar. A primeira delas reporta a qualidades naturais (finalidades, bens humanos) inerentes ao fenômeno da associação humana, acessíveis pela contemplação; enquanto a segunda volta a reportar sobre o que é tão somente contingente e sócio-histórico, do ponto de vista agora daquele sujeito que justamente recusa a natureza das finalidades atinentes à sociabilidade.

Para diversos comentadores da filosofia aristotélica, como Nelson e Pocock, o que exatamente faria da *politeia* aristotélica um regime misto de acento aristocrático é que o estagirita não parece acreditar numa aptidão popular de colocar a participação política – a liberdade como autogoverno – acima da liberdade privada. Para Aristóteles, nessa interpretação de sua filosofia, a generalidade dos cidadãos encontraria extrema dificuldade em colocar sua liberdade a serviço da *enclaimonia* (em conformidade às tendências da natureza). Em outras palavras, tal filósofo não esperaria que as massas (os muitos, a plebe) posicionassem a liberdade política num lugar mais alto que o puro prazer ou bem-estar privado; a plebe deixaria, desse modo, de atentar-se ao fato de que o humano é um ser naturalmente orientado à vida em sociedade e ao exercício político. Em mais de um momento de sua *Política*, faz-se preciso reconhecer, Aristóteles sustenta que o melhor regime de governo é a aristocracia, porquanto fundada no princípio de ação dos melhores: a *areté*. Diz, por exemplo, que “só o regime estabelecido pelos melhores cidadãos de acordo com a virtude, falando em termos absolutos, e não por indivíduos honestos sob um determinado aspecto, pode, em boa verdade, ter o nome de aristocracia, dado que só nele ocorre a identidade absoluta entre o homem bom e o bom cidadão”<sup>23</sup>. Daí por que, na impossibilidade de um regime *perfeitamente* aristocrático, como Aristóteles assume ser o caso, da preferência por um regime misto de *acento* aristocrático. Como ele mesmo nos informa, “é impossível que uma cidade se componha inteiramente de homens bons”<sup>24</sup>, ou seja, ainda que perfaça o melhor regime, a aristocracia pura é impraticável. De qualquer forma, continua o filósofo, “cada cidadão deve cumprir bem a função que lhe compete, e é nisso que consiste a sua virtude (...) assim como um ser vivo é composto de corpo e alma; e a alma de razão e desejo; e a casa de homem e mulher; e a propriedade de senhor e de escravo; também a cidade é composta por estes elementos”<sup>25</sup>. Desse modo, o que então ocorreria no regime misto aristotélico é a emulação da divisão filosófica genérica entre a racionalidade e as paixões

<sup>22</sup> HONOHAN, *Civic Republicanism*, p. 25.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro IV, 1293b5, p. 299-300.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1276b35-1277a5, p. 197.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro III, 1276b35-1277a5, p. 197.

(entre o espírito e o corpo, entre o suprassensível e o sensível, entre o universal e o particular), aplicada agora às distribuições dos cargos de governo entre os diferentes tipos de cidadãos da qual é composta a *politeia*. “De fato”, assevera Aristóteles: “a possibilidade de cada um agir de acordo com as suas veleidades não nos defende, de modo algum, contra o que há de iníquo em cada homem. É nesse sentido que surge aquilo que forçosamente mais vantagens acarreta para os regimes: que os cidadãos mais insignes governem de modo irrepreensível, sem que o povo se sinta em nada prejudicado”<sup>26</sup>.

Saltando então ao período moderno, sobre a teoria do governo misto em solo florentino renascentista, relata-nos Pocock: “Bruni argumenta que Florença se tornou menos um Estado popular do que misto, no interior do qual havia uma clara diferença entre as funções políticas dos poucos e a dos muitos”<sup>27</sup>. E isso porque “pertencia aos primeiros a tarefa de deliberar e propor as políticas públicas, e aos segundos unicamente a de aceitar ou rejeitar, escolher entre as alternativas posicionadas diante deles”<sup>28</sup>. Interpreta ainda Pocock que este era um modo profundamente aristotélico de enxergar a distribuição das magistraturas e a natureza do governo misto, uma vez que, neste adágio, “Bruni parece ter em mente que o poder político em Florença está sendo redistribuído na base das aptidões qualitativas. Podia-se argumentar que isso não era algo ruim, à medida que aproximava a cidade da condição do regime aristotélico. E afirmar que uma constituição não era nem inteiramente aristocrática nem inteiramente popular, e sim uma mistura de ambas, era naturalmente louvá-la”<sup>29</sup>. Tal parecia ser o núcleo da argumentação de figuras republicanas florentinas de supra importância, como Leonardo Bruni (no *quattrocento*) e Francesco Guicciardini (no *cinquecento*), quando o assunto era a alocação da plebe no interior da autoridade republicana (na distribuição das magistraturas), em correspondência às suas “aptidões qualitativas” (naturais e, por isso, pré-sociais). Não era essa, porém, segundo Pocock, a prescrição que elaborava Maquiavel para os mesmos atores políticos: para os muitos, a plebe. O mais famoso pensador florentino conferiria maior relevância a outra lição aristotélica: ao desempenho da cidadania-militar, à participação dos muitos na autoridade pública por intermédio de sua performance como cidadão-soldado<sup>30</sup>. Acerca da defesa maquiaveliana do amplo emprego dos muitos nas funções especificamente militares, explica Pocock:

a análise da *Arte*<sup>31</sup> define as características morais e econômicas do cidadão guerreiro. A fim de estabelecer uma relação adequada com o bem comum, ele deve possuir uma casa e uma ocupação, para além da campanha de guerra. O critério é idêntico àquele aplicado à cidadania aristotélica, que se deve possuir uma casa própria a governar, de modo que não seja servo de outro homem, e de maneira que seja capaz de alcançar o bem em sua própria pessoa e que assim possa apreender a relação entre o seu próprio bem e o bem da *polis*. Já o soldado mercenário é um mero instrumento na mão de outro

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro VI, 1319a, p. 451.

<sup>27</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 89.

<sup>28</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 89.

<sup>29</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 90.

<sup>30</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, Livros VII-VIII.

<sup>31</sup> *A arte da guerra*, de 1521, único livro que Maquiavel publicou em vida.

homem; ao passo que o cidadão soldado é mais do que um instrumento nas mãos públicas, uma vez que sua *virtù* é sua mesma, e ele luta a partir do conhecimento de pelo que se luta<sup>32</sup>.

O mais interessante, no entanto, desse argumento maquiaveliano, nas lentes da interpretação ora em tela, é percebermos como o pensador florentino vai temperar a teoria do cidadão soldado (de origem aristotélica) com a teoria da divisão dos humores (que ele retira de uma leitura deveras original que faz da história republicana romana). Argumenta Pocock que a primeira das duas principais hipóteses dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* “é que a desunião e o conflito entre nobres e povo foi a causa da obtenção da liberdade, estabilidade e poderio de Roma – uma chocante e inacreditável declaração para mentes que identificavam união com estabilidade e virtude, conflito com inovação e declínio”<sup>33</sup>. Desamparada, assim, vale repetir, da transcendência e do finalismo aristotélicos, para um autor como Maquiavel, à humanidade restaria tão somente saber lidar com o inevitável conflito que surge da responsabilidade que recai sobre os nossos próprios ombros: do incontornável chamado à ação (o único imperativo abstrato ou natural atinente à condição humana), da responsabilidade de instituir, em ação conjunta (isto é, politicamente), nossos próprios fins na terra.

No interior desse grande quadro, Maquiavel não deixaria de distinguir, ademais, dois grupos sociais principais envolvidos nos conflitos; na realidade, duas matrizes de desejos opostos, presentes “em todas as cidades”<sup>34</sup>: o desejo dos nobres e o desejo do povo. O primeiro grupo exprime o desejo por comando e domínio, enquanto que o segundo apenas o desejo de não ser dominado e comandado<sup>35</sup>. Desta dissensão – nascida da condição secular e contingente inerente à humanidade – resultariam efeitos bons ou maus. No primeiro caso, as instituições republicanas são capazes de fazê-los trabalhar em função daquela *prima forma* republicana (do que nos faz ser humanos, mais do que animais), algo que Roma teria conseguido realizar com eficiência; ao passo que, no segundo caso, o conflito descamba para o puro embate entre facções, pautado unicamente por anseios privados, o que justamente teria selado o destino dos conflitos na cidade de Maquiavel, Florença. E qual teria sido a grande inovação romana para dar conta dessa encruzilhada que acometeria toda e qualquer cidade? De acordo com Maquiavel, foi a de proporcionar com que as dissensões fossem travadas em ambiente público (regulado por leis) ao invés de em ambiente privado (à mercê da força bruta das facções). Tal seria o pano de fundo por trás do dinamismo militar de Roma; uma cidade que não temeu armar a plebe e, mais do que isso, conferir-lhe direitos civis, como os dos nobres.

Para além do embate entre dois desejos principais, outro binômio vem compor as chaves-mestras do conflito político na obra de Maquiavel: pois os conflitos podem se dar em campo externo ao Estado ou então interno.

Em primeiro lugar, a grandeza e a estabilidade da república romana teriam sido frutos da, quase sempre inelutável, exposição ao conflito de tipo externo; por uma república guerreira e expansionista, que empregava forças armadas constituídas por seu próprio povo.

<sup>32</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 203.

<sup>33</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 194.

<sup>34</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, Cap. IX, p. 45.

<sup>35</sup> Cf. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, Cap. IV; *O Príncipe*, Cap. IX

Num primeiro momento, é verdade, o argumento maquiaveliano nos *Discursos* parece ser o exato oposto disso: ao menos idealmente, o caminho de Esparta e Veneza, cidades que procuraram se manter fechadas e sem expansão em população e em território, seria considerado o melhor caminho para as repúblicas. Chega a afirmar o florentino que “sem dúvida acredito que, se for possível manter as coisas equilibradas desse modo [como fizeram Esparta e Veneza], ter-se-á verdadeira vida política e verdadeira paz numa cidade”<sup>36</sup>. Esparta empregava apenas os nobres em suas armas, Veneza contratava soldados mercenários. Ocorre, contudo, que o argumento não se dá por encerrado neste ponto. O florentino complementa imediatamente na seguinte frase do excerto:

Mas, como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas a que a razão não nos induz somos induzidos pela necessidade [isto é, pela contingência, como aconteceu com Roma]: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se seríamos levados a destruir os seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína<sup>37</sup>.

E se também é verdade que nos *Discursos* possamos encontrar a afirmação de que “a liberdade de Esparta e de Veneza teve vida mais longa que a de Roma”<sup>38</sup>, na interpretação que Pocock faz dos Discursos, isso se deveu, para Maquiavel, à fortuna antes do que à *virtù*, porque:

Esparta e Veneza não escaparam do domínio da fortuna; ao defender suas independências, elas foram levadas a dominar seus vizinhos e essa tarefa se provou algo além do que podia a elite militar espartana, assim como os mercenários empregados por Veneza; de fato, isso destruiu a constituição interna de Esparta, e Maquiavel não teria se importado se o mesmo tivesse acontecido com Veneza. A república que pudesse evitar todo contato com seus vizinhos talvez pudesse limitar suas armas e viver numa estabilidade aristocrática para sempre; porém, uma vez que isso não pode ser feito, rejeitar a expansão é expor-se à fortuna sem procurar dominá-la (...) o caminho romano não garante contra a degeneração última, mas no presente e no futuro previsível – em suma, no mundo do tempo acidental – é tanto melhor como mais glorioso<sup>39</sup>.

Em segundo lugar e com mais importância, a grandeza e a estabilidade da república romana teriam sido frutos de um conflito de tipo interno, entre nobres e plebeus: animosidade não temida e não mascarada por esta cidade, desde que a plebe se encontrou armada e, em seguida, passou a demandar a participação nas decisões políticas (sua inserção na autoridade pública). Tudo se passa, assim, na interpretação de Pocock, como se (I) a

<sup>36</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Cap. VI, p. 32. Colchetes meus.

<sup>37</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Cap. VI, p. 32. Colchetes meus.

<sup>38</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, Cap. IV, p. 22.

<sup>39</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 198-199.

inevitabilidade do contato com os povos externos, mesmo o conflito com estes, e (II) sua consequente incorporação ao povo (conferindo-lhes inclusive cidadania), fosse instrumento para o principal; (III) o desenvolvimento do autogoverno interno (isto é, republicano), o modo de vida autenticamente humano (ativo e virtuoso). Não por outro motivo Pocock assevera que, “através do abandono da dimensão da graça e por meio da decisão de considerar a virtude como existente apenas em repúblicas”, aos olhos de Maquiavel, “segue-se que a virtude em si mesma, e não apenas a virtù limitada aos novos príncipes, tornou-se agora canibal”<sup>40</sup>. É o que permite, além disso, a Pocock finalmente enunciar o que considera “a segunda maior hipótese dos Discursos”<sup>41</sup>, qual seja: a “guarda da liberdade” enquanto função notadamente popular<sup>42</sup>. Não podendo ser diferente a uma cidade que se abre ao mundo tal como ele é (como *locus* de contingência e indeterminação), Maquiavel “assume desde o início”, assegura-nos Pocock, “que Esparta e Veneza confiavam a ‘guarda’ aos nobres, e Roma ao povo”<sup>43</sup>.

Para finalizar este artigo, faz-se necessário, portanto, evidenciar a fundamental conexão, que haveria no republicanismo maquiaveliano, de acordo com Pocock, entre a virtude militar e a virtude civil, notadamente tal como esta última se vê encampada pelo desejo de base popular. De que maneira isso acontece?

De um lado, afirma Pocock, é verdade que

Maquiavel esteja empregando o conceito de virtù armada a fim de transformar a questão da participação dos muitos em cidadania. O modo usual de defender um *governo largo* era de asserir que os muitos são pacíficos, desejavam pouco mais do que a satisfação de uma liberdade privada, possuíam senso comum o suficiente para rejeitar o que não era para seu próprio bem e sagacidade moral o suficiente para eleger e deferir aos seus superiores naturais da elite cívica. Maquiavel usou essa linha de argumentação nos *Discorsi*, e novamente em uma obra contemporânea à *Arte da guerra*, os ‘Discursos sobre a reforma do Governo de Florença, escrita por requisição do Papa Leão X’<sup>44</sup>.

De outro lado, contudo, afirma ainda o comentador, “ele [Maquiavel] não elabora [o argumento da virtù militar popular], como Guicciardini repetidamente o fez, numa teoria da distribuição das funções entre os muitos e os poucos. A sua ênfase reside, como sempre, na inovação, fortuna e virtù” (POCOCK, 2003, p. 203. Colchetes meus). Isso quer dizer: a ênfase reside na ação política (numa ética fundada na política), desse modo, jamais em necessidades abstratas alcançadas pela mais pura filosofia contemplativa (uma atividade que seria mais conforme à atuação de poucos). “Na virtude romana”, elucida Pocock, Maquiavel

Encontrou uma nova forma de virtù ativa que é peculiar aos muitos e que existe apenas em estados guerreiros dinâmicos nos quais se arma o povo e

<sup>40</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 217.

<sup>41</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 196.

<sup>42</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, Cap. V. p. 24.

<sup>43</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 197.

<sup>44</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 202-203.

em que lhe são conferidos direitos civis; e o seu débito com a tradição militar na teoria florentina, aliada à sua experiência de efetivamente organizar um corpo militar sob o governo de Soderini, levou Maquiavel a basear a cidadania na virtude militar, a ponto da primeira se tornar o resultado da segunda<sup>45</sup>.

*A ponto*, desta feita, de vislumbrar na virtude militar e no desempenho do cidadão-soldado não uma espécie de meia-virtù, mas por meio da ação militar cultivar uma educação republicana. Não somente a mais sincera virtù republicana, bem como também a mais qualificada: a que faz passar o bem comum à frente das volições privadas, mantendo assim em cheque e sob rigoroso controle qualquer dano que à república poderia causar o apetite de comando e dominação de atores políticos como os nobres. Daí por que afirme Pocock, enfim, que “o plebeu enquanto cidadão romano é menos um homem desempenhando certo papel num sistema de tomada de decisão [embora também o seja] do que um homem treinado pela religião civil e pela disciplina militar para devotar a si mesmo à pátria e carregar esse espírito para os assuntos civis [que é o mais importante e fundamento de tudo]”<sup>46</sup>. Ao que me parece, essa é outra maneira de afirmar mormente o seguinte: mais importante que a própria instituição do tribunato da plebe romana (reivindicação popular a fim de alargar a base de distribuição das magistraturas), é dar-se conta de que “a plebe romana demonstrava virtù ao demandar seus direitos, virtù em ficar satisfeita quando suas demandas eram atendidas”<sup>47</sup>. Outra maneira, então, de afirmar que o tribunato da plebe romana compunha não mais do que um dos meios possíveis (mais uma das inovações institucionais possíveis, mais até do que uma verdadeira *teoria* do regime misto) visando a fomentar e canalizar a virtù humana. Na leitura de Pocock, esta virtù responde pela ação política de tipo republicana, e que encontra potencialmente no desejo do estrato popular (no desejo de não ser dominado) o campo para a sua efetivação: para a adoção de um modo de vida propriamente político, concernido com a construção positiva de um mundo em comum, portanto, que vai além daquela primeira manifestação da atitude popular na forma apenas da recusa.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.
- FUBINI, R. “Politica e morale in Machiavelli. Una questione esaurita?” In: MARCHAND, J. (Org.). *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze-Pisa*. 27-30 Ottobre, 1997. Roma: Salerno Editrice, 1998.
- HONOHAN, I. *Civic Republicanism*. New York: Routledge, 2002.

<sup>45</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 203.

<sup>46</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, 203. Colchetes meus,

<sup>47</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 203.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, O *Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

NELSON, E. *The Greek tradition in Republican thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

POCOCK, J. *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

TEIXEIRA, F. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas: UNICAMP, 2010.

ZINGANO, M. “Deliberação e vontade em Aristóteles”. In: ZINGANO, M. *Estudos de Ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

## **Maquiavel leitor de Políbio: os povos**

*Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro<sup>1</sup>*

**Resumo:** A primeira parte do artigo trata das discussões sobre a possibilidade de leitura de Políbio por parte de Maquiavel. Na segunda, aponta-se o limite epistemológico exposto pela teoria política do historiador grego, que coloca as causas externas de corrupção da cidade no lugar de ininteligível. Assinala-se, ainda, a centralidade da ideia de equilíbrio e concórdia entre as partes da cidade. Na última seção, indica-se como Maquiavel insere as relações internacionais na equação política da cidade, ponto em que entra em discussão a dinâmica do povo.

**Palavra-chave:** Maquiavel – Políbio – Povos

## **Machiavelli reader of Polybius: the peoples**

**Abstract:** The first part of the article deals with the discussions about the possibility for Machiavelli's reading of Polybius. In the second, the epistemological limit exposed by the political theory of the Greek historian is pointed out, which places the external causes of corruption in the city in the place of unintelligible. Furthermore, the centrality of the idea of balance and harmony between the parts of the city is highlighted. In the last section, it is indicated how Machiavelli inserts international relations in the political equation of the city, a point at which the dynamics of the people comes into discussion.

**Keywords:** Machiavelli – Polybius – Peoples

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ética e Filosofia Política pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, sob orientação da Profª. Drª. Maria das Graças de Souza. Bolsista da CAPES. E-mail para contato: [fernanda.salgueiro@usp.br](mailto:fernanda.salgueiro@usp.br).

## Maquiavel leitor de Políbio

Na famosa carta de 10 de dezembro de 1513, endereçada a Francesco Vettori, Nicolau Maquiavel conta que, chegada a noite, despiu-se das suas vestes e das questões cotidianas para se entregar, por horas, ao deleite das conversas com os antigos, indagando-lhes os motivos de suas ações<sup>2</sup>. Essas conversas se davam em toscano e, sobretudo, em latim, dados os parcós conhecimentos de Maquiavel da língua grega.

Naquela época, o ensino do grego estava reservado tão-somente aos filhos das famílias mais nobres, o que não era o caso dos Machiavelli, oriundos do *popolo grasso*<sup>3</sup>. Já o latim, entre os séculos XV e XVI, fora promovido em quase todas as cidades da Itália, na sequência dos estudos de leitura, escrita e cálculo.<sup>4</sup> Mais que uma língua, o latim se compreendia como o vivo guardião da sabedoria dos sábios do passado, que deviam ser emulados por quem desejasse o desenvolvimento e o aprimoramento das virtudes. Era também a via de aprendizado com os homens cultos do presente, ainda que distantes, na qual se elaborava a experiência do humano.<sup>5</sup>

Na fermentação do Renascimento, as cidades italianas do século XV propagaram obras antigas, descobriram tesouros esquecidos e participaram do processo de intensificação da formação de bibliotecas, acompanhado pela multiplicação, em especial em Florença, das traduções do mundo grego antigo (e, em menor medida, do hebraico e do árabe) para o latim e o toscano.<sup>6</sup> É nesse contexto de reencontro com a Antiguidade que Leonardo Bruni, catalisador de temas e autores do humanismo italiano, verteria à língua do Lácio passagens inteiras das *Histórias* de Políbio (c. 203-120 a.C.) nos seus *Commentaria Tria de Primo Bello Punico*, de 1418-9, a ponto de sua obra ter sido interpretada por Hans Baron como mera adaptação daquela<sup>7</sup>. Se esta tese de 1920 tem sido contestada por estudiosos das últimas décadas por exageros e omissões<sup>8</sup>, é inegável que tenha tido um pressuposto correto: o da importância do historiador grego para os trabalhos historiográficos, filosóficos e literários do Renascimento italiano, importância de que a obra de Bruni se mostra causa e espelho.

Os *Commentaria* de Bruni foram de grande serventia a Niccolò Perotti que, cerca de trinta anos depois, haveria de se desincumbir da tarefa que lhe fora dada pelo papa Nicolau V – a de transpor ao latim os cinco primeiros livros das *Histórias*. As várias edições que esta tradução experimentou, desde sua conclusão, em 1452-3, atestam sua significativa difusão pela Itália<sup>9</sup>. Além destas publicações mais conhecidas, sabe-se que autores do período frequentaram as reflexões do nobre de Megalópolis e as disseminaram oralmente, por glossas ou cópias privadas, que transitaram nos círculos de eruditos helenistas e da elite política

<sup>2</sup> MACHIAVELLI, “Lettera 216” (Firenze, 10 dicembre 1513), *Tutte le opere*, pp. 2873-7.

<sup>3</sup> Cf. GAILLE-NIKODIMOV, *Maquiavel*, p. 30. Na carta de Maquiavel a Francesco Vettori de 18 de março de 1513, nosso autor afirma sua origem não-nobre, em tom sentimental: “quando e’ non paia, io mi viverò come io ci venni, che nacqui povero, et imparai prima a stentare che a godere” (MACHIAVELLI, “Lettera 198”, p. 2808).

<sup>4</sup> Cf. BURCKHARDT, *O Renascimento Italiano*, p. 163.

<sup>5</sup> CARDOSO, “Sobre a civilização do Renascimento”, pp. 24-26; BURCKHARDT, *O Renascimento Italiano*, p. 188; POCOCK, *The Machiavellian Moment*, pp. 61 e ss.

<sup>6</sup> Cf. BURCKHARDT, *O Renascimento Italiano*, pp. 149 e ss.

<sup>7</sup> Cf. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, p. 355.

<sup>8</sup> Cf. IANZITI, “Between Livy and Polybius: Leonardo Bruni on the First Punic War”, 2006.

<sup>9</sup> As publicações da versão de Perotti ocorreram em Roma, em 1472 e 1473; em Bréscia em 1488; em Veneza em 1498, 1512 e 1520; e em Florença em 1522 (Cf. GARIN, “Machiavelli e Políbio”, p. 357-8).

florentina<sup>10</sup>. Assim, é muito provável que, mesmo sem conhecer grego, Maquiavel tivesse tido acesso, já na juventude, aos livros I a V das *Histórias*<sup>11</sup>. O que ainda hoje constitui objeto de controvérsia é a circulação, em Florença, da tradução latina do livro VI, dedicado ao estudo da constituição romana. Embora o texto tenha inequivocamente influenciado passagens dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio e da Arte da Guerra*, sua versão latina só veio a ser publicada em 1549, vinte e dois anos depois da morte de Maquiavel.

A questão do acesso do florentino ao livro VI de Políbio foi suscitada, inicialmente, como parte do debate relativo à datação, composição e estruturação dos *Discursos*, promovido pela edição crítica de Leslie J. Walker de 1950, bem como pelo seminal estudo de Felix Gilbert de 1953.<sup>12</sup> Valendo-se de elementos circunstanciais, filosóficos e históricos, J. H. Hexter esboçou a tese, conciliável com os achados de Gilbert (como demonstrou Hans Baron<sup>13</sup>), segundo a qual Maquiavel teria tido acesso à tradução latina do livro VI realizada pelo estudioso grego Janus Lascaris e disponibilizada aos jovens dos *Orti Oricellari* em alguma de suas visitas a Florença entre 1515 e 1517.<sup>14</sup> Esta teoria foi duramente criticada por J. H. Whitfield, em 1958, por portar um traço conjectural – Hexter reconhece não haver provas diretas de um encontro entre Maquiavel e Lascaris e promete analisar dois fragmentos latinos oriundos da Biblioteca Apostólica Vaticana em trabalho que não é realizado. Por outro lado, Whitfield lembrou da circulação de outras versões do livro VI: os manuscritos encontrados na biblioteca dos Médici, os do catálogo de A. M. Bandini (com um registro datado de 1417, anterior aos *Commentaria*), e a versão presente em Pietro Crinito em *De honesta disciplina*, impressa por Phillipus Giunta, em Florença, no ano de 1504.<sup>15</sup>

Esta segunda linha argumentativa teve um reforço importante no começo dos anos 1970. Em 1974, Arnaldo Momigliano retomou a descoberta feita logo antes por Carlo Dionisotti de que Bernardo Rucellai menciona o livro VI no seu *Liber de urbe Roma*, e o faz justamente no trecho que é transscrito por Pietro Crinito na dita obra de 1504.<sup>16</sup> Ocorre que, em anos mais recentes, a antiga tese de Hexter ganhou novo fôlego com quatro argumentos mobilizados por John Monfasani: de que, como apontado por Luciano Canfora, o achado de Dionisotti pode ter apenas adiantado a tradução de Lascaris em cerca de dez anos; de que Lascaris é o elo faltante entre *La vita di Castruccio Castracani* (1520), de Maquiavel, e uma fonte grega ali utilizada, os livros XIX e XX da *Bibliotheca Historica* de Diodorus Siculus, que Lascaris comprovadamente traduziu ao latim em 1511; de que a única outra versão latina do livro VI à época, feita por Zéfiro, não contém a seção militar que Maquiavel utiliza e que está presente em Lascaris; e de que a comparação filológica dos manuscritos disponíveis comprova que Maquiavel utilizou o de Lascaris<sup>17</sup>. Talvez a contenda não tenha chegado a termo até os dias

<sup>10</sup> John Moore fez um estudo exaustivo sobre os manuscritos disponíveis de Políbio (Cf. MOORE, *The Manuscript Tradition of Polybius*, Cambridge University Press, 1965). Não tive acesso a esta obra.

<sup>11</sup> VIVANTI, *Nicolau Maquiavel: nos tempos da política*, p. 22; GAILLE-NIKODIMOV, *Maquiavel*, pp. 30-31.

<sup>12</sup> Cf. MACHIAVELLI, *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, by Leslie J. Walker, 2 vol., Yale University Press, 1950; GILBERT, “The Composition and Structure of Machiavelli’s *Discorsi*”, 1953.

<sup>13</sup> Cf. BARON, “The Principe and the puzzle of the date of the *Discorsi*”, 1956.

<sup>14</sup> Cf. HEXTER, “Seyssel, Machiavelli, and Polybius VI: the Mystery of the Missing Translation”, 1956. Segundo Frank Walbank, a obra de John Moore (cf. nota 10) confirma a existência de um manuscrito (“F”) do século XVI, encontrado na Biblioteca Medicea Laurenziana, gêmeo da *editio princeps*, que contém excertos dos livros VI a XVIII (WALBANK, “The Manuscripts of Polybius”, p. 152).

<sup>15</sup> Cf. WHITFIELD, “Discourses on Machiavelli VII Gilbert, Hexter and Baron”, p. 36.

<sup>16</sup> Cf. MOMIGLIANO, “Polybius’ reappearance in Western Europe”, p. 360-1.

<sup>17</sup> Cf. MONFASANI, “Machiavelli, Polybius, and Janus Lascaris: the Hexter Thesis Revisited”, 2016.

de hoje, mas, sem dúvida, tem apontado diversos caminhos que repisam a legibilidade do livro VI de Políbio por nosso autor e por outros intelectuais.

O interesse dos humanistas cínicos pela obra se deu em um momento em que o sentido da história e a responsabilidade pelos eventos particulares que ela apresentava pareciam descarregar cada vez mais seu peso sobre os ombros dos homens. Tanto a doutrina agostiniana da salvação, que propunha uma separação radical entre a eternidade e o tempo secular, quanto as narrativas apocalípticas que submeteram os acontecimentos da dimensão profana a uma ordem escatológica extra-histórica (cujo alcance só se podia vislumbrar nas frestas dos signos de realização das profecias) enfraqueceram-se com a cisão entre natureza e política em curso no Baixo Medievo.<sup>18</sup> No bojo deste processo de secularização, a cidade pareceu assumir uma relação de independência com seu inescrutável destino sagrado, restando entregue à pura ação do tempo, dimensão da instabilidade e da finitude.

A releitura da teoria de Políbio dirimiu inseguranças resultantes desta nova cosmovisão, ao permitir a apreensão da lógica de uma realidade que agora apresentava significados imanentes à própria ordem dos eventos. O pensador grego conferiu um fundamento teórico e pragmático, como suas *Histórias* sustentam<sup>19</sup>, que demonstrou e justificou a recorrência de fatos históricos. Ao fazê-lo, assegurou uma leitura comprehensiva dos acontecimentos contingentes do passado e do presente, bem como a previsibilidade dos fatos futuros a partir do conhecimento de tais repetições cíclicas.

O livro VI das *Histórias*, em especial, exerceu forte fascínio sobre a elite intelectual e eclesiástica de Florença, como também, por motivos distintos, sobre os jovens leitores republicanos, à medida que forneceu uma chave de interpretação não apenas da grandeza de Roma ou de sua decadência, mas dos ciclos de todas as repúblicas. Compreender o pensamento de Políbio significava visualizar as causas da fragilidade de outras cidades, apreendendo seus pontos de inflexão, para poder decifrar os dilemas do próprio tempo.<sup>20</sup> Se, um século antes da postulação de Cícero em *De oratore*, a história já se mostrava mestra da vida para o autor grego, seu caráter pedagógico a tornava uma aliada indispensável para direcionar a ação humana com vistas à conservação ou à transformação das instituições políticas e à organização da vida social.<sup>21</sup> O conhecimento do passado “não apenas [era] belo, mas, principalmente, necessário”<sup>22</sup>.

Maquiavel não passou incólume a tamanho apelo do historiador grego entre os humanistas e isso se nota pelas marcas que deixou impressas nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* e na *Arte da Guerra*. Políbio pareceu guiar o ex-secretário quando este assumiu o caráter heurístico da história, nela ressaltando a *veritas* e a *utilitas* da emulação do passado para agir no presente com vistas ao futuro (não se limitando, portanto, às ações *ammirate*, voltadas ao *piacere*); valeu-se de metáforas náuticas e médicas para interpretar e descrever um corpo político vulnerável; fez o elogio da grandeza romana; comparou as

<sup>18</sup> Cf. POCOCK, *The Machiavellian Moment*, caps. 2 e 3 da parte I.

<sup>19</sup> Cf. POLÍBIO, *História pragmática*, livro I, 1.8, p. 48. As citações dos livros I a V são oriundas desta tradução de Breno B. Sebastiani, doravante identificada como *Histórias*. Já os livros VI a IX se reportam à versão francesa de Raymond Weil, da Belles Lettres, *Histoires* (com nossas traduções). Ambas as obras partem do texto grego estabelecido por Büttner-Wobst, que permanece sendo a melhor referência (WALBANK, “The Manuscripts of Polybius”, p. 152-3).

<sup>20</sup> Cf. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p. 31.

<sup>21</sup> Cf. POLÍBIO, *Histórias*, I, 1-2, p. 47; I, 35, 1-8, p. 81-2, por exp.

<sup>22</sup> POLÍBIO, *Histórias*, III, 31, 4-12, p. 222-3; III, 57, 9, p. 246. POLYBE, *Histoires*, IX, I, p. 124-5. Maquiavel procurará unir o prazer à utilidade do saber histórico, destacando-a no proêmio dos *Discursos*.

constituições de Esparta e Roma, bem como o processo de fundação de cada uma; advogou que a necessidade engendra a virtude e esta se manifesta em face das mudanças da fortuna; considerou a importância, para a vida civil romana, da religião, dos costumes, dos julgamentos públicos, da disciplina de guerra e dos ritos de glorificação de cidadãos que se sacrificaram pela pátria; defendeu a cidadania militar, rejeitando soluções bélicas que passavam pelo emprego de tropas mercenárias, como era o costume em Florença; e atribuiu um papel relevante ao povo na dinâmica da cidade. Tudo isso salta aos olhos e parece construir a figura do Maquiavel herdeiro da tradição polibiana.

Contudo, vislumbra-se no florentino uma dupla imagem, já que também nele se identifica o pensador que, ao parecer seguir estes passos do passado, desloca-o em um gesto original. Maquiavel assume apenas parcialmente as teses de Políbio, para tão logo se distanciar do historiador grego em aspectos fundamentais do seu pensamento acerca da dinâmica da cidade e da própria história dos povos. Alguns desses pontos de afastamento serão indicados neste artigo.<sup>23</sup>

## Continentes desconhecidos

Em diversas ocasiões do livro VI das *Histórias*, Políbio constrói analogias entre os corpos políticos (as cidades) e os biológicos. O traço de similitude mais evidente está em que ambos nascem, crescem e decaem. Já o elemento menos notório é o de que, após a morte, tais organismos renascem e reiniciam o ciclo do seu “ponto zero”, refazendo-o na mesma ordem, etapa por etapa, ainda uma vez.

Este processo, identificado como anaciclose, conta com uma espécie de “estado de natureza” em que os homens se encontram dispersos, para só depois se unirem em torno de um líder que, destacando-se dos demais homens pela superioridade da sua força e pela capacidade de dominação pelo medo, institui uma monarquia. À medida que, pela conjunção de afetos despertados por certas experiências comuns, bem como do exercício da razão, os muitos desenvolvem um senso de gratidão, tem origem a noção de justiça. Uma das suas implicações mais imediatas se dá no consentimento para com o governante que age (e afirma que vai continuar a agir) em prol do interesse de todos. Tal consentimento lhe confere legitimidade e transforma a monarquia em realeza. Ao decair em tirania, o governo é combatido pelos *aristoi*, homens excelentes que se mobilizam em defesa do bem comum. Seus descendentes, esquecidos das lições aprendidas pelos antepassados, abusam do poder e o convertem em uma oligarquia. Sem confiar em nenhuma das autoridades que viu lhe trair, o povo assume, ele mesmo, o comando da cidade. Porém, corrompido pelas ofertas dos homens mais ricos, vende-se e, ao fazê-lo, transmuta a democracia em queirocracia, o governo dos piores, que coloca termo a toda a civilização.<sup>24</sup>

Tem-se aí o espectro de uma dinâmica natural da passagem do tempo que implica no eterno retorno deste conjunto cerrado de eventos que demarcam o início e o fim da

<sup>23</sup> Sobre a “dupla imagem” de Maquiavel, cf. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p. 78. A respeito da originalidade do autor quanto às formas tradicionais do regime misto e à compreensão dos conflitos civis, cf. CARDOSO, “Maquiavel: o distanciamento dos paradigmas antigos do regime misto”, p. 61-76; e CARDOSO, “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”, pp. 207-248.

<sup>24</sup> Cf. CARDOSO, “A matriz romana”, *Matrizes do republicanismo*, 2013, pp. 13-50 e NICOLET, “Polybe et les institutions romaines”, *Polybe*, pp. 209-258.

civilização, em cujo interior se encontra a oscilação de regimes políticos ascendentes (retos) e decadentes (viciosos). É como um ciclo de vida, cujo início dispara um conjunto de estados ora saudáveis, outrora enfermos, que culmina no fim. A metáfora do corpo vivo importa, portanto, para prevenir do engano a menor pretensão de eternidade de qualquer destas formas políticas isoladas (estados de vida transitórios). A corrupção constitui um mal congênito de todas elas (mesmo as retas) que, assim, exsurgem no horizonte da própria finitude.<sup>25</sup>

Mas no terreno da duração em que se encontram, apresentam-se cenários bastante díspares para a vida das cidades. Políbio defende o prolongamento desta vida por meio da adoção de uma composição dos elementos das três boas formas (realeza, aristocracia e democracia) em uma constituição compósita, um regime misto. A distribuição de tarefas entre elas, de modo a torná-las integradas e dependentes umas das outras, perfaz o centro do projeto constitucional baseado na colaboração das partes que compõem a cidade em prol da manutenção do equilíbrio de poderes entre elas. Ao criar mecanismos institucionais para impedir a ocorrência de conflitos civis, que ele entende que são sempre prejudiciais, e manter a coesão entre os cidadãos, Políbio almeja retardar os efeitos corruptores do tempo, retardamento que em nenhuma hipótese significa interrupção ou cancelamento.<sup>26</sup>

A teoria de Políbio contém dois elementos valorosos, que decorrem da sua compreensão da história: a previsibilidade, oriunda da compreensão da lógica de repetição de fenômenos finitos do passado; e a aplicabilidade universal, virtualmente válida para todos os povos. Mas o maior alcance de suas lições depende do atendimento de uma condição fundamental, nem previsível, nem universal – o da conservação da cidade, desde sua origem, na autodeterminação e independência quanto às demais. Trata-se do que o historiador grego por vezes assinala como sendo o desenvolvimento “conforme a natureza” (*κατὰ φύσιν*). A teoria tem em vista, portanto, a trajetória de um povo que jamais viu a sombra da cobiça dos povos vizinhos se alongar sobre a soleira de sua porta.

Este recorte integra o “método da história pragmática” (*πραγματικής ιστορίας τρόπος*) sobre fatos e acontecimentos contemporâneos que se renovam constantemente e, por isso, exigem sempre análises inéditas, baseadas em testemunhos diretos, a fim de construir uma “história verdadeira” (*ἀληθους ιστορίας*), bela e útil para o intérprete e ator político do seu tempo.<sup>27</sup> A escolha deste gênero historiográfico se justifica uma vez que os dois outros existentes – o “genealógico”, do interesse de amantes das letras, e o “mítico” (“o que concerne às emigrações, fundações e vínculos de parentesco entre os povos”), querido por dilettantes – abrangem fatos e épocas distantes, que já foram discutidos exaustivamente por outros autores.<sup>28</sup> Tratar destes temas seria tomar como seu o que não lhe pertence ou se

<sup>25</sup> Cf. POLYBE, *Histoires*, VI, 10, 2-4.

<sup>26</sup> As dissensões entre cidadãos da democracia de Atenas, por exemplo, formam um “espetáculo vergonhoso” (VI, 44, 4-6). Já com a distribuição de competências “o regime ficaria por muito tempo equilibrado por um jogo de contrapesos, segundo o princípio, aplicado em toda circunstância, da compensação” (Cf. POLYBE, *Histoires*, VI, 10, 7). A incompletude do livro VI produz lacunas significativas no detalhamento da corrupção dos regimes mistos. A partir do que restou da obra, defendemos que nestes regimes há um rodízio das atribuições públicas entre os representantes das boas formas, em ordem semelhante à da anaciclose. Desse modo, os regimes mistos não suspendem inteiramente a ação do tempo e mantêm uma forma de ciclicidade.

<sup>27</sup> Cf. POLÍBIO, *Histórias*, I, 2, 8, p. 48; I, 35, 9, p. 82; III, 31 e 32, p. 222-4; III, 59, 1, p. 246. POLYBE, *Histoires*, IX, 2, 4, p. 125.

<sup>28</sup> Cf. POLYBE, *Histoires*, IX, 1-2, p. 124-5. Breno Sebastiani prefere “colônias” a “emigrações” (SEBASTIANI, “Introdução”, p. 26).

lançar em um trabalho inútil. Já o gênero “pragmático” (ou “político”) sempre foi o mais útil e, por isso, o mais procurado pelos homens de estado, interessados nas histórias de “povos, cidades e príncipes”. Mesmo reduzindo seu público a este grupo restrito de leitores, afirma Políbio, é a este objetivo e conteúdo que as *Histórias* inteiras se dedicam.<sup>29</sup>

Logo, do quanto nos interessa nesta digressão, pode-se explicar a exclusão de uma abordagem sistemática da questão externa e colonial na obra tendo em conta o gênero historiográfico eleito. Mas a questão extravasa a limitação da moldura literária, como fica claro no livro VI. Com efeito, a teoria da anaciclose e do regime misto não divisam a existência de ações e interesses externos que intervenham decisivamente na história do povo modelar – exceto, de modo indireto, via referência às funções bélicas de agentes do quadro da constituição mista. Esta possibilidade só é diretamente aventada em uma metáfora localizada na discussão acerca dos bons regimes singulares e na justificação da compreensão do regime misto romano.

Na referida metáfora, associa-se o corpo político ao ferro e à madeira, a corrupção natural à ferrugem ou aos vermes, e as invasões e disputas estrangeiras ao “dano externo”. Nossa antigo nobre afirma: “a ferrugem é para o ferro, assim como os vermes e cupins são para a madeira, praga natural e congênita, que faz com que esses materiais, *mesmo que escapem de qualquer dano externo*, sejam destruídos por esses agentes que carregam dentro deles”<sup>30</sup>. A madeira e o ferro sempre podem ser carcomidos por uma *causa externa* (a qual não coincide com a “praga natural” ou “congênita”). Caso ela não sobrevenha, os materiais (a cidade) padecerão dos males que lhes são ínsitos e que correspondem ao processo inevitável e cíclico de corrupção. A metáfora elucida, então, a inevitabilidade da decadência das cidades. Mas de que vale a distinção entre as causas da corrupção, se naturais (congênitas) ou externas?

Guardemos esta questão por um instante e nos atentemos ao exemplo de Roma. Este império, sem dúvida, merece ser estudado pela grandeza e duração que exibiu, afirmação com a qual Maquiavel estará de pleno acordo. Mas, em Políbio, Roma só pode ser exemplar porque, antes de mais nada, cumpriu aquele pré-requisito: manteve-se sem “dano externo”, insubmissa a outros povos do início ao fim – ao menos, até o fim da redação das *Histórias*. O autor afirma que “este modo de explicação pode se aplicar de maneira especial à constituição de Roma, porque ela comporta desde a origem uma formação e um desenvolvimento conforme à natureza”; e, depois, que “de todos os regimes, este aqui [o de Roma] deve, especialmente, tendo em vista sua formação e seu desenvolvimento conforme à natureza desde a origem, sofrer também a mudança em sentido contrário, que é conforme à natureza”<sup>31</sup>. O exemplo romano se mostra relevante à medida que elucida outros dois aspectos da questão. Primeiro, o de que o critério da conformidade natural vale tanto para regimes singulares quanto mistos. Segundo, o de que ele se aplica a cidades imperialistas que, apesar de romperem os ciclos naturais das demais, fazem-no mantendo o seu próprio ciclo intocado.

Mas a questão persiste: se os efeitos do tempo são sabidos (todas as cidades hão de perecer um dia, por mais que se esforcem em sentido contrário), de que vale a conspecção da diversidade de suas causas? Políbio responde se valendo de termos médicos:

<sup>29</sup> Cf. POLYBE, *Histoires*, IX, 1-2.

<sup>30</sup> POLYBE, *Histoires*, VI, 10, 3 (grifamos).

<sup>31</sup> POLYBE, *Histoires*, VI, 1, 4, 13; VI, 9, 13.

Que tudo o que existe esteja sujeito ao perecimento ( $\varphi\thetaο\varrho\alpha$ ) e à mudança ( $\muεταβολή$ ), não é preciso dizer; a lei da natureza basta para nos convencer disso. Mas *dos dois processos* pelos quais se realiza naturalmente o perecimento de toda forma política – *um externo, o outro, inerente às cidades mesmas* – o *primeiro não comporta explicação segura, enquanto o segundo tem uma bem determinada*.<sup>32</sup>

No entrelaçamento dos argumentos constantes desta citação resta elucidado o motivo da aludida distinção. Sim, todas as cidades hão de perecer um dia, mas o padecimento oriundo de causas internas pode ser compreendido, deslindado e, por isso mesmo, previsto e postergado pela via constitucional. Diferentemente, o definhamento decorrente de “processos externos” não se pode desvendar, perfazendo um fator impoderável. Com efeito, na metáfora do ferro e da madeira, a natureza se organiza a partir de leis universais que se impõem segundo a necessidade. Tais leis gerais, porque produzem fenômenos recorrentes, podem ser empírica e pragmaticamente identificadas. Desse modo, esse conjunto de elementos naturais é passível de conhecimento. Já os eventos externos, eventuais, imprevisíveis e contingentes, não ensejam o saber, pois não são regidos pela necessidade.

Assim, a distinção entre as causas da corrupção – externas ou internas – importa porque delimita o campo de inteligibilidade do fenômeno político. Se retomarmos as três passagens recém citadas veremos o quanto o aspecto explicativo e preditivo que só o saber permite mobilizar delas ressalta.<sup>33</sup> Em outras palavras, a lógica das relações externas, inclusive a colonial, queda excluída da ordem do inteligível, figurando como um continente desconhecido sobre o qual não é possível construir um conhecimento seguro. Diante deste recorte epistemológico, os ganhos da teoria (previsibilidade e universalidade) se assemelham à segurança de uma casca de noz no mar revolto das relações com os demais povos. Isto não escapará a Maquiavel, que vai assumir outro ponto de partida.

Pode-se objetar que Políbio se orgulha de fazer uma história ecumênica, como nunca antes feita<sup>34</sup>; que ao longo de sua extensa obra o historiador grego aborda fundamentalmente eventos externos, como batalhas e invasões; ou, ainda, o que poderia se mostrar mais problemático, que em uma passagem específica do livro VI, ao tratar do motivo pelo qual Roma venceu Cartago na batalha de Canas, após ver o exército romano ser quase esfacelado, o autor reputa a impressionante vitória ao momento delicado em que Cartago adentrou por conta de uma mudança de estágio do seu ciclo constitucional, em que o povo assumiu o poder deliberativo, assim como pela vantagem da nova fase constitucional romana, em que a aristocracia assumiu este *munus*.<sup>35</sup>

De nada disto se poderia discordar. Contudo, ao menos quanto ao que restou da obra, seria preciso reconhecer, outrossim, que o historiador não assume as relações entre o que se poderia (anacronicamente) chamar de política externa e interna em objeto investigativo de uma teoria geral da política.<sup>36</sup> Embora o domínio estrangeiro se mostre

<sup>32</sup> Cf. POLYBE, *Históires*, VI, 57, 1-2 (grifamos).

<sup>33</sup> Considerem-se algumas das expressões empregadas: “modo de explicação”; “deve (...) sofrer também a mudança”; “explicação segura”.

<sup>34</sup> Cf. POLÍBIO, *Histórias*, I, 3, 4; I, 4, 2.

<sup>35</sup> Cartago é derrotada porque “o papel preponderante nas deliberações havia retornado ao povo (...), enquanto em Roma o senado ainda o detinha. Como num caso o poder deliberativo pertencia ao povo e no outro à elite, as decisões dos romanos nos negócios públicos eram mais eficazes” (Cf. POLÍBIO, *Histórias*, I, 51, 3-7).

<sup>36</sup> E até procure explicar certos desfechos, como a derrota de Cartago (Cf. POLYBE, *Históires*, VI, 51, 3-8).

presente em diversos livros das *Histórias*, não recebe tratamento propriamente teórico no livro VI, como vimos. Em verdade, o comentário acerca da batalha de Canas reforça a tese de que o autor, ao cabo, recorre somente à causa interna (*a politeia*) para explicar o desfecho do conflito externo. Seu raciocínio avança até a discussão da organização institucional dos elementos, como ele postula, e das virtudes e estratégias militares do modelo romano, porque se encontra aí – na constituição, na forma como se dispõe das funções, dos princípios e das forças da cidade – a principal causa da concórdia e da superioridade de Roma, assim como o fundamento das suas vitórias bélicas.<sup>37</sup> Do ponto de vista de Maquiavel, encontra-se aqui o segundo continente desconhecido por Políbio, o do caráter constitutivo – e ele dirá “natural” – dos conflitos civis e da capacidade que eles podem ter de promover ajustes nas ordenações a fim de postergar a corrupção da cidade.

## Outras terras e outros mares

Depois de descrever, em seus próprios termos<sup>38</sup>, o ciclo de regimes proposto por Políbio, no capítulo 2 do livro I dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel se afasta da teoria do historiador grego, arguindo que as cidades “raras vezes retornam aos mesmos governos”. O motivo vem apresentado em dois argumentos articulados. Eis o primeiro: “quase nenhuma república pode ter tanta vida que consiga passar muitas vezes por tais mutações e continuar em pé (*rimanere in piede*)”<sup>39</sup>. Valendo-se de uma metáfora médica, Maquiavel associa o corpo político a um corpo biológico e lembra que as transformações constitucionais, como as mudanças de estado de um ser adoecido, custam a vitalidade finita do organismo. Neste desfecho, a metáfora que não é incomum a Políbio assume outro sentido. Queda implícito que, arruinada a cidade, o reinício do ciclo implicará na fundação de um novo corpo político. Portanto, diferentemente do que entende o nobre de Megalópolis, o renascimento é sempre o nascimento de um outro.

O segundo argumento propõe que mesmo que uma cidade conseguisse atravessar tais reveses, faria-o “faltando-lhe sempre discernimento e forças”, dada a finitude de suas energias, como vimos no argumento anterior, e acabaria “por se tornar súdita (*suddita*) de algum estado próximo que seja mais bem-ordenado que ela”<sup>40</sup>. Neste ponto, Maquiavel insere a anaciclose de Políbio no plano das equações geopolíticas, ou seja, no mapa do mundo real, e sinaliza seus limites. Se a desunião entre as partes da cidade (povo e grandes) podem ensejar a produção de leis em favor da liberdade e a ampliação da sua força militar, os conflitos de caráter destrutivo (as divisões) e o império da licença ou da tirania podem ser facilmente aproveitados por vizinhos expansionistas, como ocorreu com a cidade de Florença sob as

<sup>37</sup> Cf. POLÍBIO, *Histórias*, livro I, 1, 5; VI, I, 2, 9-10. Flávia Benevenuto indica que a centralidade da constituição na análise política encontra lastro na tradição helênica e já aparece na *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides (BENEVENUTO, “Políbio, Círcero e a constituição dos romanos”, pp. 71-4).

<sup>38</sup> Maquiavel resolve uma inconsistência do texto de Políbio, que é a presença ora de seis, ora de sete regimes (havendo três deles governados pelo “um” – a monarquia, a tirania e a realeza); para Maquiavel, quanto aos regimes de “um”, existem apenas principados e tiranias. Além disso, nosso autor substitui as noções de “oclocracia” e “queirocracia” por “licença” (*licenza*).

<sup>39</sup> MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 2, 24, p. 67. Doravante, *Discorsi*.

<sup>40</sup> MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 2, 25, p. 67.

investidas do rei da França e dos Visconti de Milão, ou ainda, em suas próprias incursões coloniais contra a cidade de Lucca.<sup>41</sup>

Como as Grandes Navegações ou os avanços científicos que geometrizaram o universo<sup>42</sup>, a lógica da política atravessa as fronteiras da cidade e supera o âmbito jurídico. Compreender as dinâmicas dos humores, cuja ação é por vezes extraordinária, e as causas externas da corrupção, assim como os efeitos recíprocos entre elas, é uma exigência para o intérprete da época da alternância de governos republicanos e mediceus, no interior do contexto maior das Guerras Italianas (1494-1559). Disto nos dá mostra, ainda, um texto de 1503 em que o chanceler alerta seus concidadãos acerca dos perigos do cerco de César Bórgia e dos arranjos com o papa e o rei da França Luís XII: “Saiam agora de casa e considerem quem está à sua volta. Vocês se encontrarão entre duas ou três cidades que desejam mais a sua morte que sua vida. Vão além, saiam da Toscana e considerem toda a Itália. Vocês a verão girar sob a órbita do rei da França, dos venezianos, do papa e do Valentino. Passem a considerar o rei (...)<sup>43</sup>.

Maquiavel vai além dos mares navegados por Políbio e encontra aqueles dois continentes. Na perigosa aventura que realiza, leva na bagagem a experiência cumulada das missões políticas e diplomáticas da Segunda Chancelaria e o estudo das ocorrências e recorrências do passado nos quais busca a “verdade efetiva das coisas”. Enquanto o florentino Américo Vespuício, na célebre carta sobre as viagens de 1501 e 1502, afirma que viu “coisas que não estão de acordo com as razões dos filósofos”<sup>44</sup>, seu conterrâneo Maquiavel propõe, com tais fundamentos, uma nova “razão” que abranja as descobertas de um Novo Mundo da política.

A ampliação do campo do inteligível não torna transparente o território da política, mas confere as condições para que se identifiquem caminhos e descaminhos das cidades desprovidas de liberdade. Assim, é apenas com Maquiavel que “o estudo de Roma é a solução do enigma de Florença”<sup>45</sup> e que, portanto, torna-se possível pensar uma *História de Florença* (ou do Brasil). Para tanto, cumpre considerar as disputas internas, com outros povos, o papa e o imperador. Por isso, no proêmio da referida obra, o autor afirma pretender preencher as lacunas deixadas pelos “excelentes historiadores” Leonardo Bruni e messer Poggio que, embora tivessem sido “muitíssimo diligentes na descrição das guerras travadas pelos florentinos contra os príncipes e os povos estrangeiros” até 1434, calaram “no que se refere às discórdias civis e às inimizades internas, bem como [a respeito de] seus efeitos”. Ele tratará das coisas de fora quanto ao “o que for necessário ao entendimento das de dentro”; quanto aos acontecimentos posteriores àquela data, escreverá “com particularidades ambas as

<sup>41</sup> Ilustra este segundo caso o episódio em que Niccolò da Uzano, voz que Maquiavel assume, tenta convencer os concidadãos a aguardarem que a tirania instalada em Lucca enfraquecesse a cidade por si: “chegaria a um ponto em que o tirano, não a podendo conter, e ela, não sabendo nem podendo governar-se sozinha, necessariamente lhes cairia no colo [*in grembo*]”, isto é, no dos florentinos (Cf. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, IV, 19, p. 219-220).

<sup>42</sup> Cf. KOYRÉ, *Do mundo fechado ao universo infinito*, Trad. Donaldson Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

<sup>43</sup> MACHIAVELLI, “Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto um poco di proemio et di scusa”, *Tutte le opere*, p. 128.

<sup>44</sup> VESPÚCIO, “Novus Mundus”, *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*, p. 12.

<sup>45</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p. 82.

partes”<sup>46</sup>. Assim, a história deve ser analisada tendo em vista os eventos internos e externos de cidades livres e não livres.

As leituras divergentes acerca de Esparta e de Roma apontam as distintas perspectivas dos autores. Para Políbio, Esparta teve uma fundação ideal, mas fracassou em função da imoderação dos cidadãos, que pretendiam mais que podiam no âmbito externo, apesar do espírito cordato promovido pela legislação de Licurgo. Já Roma foi fundada pelo acaso, mas se tornou um modelo pela rapidez, longevidade e extensão do império conquistado graças à sua constituição. Como na teoria do historiador grego a liberdade está dada de antemão sob a forma da fundação livre, resta-lhe se preocupar com a adoção da melhor forma constitucional, o regime misto, válido e ideal para Esparta, Roma e todos os povos, em todos os tempos.

Diferentemente, para Maquiavel, tanto a fundação quanto a constituição perfeita são mitos, pois não asseguram a liberdade. Esparta e Roma, apesar de apresentarem regimes mistos, tiveram destinos muito diferentes. Esparta teve uma fundação invejável, fruto da razão de um legislador prudente, mas sua formação fechada não lhe permitiu reagir à necessidade de expansão quando foi preciso. Roma, de outro modo, foi fundada com o auxílio do “acaso”, mas se tornou um exemplo de cidade livre e duradoura, graças aos conflitos que ampliaram a participação popular na política e no exército e ajustaram suas ordenações aos novos tempos. Assim, a opção de Esparta por uma constituição que não conferiu dignidade política ao povo, em nome da harmonia social, tornou-a refém dos seus próprios muros, despreparada para as ações militares estrangeiras. Porque não há ordem fixa para a sucessão de regimes, porque subsiste imensa variação entre as ordenações, os níveis de corrupção, a capacidade de adequação à “qualidade dos tempos” e a forma que os conflitos civis assumem, não há uma receita constitucional única que seja sempre a melhor, para todos. A ordenação virtuosa é a que é capaz de se adequar sempre aos novos desafios.

Embora Políbio defenda o exército de cidadãos (não de mercenários), ele não associa a formação militar à necessidade de vazão dos conflitos civis e de ampliação da cidadania, como faz Maquiavel. Para o florentino, Esparta é cordata, mas suscetível; em contraposição, Roma é tumultuária, mas independente e bem armada pelos cidadãos. Apesar da ironia de Maquiavel, a “opção” entre o modelo de Esparta e o de Roma passa ao largo de uma questão de vontade ou preferência. A cidade bem ordenada, que canaliza os conflitos que a formam, coloca-se no plano das exigências postas pelas estratégias políticas e militares de sobrevivência em um mundo altamente conflituoso, mutante e prenhe de incertezas.

## Referências bibliográficas

BARON, H. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

\_\_\_\_\_. “The Principe and the puzzle of the date of the *Discorsi*”. In: 1956.

---

<sup>46</sup> MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, proêmio, p. 4.

BENEVENUTO, F. “Políbio, Cícero e a constituição dos romanos”. In: BIRCHAL, T.; THEOBALDO, M. C. *Espaços da liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EdUFMT, 2018, p. 71-92.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

BURCKHARDT, J. *O Renascimento Italiano*. Trad. de António Borges Coelho. Portugal: Ed. Presença; Brasil: Livraria Martins Fontes, 1973.

CARDOSO, S. “A matriz romana”. In: BIGNOTTO, N. (Org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

\_\_\_\_\_. “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”, *Discurso*, v. 45, n. 2, 2015, pp. 207-248.

\_\_\_\_\_. “Sobre a civilização do Renascimento”. In: PINTO, F.; BENEVENUTO, F. (Orgs.). *Filosofia, política e cosmologia*. Ensaios sobre o Renascimento. São Bernardo do Campo: Ed. UFABC, 2017, pp. 17-32.

\_\_\_\_\_. “Maquiavel: o distanciamento dos paradigmas antigos do ‘regime misto’”. In: ADVERSE, H.; PANCERA, G. (Orgs.). *As faces de Maquiavel*, 2020, pp. 61-76.

GILBERT, F. “The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi”. In: *Journal of the History of Ideas*, Jan. 1953, Vol. 14, No. 1, Jan. 1953, pp. 136-156.

HEXTER, J. H. "Seyssel, Machiavelli, and Polybius VI: the Mistery of the Missing Translation". In: *Studies in the Renaissance*, Vol. 3, 1956, pp. 75-96.

IANZITI, G. “Between Livy and Polybius: Leonardo Bruni on the First Punic War”. In: *Memoirs of the American Academy in Rome* (University of Michigan Press), vol. 51-52, pp. 173-197, 2006-2007.

MACHIAVELLI, N. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Introduzione di Gennaro Sasso. Premessa al texto e note di Giorgio Inglese. Milano, BUR, 2013.

\_\_\_\_\_. *Istorie fiorentine*. Ed. di riferimento: *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Sansoni, Firenze, 1971. Einaudi, s/d.

\_\_\_\_\_. “Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa”. In: *Tutte le opere*, a cura di Michele Ciliberto e Pier Davide Accendere, secondo l'edizione di Mario Martelli (Sansoni, 1971). Firenze: Bompiani, 2018, pp. 126-131.

MOMIGLIANO, A. “Polybius' reappearance in Western Europe”. In: *Polybe*. Fondation Hardt. Entretiens, XX, 1974, Genève, pp. 345-372.

MONFASANI, J. “Machiavelli, Polybius, and Janus Lascaris: the Hexter Thesis Revisited”, In: *Italian Studies*, 71:1, pp. 39-48, 2016.

NICOLET, C. "Polybe et les institutions romaines". In: *Polybe*. Fondation Hardt. Entretiens, XX, 1974, Genève, pp. 209-258.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1975.

POLÍBIO. *História pragmática*. Livros I a V. Tradução, introdução e notas de Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2016.

POLYBE. *Histoires*. Livre VI. Texte établi et traduit par Raymond Weil avec la collaboration de Claude Nicolet. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

\_\_\_\_\_. *Histoires*. Livres VII, VIII et IX. Texte établi et traduit par Raymond Weil. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

SEBASTIANI, B. B. "Introdução". In: POLÍBIO. *História pragmática*. Livros I a V. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2016, pp. 17-44.

VIVANTI, Corrado. *Nicolau Maquiavel: nos tempos da política*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

WHITFIELD, J. H. "Discourses on Machiavelli VII Gilbert, Hexter and Baron". In: *Italian Studies*, 13:1, 1958, pp. 21-46.

WALBANK, F. "The Manuscripts of Polybius", *The Classical Review*, vol. 17, no. 2, Cambridge University Press, 1967, pp. 151–53.

# **Do republicanismo à democracia: o conflito como fundamento político em Claude Lefort**

*Beatriz Viana de Araujo Zanfra<sup>1</sup>*

**Resumo:** Nossa intenção neste artigo é mostrar como Claude Lefort concebe a democracia como, mais do que um regime político, uma forma histórica privilegiada por ser aquela em que a sociedade se exprime politicamente sem anular um elemento fundamental para a preservação de sua liberdade: o conflito. Para tanto, partimos dos estudos lefortianos sobre Maquiavel para investigar como o autor extrai do republicanismo o sentido dessa conflitualidade fundamental e como ele vê nessa forma política a gestação de uma mutação histórica decisiva: o esvaziamento do lugar do poder.

**Palavras-chave:** Democracia – Republicanismo – Conflito – Instituição – Liberdade

## **From republicanism to democracy: conflict as a political foundation in Claude Lefort**

**Abstract:** Our intention in this article is to show how Claude Lefort conceives democracy as, more than a political regime, a privileged historical form for being one in which society expresses itself politically without nullifying a fundamental element for the preservation of its liberty: conflict. For this, we start from Lefortian studies on Machiavelli to investigate how the author extracts the meaning of this fundamental conflict from republicanism and how he sees in this political form the gestation of a decisive historical mutation: the emptying of the place of power.

**Keywords:** Democracy – Republicanism – Conflict – Institution – Liberty

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: beatriz.zanfra@gmail.com.

## Introdução

Durante várias décadas, os textos políticos de Claude Lefort, ainda que variando de tema de acordo com a época e o propósito para o qual eram escritos, jamais abandonaram um pressuposto: o de nunca fixar uma essência do político. A investigação desse domínio fundamental da vida humana deve prescindir de limites fixados *a priori* se quiser acolher e identificar os sinais da experiência política naquilo que ela tem de mais próprio e mais rico: a ação deliberada casada com a dependência da situação vivida, ou, como diria Maurice Merleau-Ponty, “ao mesmo tempo uma lógica da história e uma contingência da história”, na qual “nada é absolutamente fortuito, assim como nada é absolutamente necessário”<sup>2</sup>. Dessa maneira, além de a obra lefortiana não apresentar nenhum tipo de sistematização – a grande maioria de seus livros é composta de compilados de textos publicados em diversas épocas e diversos meios –, ela não trabalha visando o político como algo em si mesmo, destacado de outros aspectos da vida humana. Ao contrário, o político é expressão ao mesmo tempo da estrutura do poder numa sociedade e do modo de vida dela. Pensando nesses termos, o presente trabalho propõe uma investigação da perspectiva lefortiana da democracia, esta entendida como uma forma política privilegiada por ser aquela que corresponde ao movimento da História e por permitir que a humanidade realize sua capacidade de criar o novo e de resistir à opressão sem perder os laços pelos quais os humanos se comunicam uns com os outros, estabelecem um mundo em comum e se impedem de cair na barbárie. Entretanto, essa ideia aparentemente harmoniosa da democracia comporta um paradoxo fundamental: ela não tem condições de se realizar sem que haja conflito interno, sem que haja espaço para as diferenças entre os cidadãos que compõem esse universo político. Esse paradigma conflitual só faz sentido quando visto à luz do republicanismo, que, explorado exaustivamente por Lefort em sua tese *O Trabalho da Obra Maquiavel*, oferece uma espécie de fonte do sentido dessa necessidade que uma sociedade tem de se dividir para conseguir se organizar. Assim, exploraremos, neste artigo, os textos lefortianos escritos entre as décadas de 1970 e 1990, partindo dos estudos do autor sobre Maquiavel e direcionando nosso foco para a ideia de conflito como o elemento crucial para a preservação da liberdade. Desse modo, nossa abordagem dos textos não é exatamente em ordem cronológica, mas guiada por uma certa lógica interna ao desenvolvimento dos conceitos sobre os quais estamos debruçados na obra de Lefort.

## Maquiavel e o conflito

Lefort recusa a perspectiva segundo a qual Maquiavel teria escrito *O Príncipe* apenas por ter sido dispensado de suas funções na chancelaria de Florença e por querer evitar que a república florentina caísse numa tirania: Maquiavel na verdade faz um trabalho de interrogação do presente e do passado, assumindo ao mesmo tempo as perspectivas de sua experiência política, de seu conhecimento histórico e de sua reflexão filosófica, ligando teoria e práxis. Entender isso, para Lefort, é renunciar às simplificações que nos impediriam de “acolher a *varietà* da matéria e a *gravità* do assunto”<sup>3</sup>; o autor espera que a própria obra

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, p. 146.

<sup>3</sup> LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 325.

maquiaveliana explique a sua ordem e as necessidades em virtude das quais ela circunscreve seu campo de atuação. A questão maquiaveliana não surge de dentro de um discurso e de um mundo previamente organizados, mas parte em busca de conhecimentos e operações que se articulam uns aos outros de modo a instalar o pensador e o príncipe do qual ele fala na função de um sujeito garantidor de sua própria atividade. Assim, Maquiavel não coloca nem o Estado e nem o príncipe como causas do poder político, mas fica situado num movimento de um pólo a outro dessa relação, produzindo uma indeterminação de origem que se institui como o lugar do real. Desse modo, por um lado, ao distinguir diversos tipos de principados, Maquiavel se coloca na perspectiva do príncipe e torna o Estado uma espécie de produto das operações desse sujeito (príncipe); mas, por outro lado, ao falar da fundação do Estado, ele faz com que este pareça preexistente às ações do príncipe. Dessa maneira, o florentino não busca nem na História, nem no espaço empírico a explicação do fenômeno do poder do príncipe, mas mostra que este está na relação que o sujeito tem com o objeto (que o príncipe tem com o principado). Afinal, o poder, mais do que o nome da ação que um homem exerce sobre os demais, é a dimensão onde as relações entre os homens se organizam dentro de um Estado, é um domínio de generalidade onde essas relações se estabelecem, sendo assim inútil procurar sua causa num homem, num deus ou no que quer que seja.

Quando distingue os principados novos e os antigos e mostra que o príncipe antigo é mais amado que o novo porque consegue não ser odiado e obter o consenso dos súditos, Maquiavel, de acordo com Lefort, está dizendo que o poder desse príncipe se beneficia de um povo acostumado à opressão, já que “a permanência do dominador enfraquece a resistência dos dominados, de sorte que sua submissão é obtida a um custo baixo”<sup>4</sup>. Ora, isso introduz a imagem da oposição entre o príncipe e os súditos e é por ela que a imagem do regime mais estável se esclarece. A estabilidade, em vez de fundada numa espécie de pacto social, na verdade é fundada na instabilidade e na violência: é em função de uma instabilidade e de uma violência originárias que um príncipe antigo pode desfrutar do sucesso iniciado um dia pela violência aberta e confessa de um príncipe novo. É claro que dizer que um príncipe antigo se beneficia da violência originária de um outrora príncipe novo é um tanto reducionista e abstrato, mas, para Lefort, esse é um esquema que nos inicia na complexidade do jogo político. Afinal, não basta que um príncipe novo domine os adversários pela violência, uma vez que estes tentarão de tudo para resistir à sua dominação (como é o caso em guerras de conquista de território e em exércitos de ocupação): o príncipe deve sempre agir de modo a que as correlações de força lhe sejam favoráveis, tanto interna quanto externamente. Apesar de ser uma forma de guerra, a política não é violência pura. Aliás, é por isso mesmo: além da força, guerras pressupõem estratégias e alianças, e é por isso que nesse âmbito nem sempre quem vence é o mais forte. O príncipe novo precisa, além de se impor pela força, saber coexistir com aqueles aos quais venceu e impor progressivamente sua autoridade para fazê-la durar, ele precisa ao mesmo tempo se impor e compor.<sup>5</sup> Mais do que uma regra para a ação política, isso indica que, na extensão da História, todos os fatos têm seu apoio uns nos outros, não por relações de causa e efeito, mas por articulações que os tornam causas e efeitos ao mesmo tempo. Ao sublinhar essas articulações, Maquiavel nos

<sup>4</sup> LEFORT, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 350.

<sup>5</sup> Cf. LEFORT, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 354.

coloca diante de vários fatores ao mesmo tempo (guerras, conquistas, astúcias de todo tipo etc.) para nos fazer pensar em função dessas articulações, ou seja, de suas relações, das “ações e reações que eles exercem uns sobre os outros”<sup>6</sup>. Melhor dizendo, “nós só podemos considerar o comportamento dos súditos em relação ao do príncipe e vice-versa, e é o fato de suas relações que constitui o objeto de conhecimento”<sup>7</sup>.

Desse modo, Lefort entende que Maquiavel não fala de uma ordem política transcendente que organizaria a experiência do príncipe, mas de uma experiência que se organiza a si mesma, na qual o príncipe é ao mesmo tempo um ator e tem suas ações determinadas pela situação. Nesse sentido, a centralidade conferida ao conflito na obra maquiaveliana designa ao mesmo tempo a permanência e a mudança: o próprio fato do conflito, que nunca cessa de existir, visto que há sempre dois desejos em disputa num Estado (o dos grandes, de poder; o do povo, de não ser oprimido), é o índice de que o príncipe é um sujeito que precisa agir considerando as correlações de força de maneira geral e abstrata ao mesmo tempo que precisa saber lidar com situações empíricas em condições contingentes. Ora, se o que é importante conhecer são as relações do príncipe e dos súditos e se a tarefa do príncipe é ao mesmo tempo regida por uma capacidade de racionalizar as correlações de força e de agir no imediato, resta que a distinção entre a essência e a existência se vê superada e o que conta no conhecimento histórico e político é aquilo que aparece, ou seja, as ações humanas e os acontecimentos aos quais elas se articulam. É assim que Lefort entende que Maquiavel, nos *Discorsi*, encontra a inteligibilidade da política não numa análise das formas “sadias” de governo em oposição às “corrompidas”, mas na compreensão do jogo das forças sociais que se organizam no interior de um regime. Assim, mais importante que entender a tirania como o produto de um regime corrompido, é descobrir que nela se desempenha uma dinâmica da opressão onde a opressão cometida pela nobreza é substituída pela do príncipe, que tem uma tendência natural a uma dominação sem freio. É assim que, para Maquiavel, a história da república romana não pode ser dividida entre, de um lado, os sucessos advindos de sua boa fortuna e de suas virtudes militares e, de outro, a ruína causada pelos tumultos e rumores incessantes que provocavam desunião na cidade. As instituições que fizeram o sucesso de Roma são fruto do conflito de classes que dividia a república. Assim, tanto as boas leis, como as boas instituições, enfim, tanto a grandeza quanto a decadência de Roma são fruto dos conflitos inerentes à sociedade romana.

Mas por que Roma? Lefort explica que, com os *Discorsi*, Maquiavel não pretende apenas falar de Roma ou simplesmente facilitar o entendimento dos livros de Tito Lívio, mas orientar o leitor em direção à História e a política enquanto tais.<sup>8</sup> Maquiavel, em primeiro lugar, fala de Roma para questionar a representação corrente que se tem dela porque isso tem um alcance ideológico: ideologia, “porque o uso que se faz de Roma na época de Leonardo Bruni e que se refez sob Savonarola e Soderini, nos últimos tempos da República, tinha por função legitimar a dominação de uma oligarquia burguesa”<sup>9</sup>. Exaltava-se, de acordo com essa representação corrente, a sabedoria do patriciado romano, uma ordem pública na qual o bem comum advinha da ausência de conflitos entre os cidadãos, da obediência às leis,

<sup>6</sup> LEFORT, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 355.

<sup>7</sup> LEFORT, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 355, grifo do autor.

<sup>8</sup> Cf. LEFORT, *As formas da história*, p. 161.

<sup>9</sup> LEFORT, *As formas da história*, pp. 163-164.

da prudência, do ideal ciceroniano do justo meio<sup>10</sup> (cf. LEFORT, 1990, p. 164). Ocorre que, para Lefort, é imprescindível adotarmos a perspectiva dos leitores de Maquiavel à época (os frequentadores dos *Orti Oricellari*) para bem compreendermos o impacto de seu discurso. Só assim compreendemos o ferimento que o discurso maquiaveliano abre numa representação coletiva de Roma e o significado dele. Para Lefort, não há empreitada histórica e política mais audaciosa do que atacar as representações que uma sociedade se faz de seu passado, do que atacar as identificações que uma sociedade tem com as figuras de sua própria tradição. Maquiavel está assim agindo numa dimensão simbólica, pois não importam exatamente a história de Roma e de Tito Lívio, mas a maneira como o autor os torna objetos de pensamento fazendo com que eles sejam símbolos da armação de um mundo. Falar de Roma é, portanto, falar de uma sociedade histórica que subverte os ensinamentos da Tradição e é também propor a leitura de uma Roma romana: em vez da boa e apaziguada sociedade, aquela que tira sua virtude dos conflitos e tumultos. Assim, a *virtù* da república romana vem da desunião entre o Senado e a Plebe, de modo que isso não é falta de inteligibilidade, mas é justamente uma inteligibilidade própria a Roma: é da desordem que nasce uma ordem. Os conflitos de classes não são ruins para Roma, é exatamente desse choque que vem a potência da República, sua capacidade criativa. Essa é uma tese escandalosa para uma Florença acostumada a uma imagem de Roma como o modelo da união e da concórdia, mas assim Maquiavel desloca a causa do sucesso romano para a realidade, pois, em vez de considerar as boas instituições e as boas leis como as razões da grandeza de Roma, ele considera que os tumultos e dissensos que motivaram a criação de boas instituições e boas leis são os responsáveis pela grandeza da cidade. Desse modo, a razão do sucesso romano passa a ser humana, histórica e contingente em vez de ser obra de sábios e legisladores situados acima do bem e do mal e da concretude das situações. Assim, a desunião não é só responsável pela grandeza de Roma, mas também e sobretudo por sua liberdade: não se trata aqui da liberdade oposta à servidão, mas de uma liberdade política que diz respeito a toda a vida da cidade. Roma, devido a seus conflitos, elabora leis e instituições que a impedem de viver sob o jugo de uma facção ou de um tirano. As instituições da república romana não fazem apenas o papel de terceiro, moderador, da luta de classes: elas, em especial o Tribunato da Plebe, são o veículo por onde se exprime o poder que a lei tem de impedir que o poder político seja usurpado por uma pessoa ou uma oligarquia. Assim, o Tribunato da Plebe é o órgão da negatividade e Maquiavel pode nos mostrar que o que está no fundamento da lei e da liberdade é o desejo do povo.

## Operação instituinte do desejo

Para Lefort, dissipar a ilusão da união e mostrar a fecundidade do conflito entre as classes na república de Roma só faz sentido quando se comprehende o movimento de instauração da lei que é exigido pela desunião social. A lei nasce, certamente, do desejo de liberdade que o povo manifesta ao não querer ser oprimido, mas não se reduz a isso, pois esse desejo é negatividade pura, é recusa pura à opressão dos grandes. Na verdade, forma-se, na cidade, um desejo que se divide entre o desejo de oprimir (desejo dos grandes) e o desejo de não ser oprimido (desejo do povo). Essa divisão fica apagada quando reduzimos o

---

<sup>10</sup> LEFORT, *As formas da história*, p. 164.

desejo político ao apetite de poder, pois nesse caso se perde o fator conflitual que engendra a divisão. Os grandes e o povo formam duas classes antagonistas, que possuem posição assimétrica na sociedade. O desejo dos grandes procura ao mesmo tempo abocanhar mais poder e riqueza e conservar sua posição. É um desejo que tem objeto, um objeto que é o *outro*, pois é às custas deste que ele pode se satisfazer. Já o povo, sendo pura recusa da dominação dos grandes, tem seu desejo totalmente sem objeto, é negatividade pura. Assim, o desejo dos grandes é o de *ter*, enquanto o desejo do povo é o de *ser*<sup>11</sup>. Conforme Lefort, esse desejo cindido entre ter e ser jamais pode possuir inteiramente seu objeto, pois quanto mais o desejo de ter dos grandes se expande, mais ele desperta o desejo contrário, de ser, do povo. Assim, fica impossível que algum dos dois desejos tome posse de seu objeto, até porque, caso isso ocorresse – o grande deixar de querer ter e o povo deixar de querer ser – ambos se descaracterizariam na relação: o grande, para ter, vai sempre precisar exercer opressão sobre alguém, e o povo, se quiser deixar de ser, terá de passar para o lado dos que têm e assim vai exercer opressão.

Entretanto, apesar de termos identificado esses dois desejos (ou esse desejo dividido) que animam a vida da cidade, isso ainda não basta para explicar por que eles são fundamentais à República. Para isso é preciso entendermos o caráter *instituinte* do desejo. A violência entre os grandes e o povo precisa ganhar significado político e isso acontece numa república quando os conflitos ganham uma instância pública para lhes dar vazão. Para Lefort, em Maquiavel a instituição da acusação pública em Roma é crucial para entendermos a relação que a lei, a liberdade e o poder têm com o desejo. Mais do que poder eliminar do seio da sociedade a injustiça e apaziguar os espíritos, a possibilidade de qualquer cidadão ter o direito de acusar qualquer outro diante de uma assembleia popular, um magistrado ou um conselho é a chance de substituir, entre os cidadãos, a violência privada por uma violência pública. Os conflitos assim não se extinguem, muito pelo contrário: eles se conservam, mas de maneira institucionalizada. A violência se conserva na passagem do privado ao público e o Estado tira assim sua força dos humores antagônicos entre as classes. Além disso, dado que, se o principal motivo a levar alguém a ação da Justiça contra outro cidadão é o de não querer ser oprimido por ele – é claro que existem outros motivos menos “nobres”, mas consideremos este o principal –, então o desejo do povo é o desejo onde se fundamenta o espaço público. O desejo do povo é instituinte, pois é ele que demanda a institucionalização dos conflitos e abre o espaço público como um espaço anônimo, que não pertence a ninguém, mas a todos. Nas palavras de Lefort:

Certamente, essa instância [a da acusação pública] – quaisquer que sejam as circunstâncias de sua intervenção, e a conduta de fato daqueles que se encarregam do exercício da violência pública –, é fundada no desejo de não ser oprimido, que pertence propriamente ao povo. Só esse desejo – que leva em conta o poder dos particulares, o dos grandes cuja existência se define por uma apropriação – é, com efeito, de natureza a abrir na sociedade um espaço público – não o das praças e pórticos, simples lugares de encontro de pessoas

---

<sup>11</sup> Cf. LEFORT, *As formas da história*, p. 145.

onde a palavra circula entre um e outro –, mas o espaço anônimo da instituição.<sup>12</sup>

É desse espaço institucional anônimo, portanto, que vem a possibilidade da elaboração de boas leis, leis que preservem as condições para que todos os cidadãos possam dar essa vazão pública à violência privada. Agora se esclarece o porquê de a *desunião* ser o fator da liberdade romana: ela consegue instituir no espaço público o desejo de não ser oprimido e assim evitar que o poder seja tomado por um homem ou uma facção. Conforme Serge Audier, em Lefort está, na esteira de Merleau-Ponty, a presença do tema do conflito como condição da ação comum: dizer que o desejo do povo é o portador da liberdade não é uma mera “opção popular”, mas colocar o conflito na origem do poder. Também não se trata de pretender que algum dia o povo exerça o poder diretamente, já que Maquiavel, ao fundamentar a liberdade sobre o desejo do povo, não deixa de sublinhar que o povo também sente ódio e inveja e com isso mostra que o desejo do povo também é dividido. Dessa maneira, em vez de ressaltar a bondade do povo, o florentino “insiste na fecundidade do conflito”<sup>13</sup>. Para o comentador, Lefort se apoia na fenomenologia merleau-pontiana para interpretar a obra de Maquiavel e apreender a essência do político. Compreendemos, entretanto, que essa “apreensão” fenomenológica se dá para que essa essência seja reposicionada na existência<sup>14</sup>; ou seja, o essencial político que Lefort procura na obra maquiaveliana só faz sentido quando encarnado na facticidade e enquanto abertura a uma experiência comum de mundo. Daí vem a ideia do conflito como um fator *comunicador* entre as pessoas, que abre a via para uma situação comum entre elas. As forças em disputa numa sociedade instauram acima de tudo uma *história comum* que excede as correlações de forças em questão. Nesse sentido, o fato de Maquiavel considerar a república o regime mais propício à liberdade devido às instituições que surgem dos conflitos internos ganha um sentido amplificado se considerarmos a maneira como Merleau-Ponty comprehende o conceito de instituição:

[...] instituição significa estabelecimento em uma experiência (ou em um aparelho constituído) de dimensões (no sentido geral, cartesiano: sistema de referência) em relação às quais outras experiências farão sentido e terão uma *sequência*, uma história.

O sentido é depositado [...]. Mas não como objeto no armário, como simples resto ou sobrevivência, como resíduo: ele está como que a continuar, a completar sem que sua sequência seja determinada.<sup>15</sup>

Para Merleau-Ponty, mais do que certos elementos que compõem o vocabulário político, como Estado, leis, normas, procedimentos, aparelhos burocráticos e tudo o mais que possa ser fixado contratualmente, a instituição tem um sentido pregnante. Instituição é todo acontecimento-matriz que possibilita uma série de acontecimentos, que abre um campo, um futuro e possibilita uma história em comum, ao mesmo tempo que tem peculiaridades e

<sup>12</sup> LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, pp. 484-485.

<sup>13</sup> AUDIER, *Machiavel: conflit et liberté*, p. 221.

<sup>14</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 1.

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, *L'institution. La passivité*, p. 50.

estabelece diferenças entre os acontecimentos, filosofias, teorias... A instituição é um nascimento, porque é uma abertura ao futuro. Os homens que criam instituições fazem nascer algo cujo sentido veio de uma demanda anterior a elas e que continuará fazendo sentido mesmo sem eles. É provavelmente essa noção de *instituição* que Lefort tem em mente quando classifica a própria obra maquiaveliana como instituição no início de *O Trabalho da Obra* e ao analisar as “interpretações exemplares” dela, já que Maquiavel tem o mérito de, além de mostrar a fecundidade das instituições da república romana, colocar sua própria obra como instituição na matriz republicana de pensamento. Para Dick Howard, n’*O Trabalho da Obra* Lefort desenvolve o conceito de *obra* que *trabalha*, o que quer dizer que a obra maquiaveliana é instituída e instituinte ao mesmo tempo<sup>16</sup>: os escritos de Maquiavel se oferecem a uma troca aberta na qual a leitura da obra, mais do que sanar nossas dúvidas, nos suscita interrogações novas sobre a política, sempre abrindo vias interpretativas novas e se articulando aos conhecimentos dos leitores. Como diz Lefort:

Convencidos de que a obra só se doa sob a condição de nós lhe darmos nossos pensamentos, nós nos convencemos igualmente de que ela nunca teve outra existência senão numa troca aberta, ou seja, de tal natureza que a resposta não anulasse a questão, mas exigisse dela novas questões – pela instituição, portanto, de um discurso coletivo, no seio do qual as intenções de cada um se articulem ao mesmo tempo que comandem o advento dele; e assim, ao interrogar essa troca, essa *instituição*, no momento mesmo em que nosso trabalho nos dela faz participar, é já a obra que nós interrogamos.<sup>17</sup>

Desse modo, a instituição da obra maquiaveliana não só possibilita a Lefort, como demonstra Audier, uma crítica da burocracia soviética a partir dos anos 1960, como lhe permite fazer uma nova problematização do fenômeno do totalitarismo e uma conceitualização da democracia como fruto da matriz política republicana. Como veremos, o conceito de conflito tem importância capital para esclarecer a diferença entre democracia e totalitarismo e o antagonismo na vida social jamais deixará de ser, para Lefort, o principal elemento da liberdade, uma vez que em Maquiavel ele ganha definitivamente significado político.<sup>18</sup>

É assim que Lefort discorre, em 1992, sobre as “sedes do republicanismo”, num texto de mesmo nome. No escrito em questão, nosso autor fala sobre as razões pelas quais “através de todas as suas metamorfoses, a República se tornou democrática”<sup>19</sup>. O itinerário que Lefort estabelece para fazer essa afirmação vai desde o republicanismo florentino até a democracia representativa tal como instituída pela Revolução Americana e tem como fio condutor a divisão social tornada política pela resistência à opressão de uma parcela da sociedade. Assim foi que o republicanismo surgiu na França e na América no século XVIII e na Inglaterra no século XVII. Essas revoluções republicanas, cada uma com suas singularidades e ideário próprios, constituem sedes do republicanismo, uma vez que são focos de circulação de ideias que se irradiam por todo o globo. Essas sedes, por sua vez, têm

<sup>16</sup> Cf. HOWARD, “Claude Lefort: a political biography”, p. 18.

<sup>17</sup> LEFORT, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, p. 20, grifo do autor.

<sup>18</sup> Cf. AUDIER, *Machiavel: conflit et liberté*, pp. 210-211.

<sup>19</sup> LEFORT, *Écrire à l’épreuve du politique*, p. 208.

uma sede maior, que é o republicanismo florentino, que por sua vez tira sua inspiração da Roma antiga. É importante, contudo, frisar que a contribuição de Maquiavel ao pensamento republicano nessas sedes não é no sentido do humanismo cívico, mas em sua nova concepção da República, como aquela sociedade radicalmente dividida e que tira sua força da divisão.<sup>20</sup> Assim, Lefort combina a história do republicanismo com a ideia do republicanismo como instituição, ou seja, algo que não se resume a “uma certa organização política que implica a participação dos cidadãos [...] nos assuntos públicos”<sup>21</sup>, mas uma expressão histórica de sociedades que souberam se tornar sociedades políticas. Como diz o autor, “através de todas as suas metamorfoses, a República se tornou democrática; ela não tem outra definição possível e a própria democracia é republicana ou então ela deixa de designar uma sociedade política”<sup>22</sup>.

O que significa dizer que a república se tornou democrática para continuar existindo enquanto sociedade política? Em primeiro lugar, é preciso circunscrever o que se entende por sociedade política: em texto de 1983, “A questão da democracia”, Lefort critica a Sociologia e a Ciência Política justamente por não serem capazes dessa circunscrição. Numa nova fenomenologia do político, nosso autor se livra dos pré-juízos científicos e econômicos para descrever o que ele chama de a forma da sociedade: enquanto os filósofos estariam presos a preconceitos economicistas vindos do marxismo e com isso se impossibilitando de criticar a democracia e o totalitarismo naquilo que eles têm de propriamente *político*<sup>23</sup>, sociólogos e polítólogos estariam examinando a política como um objeto de estudo em si mesmo considerado como fato particular. Assim, qualquer sistema de governo pode ser analisado sem levar em conta o tipo de economia, ideologia, justiça e principalmente o tipo de sociedade do qual ele é a expressão.<sup>24</sup> Ora, para Lefort, a política é uma forma de aparecer do *político*. O político é o fenômeno pelo qual a sociedade toma forma, é a essência da cidade e “se revela assim não no que chamamos de atividade política, mas nesse duplo movimento de aparição e de ocultação do modo de instituição da sociedade”<sup>25</sup>. No movimento de aparição, vem à tona o processo pelo qual a sociedade se ordena em meio a suas divisões, processo que tem um caráter generalista; no movimento de ocultação, há um lugar da política que se designa como particular, a saber, a disputa pelo poder entre os partidos e o exercício do poder pelos eleitos. Para esclarecer esse duplo movimento político, é necessário abordarmos dois pontos: por um lado, a “mutação histórica irreversível” que desembocou na democracia e, por outro, o sentido histórico da democracia, que só pode ser compreendido em sua comparação com o totalitarismo.

## A revolução democrática: mutação histórica irreversível

Tanto no método de comparação com o contrário quanto na detecção desse advento histórico fundamental que é a democracia, a inspiração de Lefort é *Da democracia na América*,

<sup>20</sup> Cf. LEFORT, *Écrire à l'épreuve du politique*, pp. 195-196.

<sup>21</sup> LEFORT, *Écrire à l'épreuve du politique*, p. 191

<sup>22</sup> LEFORT, *Écrire à l'épreuve du politique*, p. 208.

<sup>23</sup> Voltaremos a esse ponto mais adiante.

<sup>24</sup> Lefort critica sobretudo Raymond Aron, que, ao analisar a democracia e o totalitarismo, praticamente define como diferença principal entre os dois regimes o número de partidos políticos e o sistema de eleições (cf. ARON, *Démocratie et totalitarisme*).

<sup>25</sup> LEFORT, *Essais sur le politique*, p. 21.

de Tocqueville. Nessa obra, para Lefort, está a grande percepção de que a revolução democrática é *irresistível*, porque é exigência de um tempo tornado irreversível. A Revolução Americana é expressão de um tempo em que os homens passam a se ver como indivíduos possuidores de direitos, em que a sociedade passa a querer ser dona de seu destino coletivamente, em que a afirmação do indivíduo emerge aliada à noção de soberania popular. A humanidade, uma vez atingido esses princípios, não pode mais passar sem eles, não porque a democracia seja um “progresso” – Tocqueville também discorre muito sobre os “malefícios” da democracia –, mas porque essas são novas exigências do espírito, que se exprimem em uma determinada época e numa determinada sociedade. Assim, esses novos “princípios”, ou seja, essa nova verdade, se imprime no social e se torna quase natural – hoje em dia ninguém ousa dizer que a escravidão é aceitável, por exemplo –, mas isso não quer dizer que os modernos sejam superiores aos antigos, mas apenas que ambos pertencem a mundos diferentes, que o que é “natural” para nós hoje, como a igualdade de todos perante a lei, era simplesmente impensável na humanidade antiga. De acordo com Lefort, para Tocqueville é necessário compreender o mundo novo americano pelos princípios que o norteiam, mas esse mundo só é comprehensível quando comparado com o mundo do qual ele se destaca: e é assim que Tocqueville analisa a democracia emergente em oposição à aristocracia. Nessa investigação, o autor decifra o sentido de uma grande *mutação histórica* cuja marca, apesar de ser o advento do Estado social com igualdade de condições entre os indivíduos, tem o seu sentido explorado em todas as direções: Tocqueville se interessa pelas mudanças nas relações sociais e políticas, nos indivíduos, no conhecimento, nas instituições, na linguagem, na literatura, na história... para Lefort, Tocqueville assim penetra na *carne* do social. Para além de ser um teórico pioneiro do liberalismo político moderno, Tocqueville, aos olhos de Lefort, tem a intuição de uma sociedade que se vê frente a frente com uma contradição geral que abala os antigos fundamentos da ordem social: o poder, ao mesmo tempo que se livra de uma dominação individual arbitrária, torna-se poder de ninguém, ou seja, poder do povo, mas corre o risco de se tornar a tirania da maioria. Lefort não considera a análise tocqueviliana incontestável, pois, em sua tentativa de mostrar a contrapartida da sociedade democrática, Tocqueville perde o sentido da *indeterminação* que foi possibilitado pela democracia, perde o sentido da heterogeneidade da vida social que emerge nas lutas por direitos e contra tentativas de arbitrariedade do Estado sobre os indivíduos. Assim, Lefort afirma que a sociedade democrática é “a sociedade histórica por excelência”<sup>26</sup>, porque ela “acolhe e preserva a indeterminação”<sup>27</sup>, indeterminação essa que só pode ser compreendida no contraste com o totalitarismo, que é sociedade sem história.

## **Democracia versus totalitarismo**

Esse contraste, por sua vez, é melhor compreendido quando vemos a mutação histórica que a revolução democrática representa em relação ao Antigo Regime: a monarquia incorporava o poder na pessoa do príncipe, porém isso não significa que o regime era despótico, mas que o príncipe era um mediador entre Deus e os homens, ou seja, era um fiador da lei, cujo fundamento era transcendente, perante os súditos. Assim, ele estava ao

---

<sup>26</sup> LEFORT, *Essais sur le politique*, p. 29.

<sup>27</sup> LEFORT, *Essais sur le politique*, p. 29.

mesmo tempo submetido e acima das leis e concentrava em seu corpo os princípios da geração e da ordem do reino. A fonte de seu poder era extramundana e o exercício dele se fazia por intermédio de seu corpo. Esse poder incorporado no princípio dava um *corpo* à sociedade. O que as revoluções do século XVIII fazem é matar esse corpo e tornar o lugar do poder um *lugar vazio*. Os governantes, em regime democrático, não podem mais incorporar o poder, porque este está submetido a uma revisão periódica, feita por uma competição cujas regras são permanentes e estabelecidas previamente mediante o consenso de todos. Ou seja, o conflito social é institucionalizado de uma maneira tal que nenhum indivíduo ou grupo seja consubstancial ao poder. O lugar do poder se encontra assim infigurável, são visíveis apenas os homens que exercem a autoridade política, mas nenhum deles detém ou incorpora o poder.

O poder, entretanto, emana do povo, mas não se localiza *dentro* dele: ele agora configura uma instância *simbólica* que marca uma clivagem entre o dentro e o fora da sociedade, maneira pela qual esta se identifica e se diferencia de si mesma. O poder figura como um *terceiro* na relação que a sociedade tem consigo mesma. Conforme Nicolas Poirier, no registro do poder como simbólico Lefort busca colocar o poder no plano da representação: quando a sociedade democrática dá forma a seus conflitos pelos mecanismos institucionais, ela precisa, para não se desintegrar, de algo que mantenha sua unidade. Assim, é o poder vazio, cumprindo a função simbólica de terceiro, que permite que o social mantenha sua identidade apesar de suas diferenças. Nas palavras do comentador, “se é possível falar de uma cidade una, onde os cidadãos podem se sentir unidos, é unicamente a esse título simbólico”<sup>28</sup>. Para Lefort, a sociedade democrática não tem nenhuma totalidade orgânica, é sociedade sem corpo, mas não por isso deixa de ter unidade: é uma unidade que é “puramente social, de tal sorte que o povo, a nação, o Estado, se erigem como entidades universais às quais todo indivíduo, todo grupo, se encontra igualmente relacionado”<sup>29</sup>, mas sem que tenham realidade substancial: essas são representações que dependem de um discurso político e de um debate sociológico, histórico e ideológico contínuo. O sufrágio universal faz sentido nesse contexto, quando entendido como a expressão de uma forma histórica de sociedade: talvez sendo o maior símbolo do paradoxo democrático, ele marca ao mesmo tempo a divisão e a união da sociedade, pois é no exato momento em que o povo se afirma em sua soberania exercendo seu poder de decisão que cada cidadão é totalmente desatado de seus laços sociais e convertido em número.

Entretanto, a nova modalidade do poder como *poder social* pode desembocar em outra variante, que é o totalitarismo. No emblemático artigo “A lógica totalitária”, de 1980, Lefort extraí as consequências desse fenômeno, que, em seu entendimento, não é adequadamente explorado em seu aspecto *político* pelos intelectuais de seu tempo. Como mencionamos anteriormente, os filósofos marxistas ficam presos a uma visão economicista dos fatos quando pensam que a supressão da propriedade privada num país pode por si só acabar com a opressão e a exploração dos pobres pelos ricos. Os problemas políticos do totalitarismo ficam recalados e tudo o que é feito pela “ditadura do proletariado” acaba sendo justificável em nome de um futuro radiante em que a exploração do homem pelo homem terá fim. Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que a crítica que Lefort faz do totalitarismo é diferente

---

<sup>28</sup> POIRIER, *Introduction à Claude Lefort*, p. 65.

<sup>29</sup> LEFORT, *Essais sur le politique*, p. 33.

da crítica liberal que iguala comunismo, fascismo e nazismo. O totalitarismo que Lefort critica, apesar de ser encarnado na variante stalinista, deve ser compreendido do ponto de vista da mutação simbólica do poder, que radicaliza o caráter *social* deste. O Estado totalitário, mais do que um regime de partido único sem propriedade privada, é o fenômeno em que a separação dos poderes se apaga e a sociedade e o Estado se fundem. O elemento que deveria representar a sociedade é o Partido, mas a relação que este estabelece com aquela não é simbólica: ele funciona como se fosse um procurador com plenos poderes do povo junto ao Estado e, como Estado e sociedade não se dividem, o Partido também se confunde com eles. A sociedade totalitária, sendo sociedade sem classes e sendo “detentora” do poder social, forma o povo-Uno, povo que tem, portanto, uma vontade única, que é ao mesmo tempo vontade do povo, do Estado e do Partido. A oposição maquiaveliana entre os desejos se encontra, assim, totalmente anulada. A grande consequência disso tudo é que o lugar do poder, que deveria ser vazio para que nenhum indivíduo ou grupo o usurasse, acaba sendo totalmente preenchido pelo Partido – e consequentemente por seu(s) líder(es) –, já que ele é a suposta consciência do povo. E, para viabilizar o exercício do poder, as instituições e práticas do regime se sofisticam cada vez mais para entrar no detalhe da vida social para padronizar e uniformizar normas e comportamentos a fim de “preservar” a vontade única do povo e garantir a sobrevivência do regime.<sup>30</sup>

## Conclusão: atualidade de Lefort

É claro que, no século XXI, a necessidade de discutirmos o papel do conflito como condição da liberdade na cidade não passa mais pelo perigo de recarmos no totalitarismo de tipo soviético. Além disso, poderíamos pensar que Lefort dá um valor excessivo às diferenças e se mantém indiferente a injustiças vindas, por exemplo, da desigualdade econômica, e, no limite, dando tanta margem à “indeterminação” a ponto de isso resultar numa sociedade ingovernável. Podemos responder a isso retomando o comentário de Audier, para quem em Lefort a valorização do conflito traz consigo uma ideia comunicacional do poder, na qual a lei pode ao mesmo tempo responder às demandas dos grupos dominados e preservar os princípios universalistas que são constitutivos da legitimidade democrática. Isso acontece porque a leitura lefortiana de Maquiavel vê nos conflitos uma produtividade na qual o desejo dos oprimidos evita a corrupção da cidade e mantém sua unidade. Nas palavras do comentador:

[...] Lefort examina como a lei pode se abrir às exigências dos grupos dominados, a fim de alcançar os objetivos universalistas constitutivos da legitimidade democrática. Do mesmo modo, longe de conduzir a um elogio estetizante do “múltiplo”, do “heterogêneo” e do “diferente”, a leitura lefortiana de Maquiavel diz respeito à possibilidade para uma sociedade de

<sup>30</sup> A esse respeito é interessante o comentário de Marilena Chauí sobre o “novo totalitarismo”, que, para ela, é o império do neoliberalismo que torna as leis do Mercado leis universais às quais todos os cidadãos, Estados e organizações do mundo estão submetidos. O Mercado preenche o lugar do poder no novo totalitarismo. Disponível em: <[https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/?doing\\_wp\\_cron=1631811019.5785529613494873046875](https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/?doing_wp_cron=1631811019.5785529613494873046875)>.

tornar produtivos os conflitos de sorte que eles sejam não uma causa de corrupção e de anarquia, mas um fator de unificação que permite “o reconhecimento do desejo do oprimido” – motivo pelo qual há “bons conflitos”, mas também conflitos sem perspectivas históricas, degenerando-se em uma luta estéril que leva em conta apenas interesses egoístas.<sup>31</sup>

De nossa parte, não nos parece ser outra a perspectiva de Lefort quando, no texto “Direitos do homem e política”, de 1980, o autor se preocupa com a significação *política* da luta por direitos humanos que, diferentemente da crítica marxista, não são direitos “burgueses” e, diferentemente do pensamento liberal, não são direitos apenas do indivíduo, mas são a maneira pela qual os humanos estabelecem relações entre si – o direito à livre opinião é um direito à comunicação com o outro, por exemplo – e são políticos na medida em que a luta por eles é uma contestação a algum tipo de lei ou ordem vigente, ao mesmo tempo que visa inscrever na sociedade uma marca de sua identidade comum. A luta por direitos, se for separada do político, vai se privar do simbólico, confundir todas as demandas com coisas reais e se tornar mero conflito de interesses privados. É o que acontece quando, por exemplo, se aponta um ou alguns fatos históricos como *causa* da opressão numa sociedade: perde-se todo o “mistério da obediência ao poder”<sup>32</sup> e trata-se os “de baixo” como meros objetos dos “de cima”, tornando as *relações* estabelecidas pelo poder inconcebíveis. Mas a pior consequência de as lutas por direitos se privarem do político é que elas guardam consigo uma vocação totalitária. Se um ou mais grupos acreditam que podem fazer suas lutas considerando apenas seus próprios interesses em detrimento de outras demandas da sociedade e em detrimento de todas as instituições dela (que nesse registro são consideradas meras consequências de algum “pecado original” opressor), significa que eles são incapazes de agir na indeterminação, que sua pluralidade é estéril e que o que eles querem, na verdade, é uma sociedade que possua uma só maneira de ser. Nas palavras de Lefort:

Quem sonha com uma abolição de poder conserva à mão a referência do Um e a referência do Mesmo: imagina uma sociedade que estaria espontaneamente de acordo consigo mesma, uma multiplicidade de empreendimentos que seriam transparentes uns aos outros, se desenvolveriam num tempo e num espaço homogêneos; uma maneira de produzir, de morar, de comunicar, de se associar, de pensar, de sentir, de ensinar que traduziria como que uma só maneira de ser. Ora, o que é esse ponto de vista sobre tudo e sobre todo, esse amoroso abraço da boa sociedade senão um equivalente do fantasma de onipotência que o exercício de fato do poder tende a produzir? Que é o reino imaginário da autonomia senão um reino governado por um pensamento despótico? Eis sobre o que seria conveniente meditar.<sup>33</sup>

Meditemos, pois. O que há de mais atual na política de nosso tempo do que pensar o ambiente onde são possíveis “a pluralidade, a fragmentação, a heterogeneidade dos

<sup>31</sup> AUDIER, *Machiavel: conflit et liberté*, pp. 297-298.

<sup>32</sup> LEFORT, *A invenção democrática*, p. 84.

<sup>33</sup> LEFORT, *A invenção democrática*, p. 84.

processos de socialização e igualmente o caminhar transversal das práticas e representações, o reconhecimento mútuo dos direitos”<sup>34</sup>, em suma, a democracia? A tentação totalitária ataca a democracia em duas frentes: por um lado, busca eliminar dela qualquer sinal de divisão, tentando reduzi-la à figura do povo-Uno; por outro, ataca todas as suas entidades universalizantes (Estado, Sociedade, Povo, Nação...), na tentativa de eliminar o poder e assim exercer uma outra modalidade de despotismo. Ora, agora já sabemos, o Estado, a Sociedade, o Povo, a Nação, são indefiníveis, não têm realidade substancial. E, dentro deles, o indivíduo se afirma sem se dissolver na coletividade. É desse antagonismo que vive a democracia, dependendo eternamente “da expressão de direitos rebeldes à razão de Estado e ao interesse sacralizado da Sociedade, do Povo e da Nação”<sup>35</sup>. Que ninguém jamais vença esse conflito.

## Referências bibliográficas

- ARON, R. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965.
- AUDIER, S. *Machiavel: conflit et liberté*. Paris: Vrin, 2005.
- CHAUI, M. “Neoliberalismo: a nova forma do totalitarismo”. In: *A Terra é Redonda*. Disponível em: <[https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/?doing\\_wp\\_cron=1631811019.5785529613494873046875](https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/?doing_wp_cron=1631811019.5785529613494873046875)>. Acesso em: 19 set. 2021.
- FLYNN, B. *The philosophy of Claude Lefort: interpreting the political*. Evanston: Northwestern University Press, 2005.
- HOWARD, D. “Claude Lefort: a political biography”. In: PLOT, M. (org.) *Claude Lefort, Thinker of the Political*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- LEFORT, C. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. de Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro. 3. ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As formas da História*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986a.
- \_\_\_\_\_. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986b.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>34</sup> LEFORT, *A invenção democrática*, p. 85.

<sup>35</sup> LEFORT, *A invenção democrática*, p. 85.

\_\_\_\_\_. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. 3.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution, La passivité: notes de cours au Collège de France*. 2. ed. Paris: Belin, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sens et non sens*. Paris: Gallimard, 1996.

POIRIER, N. *Introduction à Claude Lefort*. Paris: La Découverte, 2020.

TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América*. Trad. Júlia da Rosa Simões. São Paulo: Edipro, 2019.

# O costume como fundamento do político e das leis em Montaigne

Natanailton de Santana Morador<sup>1</sup>

**Resumo:** Os costumes – *coutumes* – têm um papel central em *Os Ensaios* de Michel de Montaigne. Não só porque deles o ensaísta extraí os mais variados exemplos – *leçons* – utilizados em seus textos, mas sobretudo porque Montaigne entende que as regras morais, as leis, a ordem civil e toda convenção social estão ancoradas na sedimentação dos hábitos ao longo dos anos. O que, a princípio, parece trivial, é, na verdade, uma guinada em relação à tradição filosófico-política, na medida em que Montaigne desloca a fundamentação do político, da moral e das leis da própria natureza – como concebiam os filósofos da antiguidade – e de Deus – como concebiam os filósofos cristãos –, para o terreno dos costumes, terreno este eminentemente humano. Este artigo detém-se num capítulo – *De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue* – dos Ensaios para demonstrar como Montaigne opera esse deslocamento das leis e do político do fundamento natural para os costumes – *mos maiorum*.

**Palavra-chave:** Michel de Montaigne – natureza – costume – política – leis

## *Custom as the foundation of politics and laws in Montaigne*

**Abstract:** The "customs" – *coutume* – play a central role in The Essays of Michel de Montaigne. Not only because the essayist extracts the most varied examples from them in his texts – the *leçons* –, but especially because Montaigne understands that moral rules, laws, civil order, and every social convention are based on the sedimentation of habits over the years. What at a first sight seems trivial is, in fact, a turning point concerning the political-philosophical tradition: Montaigne moves the foundation of politics, morality, the laws from nature itself, and the conception of God – in the way they were conceived by the ancient and Christian philosophers – to the terrain of customs, an eminently human terrain. This article will dwell on the chapter "De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue" found in the *Essays* to demonstrate how Montaigne operates this displacement of laws and politics from the natural foundation to customs: *mos maiorum*.

**Keywords:** Michel de Montaigne – nature – custom – politic – laws

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), na linha de Ética e Filosofia Política. Pesquisa desenvolvida com auxílio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

O interesse de Montaigne em relação aos costumes dos outros povos, assim como a defesa que faz dos seus próprios, não devem ser vistos como mera curiosidade ou como o uso indiscriminado de exemplos alheios para florear os seus textos. Diferentemente disso, os costumes funcionam, na economia dos *Ensaios*, como a “regra das regras”, o fundamento a partir do qual o ensaísta baliza suas ações e julga as ações dos homens. Assim, o tema aparece em pequenas digressões ao longo de toda a sua obra e, de modo mais explícito, no famoso ensaio 23, do livro I – *Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* –, sobre o qual nos voltaremos com mais atenção com a pretensão de explicitar as reflexões políticas que Montaigne extrai dos costumes. Mas o que, afinal, são os costumes, para Montaigne? Para tentar responder a tal questão é preciso entender outro termo que forma um par antinômico com o termo *costume*, durante todo o capítulo 23, a saber: *natureza*.

Desde a antiguidade, a natureza é o fundamento a partir do qual se pensa o universal; mas que isso, é dela que são deduzidas as regras gerais, as leis civis, os governos, os preceitos formativos; vê-se mesmo nela as próprias leis divinas. Em *Os Ensaios*, o termo natureza encontra-se dentro de um campo semântico muito amplo, sendo possível reconhecer, segundo Sébastien Prat<sup>2</sup>, no mínimo, sete sentidos distintos para a palavra natureza – embora Prat refira-se a seis sentidos, a sua própria exposição faz as seguintes sete distinções:

- 1) O conjunto daquilo que existe (II, 12);
- 2) O conjunto dos seres físicos que não sofreram alterações humanas (I, 31);
- 3) Aquilo que é geral, comum, universal (I, 23; I, 57);
- 4) Aquilo que marca a espontaneidade, que faz da inconstância uma marca da natureza (I, 2; I, 11; I, 23; II, 1);
- 5) Entendida no mesmo sentido que Deus (I, 27);
- 6) Entendida como um hábito que se torna natureza (I, 23; III, 13);
- 7) Como um guia ético: tomar a natureza como guia (I, 23; III, 12; III, 13).

A esses sentidos que aparecem no próprio texto poderíamos acrescentar, para melhor compreender o termo, que natureza pode ser entendida também como aquilo que é constante (mesmo que seja a constância da inconstância, como na distinção 4), uniforme, que se apresente sempre com uma regularidade; pois, dirá Montaigne, “se o ser original dessas coisas que tememos tivesse o crédito de instalar-se em nós por poder seu, ele se instalaria exatamente igual em todos”<sup>3</sup>. Esse ser original é, como se pode ver na sequência do ensaio I, 14, “o desígnio da natureza”, a “ordem universal das coisas”, a “disposição geral da natureza”. A natureza, portanto, é, para Montaigne, “justa e verdadeira”<sup>4</sup>.

Contudo, vale acentuar que essa última concepção de natureza não é singularidade de Montaigne; pelo contrário, é quase que um *topos*, um lugar comum, entre os seus contemporâneos. Basta recorrermos – circunscrevendo-nos apenas aos contemporâneos de nosso autor – ao famoso texto do melhor amigo de Montaigne, La Boétie, para encontrarmos o seguinte:

Mas, por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-

<sup>2</sup> PRAT, *Le “jeu de la constance” et le plus “apparent vice de nostre nature”*: *Constance et inconstance dans les Essais de Michel de Montaigne*, p. 231.

<sup>3</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 14, p. 73-74.

<sup>4</sup> NAKAM, *Les Essais de Montaigne: miroir et procès de leur temps*, p. 263.

nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconheçessemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos<sup>5</sup>.

Aí, pode-se perceber uma definição de natureza como causa da regularidade, da igualdade e, principalmente, da liberdade; sendo justamente da natureza que La Boétie extrai a formulação lógica de uma sociedade livre:

[...] se em todas as coisas mostrou que ela [natureza] não queria tanto fazer-nos todos unidos mas todos uns – não se deve duvidar de queせjamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; [...] Portanto, resta à liberdade ser natural do mesmo modo que, no meu entender, nascemos não somente de posse de nossa franquia mas também afeição para defendê-la.<sup>6</sup>

Do mesmo modo, a concepção de *direito natural* de um grande contemporâneo de Montaigne, Jean Bodin – para quem “o direito natural está inserido em cada um de nós desde a origem da espécie, e por isto é sempre equitativo e bom”<sup>7</sup> –, está ancorada na ideia de natureza, sobretudo de uma natureza humana capaz de apreender, por meio da razão, ideias claras de justiça, do bem e do mal. Ainda em Bodin, é importante destacar que, como bem lembra Nakam, “a ordem social corresponde à ordem natural”<sup>8</sup> e o seu método de história é justamente a tentativa de encontrar, na diversidade dos costumes dos povos, um traço geral, universal, que define a natureza destes. No entanto, é exatamente no que tange a essa correspondência entre ordem social e ordem natural que Montaigne se distancia não só de seus contemporâneos, mas de toda uma tradição filosófico-política. Voltamos ao nosso ponto de partida, o ensaio I, 23, para tentar responder à questão levantada anteriormente: o que são os costumes.

## O império dos costumes

No ensaio I, 23, Montaigne inventaria os mais diversos exemplos para demonstrar o *império do costume*. Dos exemplos arrolados, o ensaísta extrai várias conclusões. Primeiro, Montaigne aponta como os sentidos básicos são determinados pelo costume: o paladar e o estômago acostumam-se à diversidade de alimentos – venenos, aranhas, morcegos, sapos, etc.; a audição, com o tempo, mal percebe os ruídos que outrora pareciam estridentes e o olfato não mais identifica as fragrâncias à medida em que elas se tornam corriqueiras.

Em seguida, Montaigne apresenta os efeitos dos costumes no caráter humano. Para isso, ele destaca os exemplos que demonstram como os hábitos não virtuosos, por mais banais que sejam, tornam-se vícios morais a longo prazo: “São essas no entanto as verdadeiras sementes e raízes da crueldade, da tirania, da traição: elas germinam ali, e depois se erguem galhardamente, e expandem-se abundantemente nas mãos dos costumes”<sup>9</sup>. Ou

<sup>5</sup> LA BOÉTIE, *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 17.

<sup>6</sup> LA BOÉTIE, *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 17-18.

<sup>7</sup> BODIN, Jean. *Iuris universi distributio* (1580), Apud BARROS, *Direito natural e propriedade em Jean Bodin*, p. 34.

<sup>8</sup> NAKAM, *Les Essais de Montaigne: miroir et procès de leur temps*, p. 263.

<sup>9</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 23, p. 164.

seja, as ações virtuosas, assim como aquelas que são vícios, decorrem, portanto, do hábito. Não só as ações virtuosas e viciosas são fruto do hábito, as próprias ideias de vício e de virtude mantêm uma estreita relação com os costumes: o julgamento da qualidade moral da ação depende do que o costume “[...] tenha estabelecido como leis [...]”. Montaigne refere-se, certamente, aos códigos morais: as noções de certo e errado estão ancoradas nos próprios costumes. Por isso, o ensaísta faz questão de se demorar na exposição dos costumes mais *exoticus*, para indicar que sua legitimidade está justamente no uso, na prática ao longo dos anos e que “em suma, na minha opinião, não há coisa alguma que ele [costume] não faça ou que não possa”<sup>10</sup>. Essas leis morais – que variam de acordo com os povos, locais e tempo – são o que Montaigne define como *leis da consciência*: “As leis da consciência, que dizemos nascerem naturalmente, nascem do hábito: toda pessoa, venerando intimamente as ideias e costumes aprovados e aceitos ao seu redor, não pode desligar-se deles sem remorso nem se aplicar neles sem aplauso”<sup>11</sup>.

Poder-se-ia argumentar que tais leis são fruto da razão humana, ao que Montaigne contra-argumentaria afirmando que: “a razão humana é uma tinta infundida mais ou menos na mesma proporção em todas as nossas opiniões e costumes, de qualquer forma que seja: infinita em matéria, infinita em diversidade”<sup>12</sup>. Ou seja, da variedade de costumes legitimados pela razão, Montaigne infere uma variedade de razões. Em termos lógicos: se os costumes são legitimados pela razão e se há uma variedade de costumes; logo, há uma variedade de razões. Portanto, do hábito, do uso e da duração a razão extrai as regras e assim “as ideias comuns que vemos ser respeitadas ao nosso redor e infundidas em nossa alma pela semente de nossos pais parecem ser as gerais e naturais”<sup>13</sup>. Com esse movimento Montaigne estende o império do costume até a razão humana: “Disso advém que o que está fora dos gonzos do costume, julgamo-lo fora dos gonzos da razão”<sup>14</sup>.

Pode-se perceber que Montaigne faz um percurso argumentativo que, progressivamente, vai avançando na tentativa de compreender os limites dos costumes. Ou seja, a investigação tem a finalidade de verificar até onde estendem-se os domínios dos costumes. Para tanto, nosso autor parte dos sentidos mais elementares, passa pela moral e pela razão até chegar na expressão mais elevada da coletividade humana: a vida civil, as leis. Desenvolveremos mais detalhadamente, na seção seguinte, como Montaigne estabelece uma vinculação entre os costumes, as formas de governo e as leis. Mas antes é preciso retomarmos a antinomia natureza/costumes para entendermos uma conclusão provisória que Montaigne faz no primeiro parágrafo do ensaio I, 23, conclusão esta que só se faz clara com o desenvolvimento do próprio texto:

Pois na verdade o costume é um mestre-escola violento e traidor. Ele coloca em nós, pouco a pouco, às escondidas, o pé da autoridade: mas a partir desse suave e humilde começo, tendo-o firmado e fincado com o auxílio do tempo revela-nos logo em seguida uma face furiosa e tirânica, contra a qual já não

<sup>10</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 172.

<sup>11</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 173.

<sup>12</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 167-68.

<sup>13</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 173.

<sup>14</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 173.

temos a liberdade de erguer sequer os olhos. Vemo-lo forçar, todo o tempo, as regras da natureza.<sup>15</sup>

Eis que os costumes são apresentados por Montaigne como aquilo que força as regras da natureza. Os exemplos levantados pelo ensaísta servem para comprovar a conclusão provisória e, partir deles, nosso autor demonstra como “a familiarização embota nossos sentidos”<sup>16</sup> e como os costumes definem nossas regras morais, nossa razão e nossas formas de governo. Se a natureza, como vimos, é o terreno da regularidade, os costumes são a diversidade, o artifício humano que se opõe à natureza. Assim, a natureza apresenta-se como o âmbito da universalidade e regularidade, em oposição aos costumes que são variedade, movimento e diversidade.

Ora, Montaigne não nega, nem poderia, a existência da natureza, entendendo-a como os quatro primeiros sentidos apresentados anteriormente – “É de crer que haja leis naturais, como se veem nas outras criaturas; mas em nós elas estão perdidas, com essa bela razão humana intrometendo-se em toda parte para dominar e comandar, embaralhando e confundindo a face das coisas segundo sua vanidade e inconstância”<sup>17</sup> –, mas nega a possibilidade de que os sentidos, a razão, as regras morais e a vida em sociedade sejam orientados a partir desse primeiro princípio e dessa universalidade. Portanto, da observação da variedade de hábitos, leis, governos e razões, Montaigne conclui que estas instâncias não poderiam ter um único fundamento, pois se assim fosse não se apresentariam de modo tão diverso e a universalidade da natureza ver-se-ia nos hábitos, nas leis, nos governos e na razão humana, coisa que não é possível constatar. Logo, o fundamento dessas instâncias é outro que não a natureza: é a sedimentação dos hábitos ao longo do tempo.

## A fundamentação do político e das leis

“Voltemos ao império do costume”, assim Montaigne convida o leitor a recuperar o fôlego e retornar à investigação sobre os limites do costume. Esse é o ponto central de nosso interesse, porque é exatamente a partir daí que o ensaísta insere as formas de governo e as leis no registro dos costumes. O movimento feito no ensaio para fazer a passagem da investigação do domínio dos costumes nas instâncias particulares, dos sentidos e da razão, para o coletivo, a vida civil, é semelhante ao que Montaigne fez no início do capítulo I, 23. O ensaísta estende abruptamente os limites do costume para o político, por meio de uma conclusão provisória:

Os povos criados na liberdade e no comando de si mesmos consideram monstruosa e antinatural qualquer outra forma de governo. Os que são educados na monarquia fazem o mesmo. E a qualquer facilidade que a fortuna lhes proporcione para mudarem, mesmo quando, com grandes dificuldades, livraram-se da inconveniência de um senhor, com iguais

<sup>15</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 23, p. 162.

<sup>16</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 23, p. 163.

<sup>17</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, II, 12, p. 372.

dificuldades correm a reimplementar um novo, por não conseguirem decidir-se a tomar ódio pela autoridade.<sup>18</sup>

Ora, é a observação dos variados exemplos que permite a Montaigne concluir que há uma diversidade de formas de governo tanto quanto há de costumes. Mas a afirmação de Montaigne é mais profunda e, para entender tal profundidade, é preciso compreendê-la à luz de uma tradição filosófico-política que trata das formas de governo. Se para essa tradição ocidental, que remonta a Homero<sup>19</sup>, a questão central é saber qual a melhor forma de governo a partir do número – o governo de muitos, de poucos e de um só<sup>20</sup> –, para Montaigne, essa é uma questão que sequer é colocada nesse ensaio I, 23. O bom governo, portanto, não seria definido pelo número dos governantes, mas pela capacidade de manter a ordem política a longo prazo. O que está em questão, para Montaigne, é a estabilidade política; é ela que define a manutenção e a durabilidade da ordem civil e a coesão do corpo político. Isso só seria possível, segundo nosso autor, mediante a adesão do povo a uma determinada forma de governo, o que exige, por sua vez, acostumar o povo a uma certa forma de governo, ou instituir uma forma de governo de acordo com os costumes do povo.

A durabilidade também é um critério na discussão clássica das formas de governo, mas os autores clássicos buscam uma saída a partir do número de governantes, tentando estabelecer qual a forma capaz de manter a ordem civil por mais tempo. Montaigne, na contramão dessa tradição, inverte a investigação e, ao invés de olhar para a forma de governo que mais durou – definida pelo número de quem governa –, busca identificar o elemento que fez qualquer forma de governo durar no tempo. É dessa investigação que Montaigne extrai a consideração sobre o costume como elemento central na durabilidade de qualquer forma de sociedade. Embora isso não apareça tão bem desenvolvido nesse capítulo I, 23, essa argumentação toma corpo no capítulo intitulado *Da vanidade*, do Livro III dos *Ensaios*, no qual encontramos a seguinte passagem:

Aquelas grandes e longas discussões sobre a melhor forma de sociedade e sobre as normas mais adequadas para unir-nos são discussões apropriadas apenas para o exercício de nosso espírito [...]. Tal descrição de forma de governo teria validade num mundo novo, mas nós tomamos os homens já submetidos e conformados a certos costumes.<sup>21</sup>

Aí, Montaigne critica duramente a discussão em torno da melhor forma de governo, porque desconsidera o elemento que viabiliza qualquer forma de governo: o costume. Para Montaigne, a melhor forma de governo é justamente aquela que conta com o fundamento do costume, não porque o costume seja necessariamente bom, mas porque ele possibilita a durabilidade da ordem civil: “Não por decisão mas na realidade, a forma de governo excelente e melhor é, para cada nação, a forma em que ela vier se mantendo. Sua forma e sua superioridade essencial dependem do uso”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 173.

<sup>19</sup> BOBBIO, *A teoria das formas de governo*, p. 39.

<sup>20</sup> BOBBIO, *A teoria das formas de governo*, p. 39.

<sup>21</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, III, 9, p. 256-257.

<sup>22</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, III, 9, p. 257.

O argumento do uso – do costume – como fundamento para as formas de governo é o mesmo utilizado por Montaigne, na sequência do ensaio I, 23, para explicar a gênese das leis. Como jurista, Montaigne sabe muito bem que as leis não remontam a uma justiça universal, ou a um fundamento único:

Outrora, tendo de fazer prevalecer uma de nossas observâncias, aceita com firme convicção bem longe ao nosso redor, e não querendo, como se faz, estabelecê-la somente pela força das leis e dos exemplos, mas fazendo pesquisas sempre até sua origem, achei-lhe o fundamento tão fraco que tive dificuldade em não me desgostar dela, eu que tinha de consolidá-la em outrem.<sup>23</sup>

O ensaísta recorre a um exemplo de sua própria experiência enquanto jurista, ao buscar o fundamento originário de uma lei a ser aplicada, para indicar o quanto frágil é tal lei em sua origem, mas constata, do mesmo modo, que o uso dela ao longo do tempo foi o que lhe deu autoridade e a fez ser aceita com firme convicção – *reçue avec resolute autorité*. Montaigne também está ciente de todas as inconveniências e males advindos de uma justiça particular, que dependeria da mera opinião do jurista. Se, segundo afirma o ensaísta, “a razão tem tantas formas que não sabemos a qual nos atermos”<sup>24</sup>, é preciso evitar a “ideia monstruosa de traficar com a razão e dar às leis cotação de mercadoria”<sup>25</sup>. Mais que isso, é preciso encontrar um ponto de sustentação para as leis, uma autoridade que a legitime. Do contrário, nos veríamos diante do exemplo dado pelo próprio Montaigne, na *Apologia*<sup>26</sup>, no qual uma querela judicial poderia ter dois pareceres extremamente contrários, a depender do magistrado. Para Montaigne, não há uma lei natural, universal, capaz de ser apreendida pela razão humana. Com efeito, as leis são fruto de um processo histórico e sua autoridade se dá no próprio uso que se faz delas. Como o nosso próprio autor afirma:

As leis extraem da aplicação e do uso sua autoridade; é perigoso levá-las de volta a seu nascimento; elas se avolumam e enobrecem ao rolar, como nossos rios: acompanhai-os remontando até sua fonte e esta não passa de um pequeno olho d’água mal reconhecível, que assim se dignifica e se fortalece ao envelhecer.<sup>27</sup>

Assim, Montaigne demonstra a fragilidade e a arbitrariedade da origem das leis – aquilo que Berns denominaria “démystification de la loi”<sup>28</sup> –, ao romper com qualquer relação entre as leis e algo universal, como a natureza ou Deus, bem como as afasta de uma racionalidade humana. Como bem identificou Brahami, ao referir-se à concepção de lei em Montaigne: “A lei, que só existe na majestade que ela inspira, só tem a sua majestade na sua duração. É o caráter imemorial da lei que a legitima ao sacralizá-la: a lei só é lei enquanto

<sup>23</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 174.

<sup>24</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, III, 13, p. 423.

<sup>25</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 176.

<sup>26</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, II, 12, p. 375.

<sup>27</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, II, 12, p. 376.

<sup>28</sup> BERNS, *Violence de la loi à la renaissance: l'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, p. 275.

sacralizada pela imaginação fascinada do povo, ainda que a crença faça toda a autoridade da lei”<sup>29</sup>.

Trata-se de uma posição contundente de Montaigne diante de uma querela dos juristas franceses de seu tempo. Segundo Biancamaria Fontana<sup>30</sup>, há, na década francesa de 1560, o “projeto de um novo método histórico aplicado à jurisprudência” que conta com obras seminais como: *De institutione historiae universae* de François Baudouin (1561), *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) de Jean Bodin e *Antitribonianus, sive dissertatio de studio legum* (1567) de François Hotman. Tais obras, especialmente a de Jean Bodin, pretendiam formular “um sistema de direito universal”<sup>31</sup>. Em Bodin, por exemplo, afirma Fontana, “a ambição central do *Methodus* era provar que o estudo das leis e costumes de diferentes povos, em diferentes épocas históricas, poderia formar a base de uma teoria geral da legislação”<sup>32</sup>. A tal pretensão, Montaigne claramente se contrapõe. Por um lado, “o *Methodus* assumiu que um estudo comparativo da história traria à luz as regras básicas e os princípios comuns a todas as sociedades humanas, e assim ajudaria a identificar os princípios universais da legislação”<sup>33</sup> e alguns juristas já se apoiavam numa concepção de *judicium naturale*, a partir da qual “a justiça natural é como a lei do justo e do injusto, inscrita no espírito de todo homem por natureza”<sup>34</sup>. Por outro, Montaigne, partindo dos próprios exemplos históricos, de anedotas e relatos etnográficos, demonstra que há uma arbitrariedade na origem das leis, pois elas variam de acordo com o local, povos e épocas e isso indicaria explicitamente que não há nenhuma referência universal em sua instituição; porque se houvesse algo de universal nas leis isso se revelaria na não diversidade das normas, o que não é percebido nos exemplos arrolados por Montaigne. Para Fontana, a investigação de Montaigne sobre os costumes constata que “de modo geral, a experiência não revelou nenhum conjunto de regras compartilhadas, ou princípios fundamentais, reconhecidos por todas as nações”<sup>35</sup>. Por isso, as leis, para Montaigne, não têm nada que remeta ao universal e em seu nascimento apresentam-se com um “fundamento tão fraco”, como aponta o ensaísta, que só se fortalece graças ao costume.

Ora, assim como vimos que Montaigne não nega a natureza em si, podemos ver também que – na posição que ele toma diante da querela dos juristas, sobre o fundamento das leis – não há uma negação da existência de leis da natureza. Para nosso autor, há povos que estão mais próximos das leis da natureza, porque estão menos “[...] alterados e desviados da ordem comum”<sup>36</sup> e por “[...] terem recebido bem pouca preparação do espírito humano e estarem ainda muito próximos de sua naturalidade original [*état originel*]”<sup>37</sup>. No entanto, trata-se de um grau de maior proximidade com a natureza e não de um estado de pura natureza, no qual as leis derivariam desta. Esse império da natureza sequer é formulado como uma

<sup>29</sup> BRAHAMI, *Montaigne e a política*, p. 93.

<sup>30</sup> FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 36.

<sup>31</sup> FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 36.

<sup>32</sup> FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 36 (tradução nossa).

<sup>33</sup> FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 37 (tradução nossa). Blair sugere que Bodin muda de posição em relação a essa questão: “Near the end of a lifetime of reflection and reading, Bodin has reached the sorry conclusion that human judgment is fickle, differing from place to place, reversing itself over time. He thus rejects his original enthusiasm for a comparative study of law” (BLAIR, *The theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, p. 19).

<sup>34</sup> RANDALL, *Montaigne et des juges véreux*, p. 5.

<sup>35</sup> FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 38 (tradução nossa).

<sup>36</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 31, p. 307.

<sup>37</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 31, p. 308.

realidade histórica, em Montaigne<sup>38</sup>. Nem quando se refere aos indígenas do Brasil, Montaigne afirma que estes vivem em plena natureza e mesmo quando diz que “ainda os [indígenas] governam as leis naturais”, acrescenta, imediatamente, “pouco abastardadas pelas nossas”<sup>39</sup>. Isso indicaria, de algum modo, um certo grau de proximidade, mas não de total comunhão com a natureza. Em outros termos, Montaigne estaria afirmando que de fato as leis da natureza os governam, muito embora já estejam alteradas, não tanto quanto as nossas.

Se Montaigne, mesmo referindo-se aos indígenas – concepção de sociedade mais próxima possível da natureza –, toma o cuidado de não afirmar que as sociedades ameríndias viveriam em plena comunhão com a natureza é porque parece-nos impossível, para o ensaísta, tal afirmação. Toda vida em sociedade, toda experiência política, todo estabelecimento de regras e leis implicaria, necessariamente, em um rompimento com a natureza. Para ser mais preciso, a passagem para a vida em sociedade seria exatamente a saída do estado regido pela natureza; é neste sentido que Montaigne concebe os costumes como uma força contrária às “regras da natureza”. Assim, se em *La Boétie* a servidão é aquilo que “a natureza nega-se ter feito”<sup>40</sup>, em Montaigne a natureza parece negar ter feito a própria vida em sociedade.

Mas se o político, as leis e tudo que rege a vida em sociedade são frutos dos costumes, uma origem tão arbitrária e fraca, de onde advém sua autoridade? Da crença, da percepção da ordem instituída e mantida ao longo dos anos, da durabilidade. Com efeito, os costumes, por mais arbitrários que sejam, são produtores de ordem. Por isso, Montaigne conclui que “[...] essas considerações não impedem um homem de discernimento de seguir o estilo geral”<sup>41</sup>, porque o homem de *discernimento* é justamente aquele que conhece as causas das coisas e percebe a utilidade necessária dos costumes para fundar a vida em comunidade, para ordenar a vida civil. Para além de toda a arbitrariedade e diversidade dos costumes, o *homem de discernimento* comprehende que os fundamentos das leis e dos governos encontram sustentação nos *mos maiorum*, causa da costura social. Por isso, afirma nosso autor:

A sociedade pública nada tem a ver com nossos pensamentos; mas o restante, como nossas ações, nosso trabalho, nossas fortunas e nossa vida própria, é preciso emprestá-lo e entregá-lo a seu serviço e às ideias comuns [...]. Pois é a regra das regras, e a lei geral das leis, que cada qual observe as do lugar em que está.<sup>42</sup>

Esses são quase os mesmos termos utilizados por Montaigne para referir-se à discussão sobre as formas de governo, na medida em que o descortinamento dos fundamentos da sociedade funciona apenas como um “exercício de nosso espírito” não como uma justificativa para negar as leis, as regras e os governos, como se fosse possível

<sup>38</sup> “Em alguns casos, o exercício de olhar para trás em direção à natureza pode ser transformado em um poderoso recurso crítico para expor as falhas da civilização moderna: Montaigne é famoso por recorrer a essa estratégia em seu ensaio provocativo “Dos canibais” (I, 31), mas aí a noção de natureza foi empregada como um ideal filosófico ou dispositivo metodológico, não como a descrição de uma realidade histórica à qual a humanidade pode retornar” (FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 39 [tradução nossa]).

<sup>39</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 31, p. 308.

<sup>40</sup> LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*, p. 13.

<sup>41</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 23, p. 177.

<sup>42</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 23, p. 177.

refundar tudo isso a partir de uma nova ordem. Pelo contrário, como “tomamos os homens já submetidos e conformados a certos costumes” é preciso considerar o fundamento que lhe dá coesão e este deve ser tomado como “regra das regras”, como “lei geral das leis”. A investigação de Montaigne desvela o que vem a ser esse fundamento – os costumes – e essa constatação vem acompanhada de uma severa crítica a tudo que possa ameaçar tal fundamentação. É nesse sentido que as últimas páginas do ensaio I, 23 são dedicadas a criticar veementemente a presunção que acompanha qualquer espécie de *nouvelleté*: “desgosta-me a novidade, sob qualquer aparência que se apresente, e tenho razão, pois tenho visto efeitos muito prejudiciais dela”<sup>43</sup>.

A crítica montaigniana da novidade é direcionada à toda pretensão de refundar o corpo político ou as leis a partir de novas ordens como se estas fossem capazes de fornecer uma vida em sociedade melhor do que aquela instituída pelos costumes. Montaigne introduz a crítica, no movimento do ensaio I, 23, por meio de uma ironia: “Eis aqui vinho de uma outra pipa”<sup>44</sup>. Como quem dissesse: eis o problema com o qual nos deparamos, o desejo de novidade. Montaigne critica a presunção individual de querer substituir uma ordem instituída, e aceita durante anos, por uma novidade incerta. Esse desejo de novidade é caracterizado por nosso autor como “grande amor de si e presunção” em detrimento da “paz pública”: “parece-me muito iníquo ver submeterem as constituições e observâncias públicas e estáveis à instabilidade de uma fantasia privada”<sup>45</sup>. Brahami chamará essa crítica montaigniana de crítica ao *fantasma da origem*, porque, por meio dela, Montaigne denuncia a *utopia* dos pensadores que querem refundar a vida civil a partir de preceitos da natureza: “ignorando o poder formador dos costumes, os utopistas não veem a forma que ele deu aos homens”<sup>46</sup>. A crítica de Montaigne é severa e está direcionada a toda formulação política que insiste em um retorno aos preceitos da natureza, como se a vida em sociedade pudesse ser reconfigurada do ponto inicial.

## À guisa de conclusão

Como vimos, da centralidade que Montaigne dá aos costumes, em seus exercícios de *jugement*, destacam-se duas grandes posições: uma sobre as leis e a outra sobre a ordem política. A primeira delas não é uma formulação propriamente montaigniana, haja vista que o direito consuetudinário – *jus moribus constitutum* – remonta aos antigos, especialmente aos romanos; não é por acaso que o ensaísta recorre a Cícero, *Dos Deveres*, para estabelecer uma diferença entre a “justiça em si, natural e universal” e a “justiça especial, nacional”<sup>47</sup>. No entanto, a segunda posição, a fundamentação da ordem política nos costumes, parece uma inflexão na tradição política operada por Montaigne.

Quanto a esta segunda posição – sobre a ordem política fundamentada nos costumes, acompanhada da crítica às mudanças –, o campo do comentário dos estudos montaignianos é bem amplo, com a predominância de uma interpretação segundo a qual, de acordo com Brahami, “o relativismo céítico de Montaigne apenas seria no fundo a justificação ideológica

<sup>43</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 178.

<sup>44</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 178.

<sup>45</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, I, 23, p. 181-182.

<sup>46</sup> BRAHAMI, *Montaigne e a política*, p. 92.

<sup>47</sup> MONTAIGNE, Os *Ensaios*, III, 1, p. 14.

de um conservadorismo fundado sobre o pessimismo que induz uma época onde o Estado confisca todos os poderes”<sup>48</sup>. Essa linha interpretativa desloca o pensamento político de Montaigne para uma ideia de conformismo e para a separação entre público e privado, identificando um elogio da vida privada em detrimento do espaço público, quando não o associa às origens do liberalismo moderno, a partir da valorização da liberdade privada<sup>49</sup>. Mas essa não é a questão central de nosso interesse aqui. Interessa-nos compreender como a centralidade que Montaigne atribui aos costumes, em sua reflexão política, aponta para uma preocupação com a manutenção das instituições estabelecidas e com uma ideia de liberdade política.

Ao negar a possibilidade de que a natureza tenha alguma participação na definição das formas de governo, Montaigne desmonta um emaranhado de argumentos sustentados pela tradição filosófico-política, em especial aqueles arrolados na defesa de um bom governo, a partir do número de governantes, como vimos anteriormente. Além disso, Montaigne desvincula a liberdade política da forma de governo; não se trata de compreender a liberdade política como a participação no corpo político e nos cargos públicos, mas de se submeter ao governo e às instituições legitimados pelo costume. Em outros termos, na ausência de um fundamento universal, o costume torna-se o lastro firme que permite autoridade às leis e aos governos e ao mesmo tempo impossibilita a “instabilidade de uma fantasia privada”<sup>50</sup>; ou seja, é o costume que possibilita a passagem de uma ordenação instituída arbitrariamente – em sua origem, por um legislador ou governante – para uma ordenação instituída por uma autoridade que não tem sua causa mais em uma ou algumas pessoas.

Neste sentido, Montaigne também parece retomar a famigerada questão colocada por seu amigo, La Boétie, no *Discours de la servitude volontaire*, sobre as causas da *servidão voluntária*. Se, por um lado, o costume é uma possibilidade aventada por La Boétie como a causa do “infortúnio” da servidão; para Montaigne, o costume pode ser justamente a causa da liberdade política, na medida em que a ação política, desvinculada de uma “fantasia privada” e arbitrária – a tirania do *Um* –, é aquela que se dá de acordo com o costume.

## Referências bibliográficas

BODIN, Jean. *Iuris universi distributio* (1580). In : *Œuvres Philosophiques de Jean Bodin*. Paris, PUF, 1951. Apud BARROS, Alberto Ribeiro G. de. *Direito natural e propriedade em Jean Bodin*. São Paulo: Trans/Form/Ação, n. 29 (1), 2006.

BERNS, Thomas. *Violence de la loi à la renaissance: l'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*. Paris: Editions Kimé, 2000.

BLAIR, Ann. *The theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.

<sup>48</sup> BRAHAMI, *Montaigne e a política*, p. 89.

<sup>49</sup> Tal leitura aparece mais nitidamente em SCHAEFER, *The political Philosophy of Montaigne*, 1990.

<sup>50</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, 23, p. 182.

BOBBIO, Noberto. *A teoria das formas de governo*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Brasiliense, 1998.

BRAHAMI, Frédéric. “Montaigne e a política”. In: *Revista Sképsis*, ano VI, nº 9, 2013, p. 86-114.

FONTANA, Biancamaria. *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos com comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Livro I. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os Ensaios*. Livro II. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os Ensaios*. Livro III. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NAKAM, Géralde. *Les Essais de Montaigne: miroir et procès de leur temps*. Paris: Librairie A.G. Nizet, 1984.

PRAT, Sébastien. *Le "jeu de la constance" et le plus "apparent vice de nostre nature": Constance et inconstance dans les Essais de Michel de Montaigne*. Thèse de doctorat. l'Université de Montréal et l'Université de la Sorbonne-Paris IV, 2009

RANDALL, Michael. “Montaigne et des juges véreux”. In: JOUHAUD, Christian; SOUDAN, Cécile; VIALA, Alain. *À l'enseigne du GRILH: quelques parcours en histoire du littéraire*. Paris: Centre de Recherches Historiques (CRH), 2018, p. 5. Disponível em: <https://journals.openedition.org/dossiersgrhl/6778>. Consultado em 02/06/2022.

SCHAEFER, David Lewis. *The political philosophy of Montaigne*. New York: Cornell University Press, 1990.

## **Liberdade como não-governo em Maquiavel: notas sobre a interpretação de Miguel Vatter**

*Ricardo Polidoro Mendes<sup>1</sup>*

**Resumo:** Interpretações recentes da obra de Maquiavel têm inscrito o pensamento do autor florentino em uma tradição política republicana. Entretanto, essa convergência de leituras não é ponto pacífico que encerra a discussão, haja vista que diversos comentadores debatem em que medida Maquiavel se insere nessa tradição. Este é o caso de Miguel Vatter, o qual retoma a obra do florentino em chave crítica para questionar alguns dos fundamentos de certa tradição republicana, como o vínculo entre liberdade e lei. Com efeito, para o comentador, o autor florentino abre uma nova perspectiva de republicanismo ao desfazer esse vínculo e associar a liberdade ao desejo do povo como não-governo. Assim, pretendemos retomar a interpretação de Miguel Vatter acerca da liberdade como não-governo em Maquiavel e fazer algumas considerações a respeito de seu comentário, sobretudo no que toca ao estatuto da lei e do povo no discurso maquiaveliano.

**Palavras-chave:** Maquiavel – Miguel Vatter – Liberdade – Não-governo – Povo

## **Freedom as no-rule in Machiavelli: notes on Miguel Vatter's interpretation**

**Abstract:** Recent interpretations of Machiavelli's work have inscribed the author's thought into a republican political tradition. However, this convergence of readings is not a peaceful point, given that several commentators debate the extent to which Machiavelli fits into this tradition. This is the case of Miguel Vatter, who takes up the Florentine's work in a critical way to question some of the foundations of a certain republican tradition, such as the link between freedom and law. Indeed, for the commentator, Machiavelli opens a new perspective of republicanism by breaking this link and associating freedom with the desire of the people as a non-government. Thus, we intend to return to Miguel Vatter's interpretation of freedom as non-government in Machiavelli and make some considerations about his comment, especially with regard to the status of the law and the people in Machiavelli's discourse.

**Keywords:** Machiavelli – Miguel Vatter – Freedom – No-rule – People

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES). Código de Financiamento: 001. E-mail de contato: ricardo.polidoro.mendes@usp.br

## Introdução

As interpretações que leem a obra de Maquiavel à luz da tradição republicana não são novas. Ao menos desde a década de 1970, os trabalhos de Claude Lefort<sup>2</sup>, de John Pocock<sup>3</sup>, e de Quentin Skinner<sup>4</sup>, foram fundamentais para consolidar a leitura republicana de Maquiavel e inseri-lo definitivamente nessa matriz de pensamento. Entretanto, essa confluência de interpretações não foi um termo que pôs fim às discussões, mas sim a abertura de um novo campo de debate que acabou por situar a obra do florentino em uma nova constelação de conceitos e problemas.

Dentre os intérpretes que têm se dedicado à leitura de um “Maquiavel republicano”, o livro de Miguel Vatter, *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*, adquire, pois, ao mesmo tempo em que o comentador coloca em questão alguns dos pressupostos de leituras republicanas de Maquiavel – como o vínculo entre liberdade e lei –, ele ainda reivindica uma filiação a essa tradição de pensamento. Com efeito, para o intérprete, a liberdade não pode ser vinculada à lei, mas sim à sua suspensão, ou seja, como não-governo (no-rule)<sup>5</sup>, segundo o desejo do povo. Assim, nosso intento é retomar o comentário de Vatter e o texto de Maquiavel a fim de compreender a leitura do intérprete. Primeiro, retomamos as teses principais que vinculam liberdade ao desejo do povo como não-governo no comentário de Vatter para, em seguida, fazer alguns apontamentos a respeito dessa leitura.

### O desejo de liberdade do povo como não-governo: a interpretação de Vatter

Em seu livro *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*, Miguel Vatter busca interpretar o pensamento de Maquiavel à luz de dois conceitos-chave: o de forma e o de evento. Embora esse vocabulário não seja propriamente o de Maquiavel, essa distinção é o fio condutor do livro e das análises do comentador, pois ela distingue o domínio da forma política, aquele referente ao governo, às leis, em suma, à estrutura política-legal pela qual a sociedade se organiza; e o domínio do evento, da materialidade da vida e dos acontecimentos<sup>6</sup>. Assim, o evento está associado ao acaso e ao fortuito, ao passo que a forma está vinculada à necessidade do ordenamento político que organiza os fenômenos próprios à vida. Esses dois domínios, então, comunicam-se mutuamente, uma vez que se trata de relacionar leis e acontecimentos, de modo que há, segundo Vatter, duas possibilidades para se compreender essa relação, visto que

ou a ação se molda em formas puras e necessárias que permanecem sem serem afetadas por eventos, e o acesso a essas formas é possível apenas por meio da contemplação e da teoria, ou a ação escolhe se engajar nas circunstâncias, nos

---

<sup>2</sup> LEFORT, *Le travail de l'auvre*, Machiavel.

<sup>3</sup> POCOCK, *The machiavellian moment*.

<sup>4</sup> SKINNER, *The foundations of modern political thought*.

<sup>5</sup> Infelizmente, ainda não há tradução do comentário de Vatter para o português, por isso, todas as traduções são de nossa responsabilidade. Nesse sentido, optamos por traduzir no-rule por não-governo por entendermos que Vatter propõe que a verdadeira vida livre, para Maquiavel, seria a suspensão das relações entre governantes e governados: “The people's power as negation of the state's legal power: This is what I called the dimension of no-rule that needed to be added to the accounts of republicanism”, VATTER, *Between form and event*, p. 308-9.

<sup>6</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 37-8.

eventos, em vista de mudá-los para abrir um espaço para a ação humana em que a necessidade não entre.<sup>7</sup>

No primeiro caso, a forma tem primazia sobre o evento, pois a ação política é pensada segundo categorias universais que expulsam o acaso da racionalidade política. Assim, ao subsumir o encontro entre circunstâncias e sujeitos a categorias universais e necessárias, o domínio da forma tenta tornar o evento inteligível e, por conseguinte, controlável *a priori*. Em contrapartida, quando o evento tem primazia sobre a forma, reconhece-se a instabilidade da ordenação em meio à indeterminação dos acontecimentos e, portanto, a exigência da transformação permanente da forma política ao longo do tempo.

Desse modo, segundo Vatter, a primazia da forma pertenceria ao pensamento político antigo, uma vez que ele operaria por meio de categorias universais na tentativa de subsumir, em maior ou menor grau, a vida política a conceitos abstratos que norteariam a prática política, ou seja, a leis e ordenações universais e imutáveis. A primazia do evento, por sua vez, seria característica do pensamento político moderno, que reconheceria a contingência na qual a política se insere e, consequentemente, a reordenação histórica dos regimes como processo essencial à vida política. A diferença entre antigos e modernos, portanto, seria o modo de pensar a primazia entre os dois domínios, de se considerar a ação política e, de maneira mais ampla, de se conceber a própria vida política. Diferença que, para Vatter, tem como ponto de ruptura a obra de Maquiavel, a qual inauguraría a Modernidade porque o florentino seria o primeiro a desvincular a vida livre do domínio da lei e, assim, ele seria responsável por inverter a primazia da forma sobre o evento. Assim, a relação entre forma e evento pode ocasionar três modulações, dentre as quais duas seriam do estado antigo e uma, do estado moderno.

De acordo com Vatter, Maquiavel aborda a primeira dessas modulações, o estado natural, ao investigar o ciclo de sucessão de regimes no segundo capítulo de seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.<sup>8</sup> Nesse momento, o florentino retomaria uma tradição clássica do pensamento político segundo a qual existem seis formas de governo que se sucedem ao longo de um ciclo, das quais três seriam retas e teriam em vista o bem comum, ao passo que as outras três seriam corrompidas porque teriam em vista apenas o interesse particular dos governantes<sup>9</sup>. A monarquia, portanto, se corromperia em tirania, a qual passa, em seguida, à aristocracia, que se degenera em oligarquia, até que se chega ao regime popular, que se torna licencioso e, assim, retorna à monarquia. Logo, cada forma reta se corromperia em uma degenerada em um ciclo interminável. Todavia, segundo Vatter, Maquiavel não retoma a discussão acerca desse ciclo de transformação dos regimes para aceitar essa concepção de justiça segundo o bem comum, mas sim para revelar a falsidade desse critério comumente aceito pelos antigos. Com efeito, o princípio para a escolha do primeiro governante não é a justiça enquanto um valor moral, mas o poder que ele possui para proteger os outros membros do corpo político, e desse princípio se origina, por sua vez, a lei, cujo

<sup>7</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 39. “Either action models itself on pure and necessary forms that remain unaffected by events, and access to these forms is available only through contemplation and theory, or action chooses to engage the circumstances, the events, in view of changing them, in order to win a space for human freedom in which necessity does not enter”. A diferença entre a primazia desses domínios também se relaciona à interpretação de Vatter acerca da distinção entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, ou seja, um modo de ação que preza a reflexão segundo categorias universais que guiam a política, e outro que age em meio às circunstâncias. Cf. VATTER, 2000, p. 39.

<sup>8</sup> Usamos a edição de 2007 da editora Martins Fontes desta obra para fazermos referências em português dos trechos utilizados por Vatter.

<sup>9</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 14.

critério é o que pode fazer bem ou mal ao governante e, portanto, poderia ser pernicioso aos protegidos.<sup>10</sup> Logo, para Vatter, as formas simples se fundamentam na força, e por isso ele as denomina de estado de natureza ou sistema monárquico, pois nessa modulação da forma política “uma univocidade de governo (*mono-archein*) é o resultado de um sistema em que leis são feitas para identificar e excluir toda fonte de negatividade dirigida a quem quer que esteja no poder, isto é, a quem quer que detenha o maior poder”.<sup>11</sup> O sistema monárquico se constitui como uma forma institucional em que um (*mono*) único princípio (*arche*), a força, governa o corpo político de modo absoluto e exclui qualquer contestação ao comando, ou seja, toda forma de força que se oponha a quem estiver no lugar de poder. Desse modo, para Vatter, todas as seis formas simples são monárquicas independentemente da quantidade de ocupantes do governo – um, poucos ou muitos – ou do critério do bem comum, visto que nesses regimes a forma política se baseia no princípio absoluto da força do indivíduo ou grupo mais poderoso na comunidade. Assim, no sistema monárquico, a forma impõe um princípio único e absoluto para controlar a vida política e impor a divisão entre governantes e governados, ao mesmo tempo em que exclui toda força contrária ao governo e a coloca na ilegalidade.

Todavia, o próprio fundamento das formas simples revela-se causa de sua instabilidade e, por conseguinte, de sua corrupção. De acordo com Vatter, uma vez que o sistema monárquico estabelece um princípio único à vida política baseado na força, ele enfraquece seu próprio fundamento, visto que “suas leis repetidamente excluem o princípio delas, ou seja, o princípio ou governo da lei e ordem em virtude de sua identificação e expulsão do que é contrário à própria força, isto é, a própria ‘força’ da lei”.<sup>12</sup> Ao excluir as forças contrárias ao governo e associá-las à ilegalidade, o fundamento do sistema, a força, nega a si próprio e gera uma transição indefinida de regimes ao longo de um ciclo, pois cada forma de governo se realiza contra a imposição de força do regime precedente. Desse modo, as formas simples são definidas por Vatter como estados naturais porque elas são incapazes de interiorizar forças contrárias em uma forma estável e, assim, a tentativa de impor um princípio absoluto à totalidade dos acontecimentos inerentes à vida política por meio da força mostra-se fonte de instabilidade do regime.

Contra essa falta de estabilidade do estado de natureza, a segunda modulação da relação entre forma e evento busca integrar a diferença em seu seio em um governo misto, no qual as diferentes partes da cidade integram o governo. Nessa ordenação, contudo, a forma ainda possui primazia sobre o evento, pois as leis tentam subsumir a multiplicidade inerente à vida política no interior de instituições. Logo, ao integrar as diferentes partes da cidade no governo, o regime misto deixa de se fundamentar na força do mais poderoso como princípio político, como mostra o caso da fundação. Este é um momento central para a existência do regime, pois nele o legislador-fundador semeia os princípios organizadores da vida civil aos quais as leis ordenadas ao longo da vida do estado sempre se voltam. Nesse sentido, segundo Maquiavel<sup>13</sup>, o legislador que tenha em vista o bem comum deve assumir, em um primeiro momento, uma autoridade absoluta para si em detrimento dos muitos, porque a diversidade de opiniões deles não poderia promover um princípio

<sup>10</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 14-15.

<sup>11</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 61. “A univocity of rule (*mono-archein*) is the result of a system in which laws are made to identify and exclude every source of negativity directed at whoever is in power, i. e., whoever holds the greatest might.”

<sup>12</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 62. “Its laws repeatedly exclude their own principle, namely, the principle or rule of law and order, in virtue of their identification and expulsion of what is counter to pure might, i. e., the ‘force’ of law itself.”

<sup>13</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 41-42.

guia para o bem público. No entanto, após o ato fundador, a autoridade do legislador é outorgada aos muitos, que se tornam responsáveis pela sustentação do regime, uma vez que um indivíduo sozinho não seria capaz de manter as instituições. Portanto, ao momento de fundação, no qual o ator político encontra-se sozinho, segue-se o momento de sustentação e manutenção do regime, tarefa dos muitos que partilham a autoridade pública.

De acordo com Vatter, a descrição desse processo revela que para Maquiavel o legislador-fundador é apenas uma função do sistema de leis estabelecido, e não um princípio absoluto, pois sua posição no ato de fundação é relativa à dos muitos, de modo que “ao se excluírem da possibilidade de serem fundadores, os ‘muitos’ em questão se excluem da violência inherente ao primeiro estabelecimento da forma política para ascender ao ponto de vista da autoridade, de uma forma de dominação, ou de governo, não-violenta e rotinizada”.<sup>14</sup> A fundação é um ato isolado do legislador-fundador, no qual ele porta a autoridade absoluta para ordenar leis e instituições, porém os muitos se tornam responsáveis pela manutenção e cristalização dos princípios semeados na fundação. Assim, a força deixa de ser o princípio da forma quando o fundador abre mão da autoridade única em prol dos muitos, que compartilham o poder sem o uso da força bruta a fim de sustentar a ordenação. Em Roma, por exemplo, Rômulo tomou para si uma autoridade absoluta, mas abriu mão dela e a compartilhou ao instituir um Senado para governar junto consigo, enquanto em Esparta Licurgo instituiu um regime misto das três formas retas de governo e deu a cada parte o que lhe cabia nos negócios públicos. Em ambos os casos, ao superarem a lógica das formas simples e se constituírem como regimes mistos, esses estados atingiram maior estabilidade, pois, de acordo com Maquiavel, nessa configuração as partes integrantes do governo tomavam conta umas das outras.<sup>15</sup> Desse modo, o regime misto adquire um equilíbrio institucional entre as partes porque nenhuma delas ocupa o lugar do poder, visto que, segundo Vatter “esse tipo de unidade política, que se institui ao dar origem a uma multiplicidade sobre a qual ela governa, só é possível se a instância da lei ocupa o lugar do monarca que Maquiavel introduziu em sua discussão dos ciclos de constituição”.<sup>16</sup> Logo, quando a lei ocupa o lugar do poder, nenhuma das partes é capaz de exercer sua força em detrimento das outras. Pelo contrário, há uma estabilidade entre elas, algo que não é mais caracterizado pelo poder bruto, mas sim pela autoridade, a maneira pela qual o regime misto estabelece uma concórdia entre as partes da cidade baseada no respeito às leis como instância reguladora da vida política. Logo, segundo Vatter, essa modulação do estado antigo se define como um sistema de autoridade no qual esta

pode ser definida como a força pertencente a um comando que exige obediência sem coerção, sem o uso da violência. A natureza prudencial do arranjo concebido pelo legislador-fundador consiste em organizar cada força de dominação contra as outras de modo que a força de cada parte seja moderada pela das outras. Esse arranjo é aceito por todas as forças em questão, por todas as partes da cidade no

<sup>14</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 69. “By cutting themselves off from the possibility of being founders, the ‘many’ in question cut themselves off from the violence inherent in the first establishment of political form in order to accede to the standpoint of authority, of a non-violent legal and routinized form of domination or rule.”

<sup>15</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 17.

<sup>16</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 75. “This kind of political unity, instituting itself by giving rise to a multiplicity over which it rules, is only possible if the instance of the law occupies the place of the monarch that Machiavelli introduced in his discussion of the cycle of constitutions.”

que equivale a uma instância fundamental de unanimidade ou concórdia (*homonoia, concordia*).<sup>17</sup>

Assim, ao integrar diferentes partes da cidade no governo, o regime misto alcança estabilidade por meio do respeito às leis e da autoridade. As forças contrárias que permeiam a cidade são institucionalizadas no governo e integram um regime misto no qual nenhuma está acima das outras porque todas estão sob as leis. O regime misto se constitui, portanto, como governo de leis e como sistema de autoridade, uma vez que o respeito à sacrilígio da lei, que está acima das partes da cidade, é o que organiza a vida política e cria uma estabilidade para a forma política.

No pensamento político antigo, a forma política imprimiria um princípio de governo e de domínio sobre a vida política, a saber, a divisão entre governantes e governados. Ao organizar o espaço da materialidade da vida, a lei instaura relações de comando e obediência que atribuem aos sujeitos políticos os seus devidos lugares no interior da lógica do estado. As relações entre governante e governado seriam o princípio organizador da estrutura política e não poderiam ser suspensas sem que o próprio estado se arruinasse. Assim, aqueles excluídos do governo se manteriam em seu lugar de dominados e qualquer tentativa de contestação dessa ordem seria associada à ilegalidade. A lei, portanto, não poderia produzir a liberdade, porque, segundo Vatter,

o status soberano dado à lei nesse sistema implica que ela não possa se comandar a não comandar; a lei não pode servir como o fundamento para uma interrupção de seu comando. Ao assumir o “lugar do monarca,” a lei regula a força e torna a dominação legítima, mas ela não pode questionar nem a força nem a dominação. A lei não pode reconhecer uma situação em que não haja dominação e, portanto, uma situação na qual ela não possa se aplicar.<sup>18</sup>

Logo, para Vatter, a lei, por sua natureza de organizar a vida política em uma lógica de governo – entre governantes e governados – não pode ser identificada à liberdade política, haja vista que ela fundamenta relações de comando e obediência. Assim, ao apresentar brevemente a posição do comentador, torna-se claro contra quem ele escreve.

Com efeito, em seu livro, Vatter diz que procura se distanciar das perspectivas que tomam o estado e a lei como o horizonte político em Maquiavel, sobretudo o comentário de Skinner, pois, para este, a liberdade é indissociável da lei. Ao retomar a obra do florentino, o historiador da escola de Cambridge retoma um problema contemporâneo a respeito da lei. Segundo Skinner, o corpo político só pode garantir sua liberdade se os indivíduos em conjunto deixassem de lado seus interesses próprios e agissem de acordo com o bem comum, o que só seria alcançado pela necessidade das leis, haja vista que, segundo ele, para um teórico como Maquiavel,

<sup>17</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 76. “Authority can be defined as that force pertaining to a command which demands obedience without coercion, without the use of violence. The prudential nature of the arrangement conceived by the founder-legislator consists in setting against each other the forces of dominations so that the might of each part is moderated by that of the others. This arrangement is accepted by all the forces at issue, by all the parts of the city, in what amounts to a fundamental instance of unanimity or concord (*homonoia, concordia*).”

<sup>18</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 92. “The sovereign status given to the law in this system entails that the law cannot possibly command itself not to command; the law cannot serve as the ground for an interruption of its command. By taking the ‘place of the monarch’, the law regulates force and make domination legitimate, but it does not and cannot call into question either force or domination. The law cannot recognize a situation in which there is no domination, and thus a situation to which it cannot apply.”

a lei preserva nossa liberdade não apenas ao coagir outros, mas também diretamente coagindo cada um de nós a agir de um modo particular. Isto é, a lei também é usada para nos retirar de nossos padrões de comportamento habituais de interesse próprio, para nos forçar a descarregar a gama completa de nossas virtudes cívicas e, portanto, a assegurar que o estado livre do qual nossa própria liberdade depende é ele próprio mantido livre de servidão.<sup>19</sup>

A lei, portanto, não é apenas uma instância reguladora que impede os sujeitos de agirem mal, mas é também instrutiva. Para Skinner, a lei, por um lado, impede que os indivíduos ajam segundo sua escolha, ou seja, tenham ocasião para agirem mal; mas por outro ela também os coage a agir de um modo determinado e específico de acordo com o bem da coletividade. Assim, para o historiador inglês, a lei em Maquiavel promove a virtude cívica e, por conseguinte, a liberdade, porque por sua necessidade de ação ela encaminha os sujeitos a um modo determinado de agir.

Essa tentativa de conformação da materialidade da vida por meio de formas imutáveis, no entanto, revela seus limites, visto que, segundo Vatter, a vida política não se reduz a instâncias reguladoras de comando e obediência. Pelo contrário, há algo no domínio do evento que sempre excede a forma política e não pode ser subsumido por ela, como Vatter mostra ao se voltar à investigação de Maquiavel sobre a República Romana.

Segundo o florentino, Roma não recebeu uma fundação perfeita em seus princípios, ao contrário, ela se reordenou ao longo do tempo segundo o acaso e os acontecimentos que lhe sobrevieram.<sup>20</sup> Nesse sentido, o estado romano não possuía uma forma perfeita e imutável, visto que estava sujeito a mudanças segundo as circunstâncias em que estava inserido. Assim, Vatter assinala que o acaso se introduziu como um elemento constituinte da vida política romana com a expulsão dos reis Tarquínios por Júnio Bruto e a consequente desunião entre plebe e Senado, isto é, segundo Maquiavel, entre os grandes, que desejam dominar, e o povo, que deseja não ser dominado.<sup>21</sup> Para Vatter, esse conflito é fundante da vida livre e da situação moderna, uma vez que ele inverte a primazia do evento sobre a forma, pois, de acordo com o comentador, esse conflito não teria por fim a estabilização do estado por meio da criação de leis e instituições para a expressão dos humores com vista a um equilíbrio institucional como no regime misto. Pelo contrário, considerar o problema nesses termos ainda seria pensar os desejos de acordo com a lógica do governo, quando se trata, na verdade, de enxergar a assimetria entre um desejo de dominar, de ocupar o governo, e um desejo de não ser dominado que se opõe à lógica da distinção de governantes e governados. O desejo do povo, portanto, não pode ser entendido como o oposto simétrico do desejo de dominar, isto é, como desejo popular de exercer o comando político, porque esse humor, segundo Vatter, só pode ser lido como desejo de não-governo (*no-rule*), visto que

<sup>19</sup> SKINNER, “The republican ideal of political liberty”, p. 86. “To a theorist such as Machiavelli, by contrast, the law preserves our liberty not merely by coercing others, but also directly coercing each one of us into acting in a particular way. The law is also used, that is, to force us out of our habitual patterns of self-interested behaviour, to force us into discharging the full range of our civic duties, and thereby to ensure that the free state on which our own liberty depends is itself maintained free of servitude”.

<sup>20</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 17-18.

<sup>21</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 24.

o desejo do povo de não ser comandado ou oprimido é um desejo *extraconstitucional* que nunca pode ser integralmente realizado em nenhuma forma de governo ou estabilizado por alguma ordem legal de dominação. Isso significa que o lugar desse desejo não pode ser ocupado por nenhuma das partes constituídas do estado: é o lugar do qual aqueles que são excluídos de participar e de ser parte do processo de governo podem falar e agir. Essa é a posição do sujeito político que Maquiavel designa como os não-nobres (*ignobilis*), o povo enquanto substrato (*materia*) sem forma ou constituição.<sup>22</sup>

Logo, para Vatter, o humor do povo é um desejo que perpassa uma classe política excluída das instituições públicas, por isso ele é negativo ao governo e não se insere em uma disputa pelo controle do regime. O desejo do povo nunca pode ser completamente integrado ao governo porque ele é justamente aquilo que se opõe ao funcionamento ordinário das formas estatais enquanto formas de dominação, de distinção entre governantes e governados. Em suma, o povo, enquanto sujeito movido pelo desejo de liberdade como não-governo, não é uma parte da sociedade imediatamente integrada ao funcionamento do estado, ou seja, à forma política. Ele é uma materialidade amorfa, ainda sem constituição, sem forma definida segundo as determinações do estado.<sup>23</sup>

Nesse sentido, para Vatter, o desejo do povo não atua de modo equivalente ao dos grandes, pois ele não busca perpetuar a lógica da dominação e, por conseguinte, não tem por finalidade a simples ocupação de instâncias públicas que estabilizem o estado. Ao contrário, o desejo de não-governo se expressa pelo que o comentador denomina de contra-instituições (*counter-institutions*), formas constitucionais ambíguas que dilaceram o estado, como os Tribunos da plebe, por exemplo, porque

visto da perspectiva do estado, o Tribunato dá à “administração popular a sua parte.” O estado expande sua constituição ao “adicionar a parte” do povo à administração do governo. Mas visto da perspectiva do povo, o Tribunato “desmonta” a maquinaria de governo legal do estado para salvaguardar a liberdade política como não-governo. É nessa última postura que o Tribunato assume um verdadeiro papel político, um que mantém a vida política como vida livre. E esse papel político coincide com a participação (*participation*), com a laceração da integridade do estado.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 95, grifos nossos. “Political life transcends the limitations of political form the moment that the latter owes its origin to a discord that takes place between an instance of rule and a demand for no-rule. The security and stability of the state or political form, in this situation, cannot possibly be the final end of a political life animated by the discord between the desire for domination and the desire not to be commanded or oppressed.”

<sup>23</sup> Vatter, no entanto, considera que o desejo do povo pode ser interpretado como desejo de liberdade enquanto segurança, o qual, portanto, sustentaria o principado, que é lido pelo comentador como o Estado moderno. No entanto, neste caso o povo não atuaria enquanto sujeito ativo, que coloca em xeque o estado, mas enquanto passivo.

<sup>24</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 102-103. “Seen from the perspective of the state, the Tribune gives ‘popular administration its part.’ The state expands its constitution by ‘adding the part’ of the people to the administration of rule. But seen from the perspective of the people, the Tribune ‘takes apart’ the state’s machinery of legal rule in order to safeguard political freedom as no-rule. It is in this latter position that the tribune assumes a truly political role, one that maintains the political life a free life. And this political role coincides with the participation, with the laceration, of the integrity of the state.”

Essas contra-instituições, portanto, longe de estabilizarem o estado, revelam a não-integridade dele. Por um lado, elas passam a constituir a forma política e servem como instâncias de governo reservadas ao humor do povo. Dessa perspectiva, o Tribunato, por exemplo, se torna parte funcional do governo e concorre para a estabilidade da forma política. Todavia, ainda que o regime conceda um lugar ao desejo de liberdade na administração e tente circunscrevê-lo à lógica do estado, a forma política não o integra completamente, uma vez que o desejo do povo, enquanto desejo de liberdade como não-governo, transcende a ordem legal e política e a desestabiliza, abrindo espaços de não-governo nos quais a lei é suspensa e, desse modo, não há mais relações e comando-obediência, mas relações de igualdade entre os indivíduos.

Contudo, se Vatter não associa liberdade e lei, em que medida ele pode reivindicar a filiação à tradição republicana? Ocorre que, em conformidade com a sua leitura da obra de Maquiavel, para o intérprete a república não pertence ao domínio da forma, mas ao do evento. Assim, a concepção de republicanismo de Maquiavel é profundamente reinterpretada por Vatter, visto que o comentador recusa a possibilidade da república se constituir como forma política, como estabilização de um regime de governo que pressuponha a lei e o governo como instâncias últimas da vida política. Ao contrário, se liberdade e república se associam, isso significa um abandono dessa visão tradicional, haja vista que, segundo Vatter, “a república, enquanto forma política, não existe e nunca vai existir, porque a *res publica* absolutamente não é uma forma política (*res*), mas denota um evento iterável no qual formas de dominação legítima são transformadas de um modo revolucionário”.<sup>25</sup> Para o comentador, a república existe apenas enquanto evento. A coisa pública (*res publica*) não é um regime de governo, mas a possibilidade de abertura de um espaço público no qual todos se reconhecem enquanto iguais – fora da lógica governantes e governados –, e, portanto, a república está associada à subversão do regime político, à sua desestabilização e reordenação em vistas de espaços de não-governo.

## O desejo de não ser dominado e a lei

O comentário de Vatter lança luz sobre uma dimensão fundamental da obra de Maquiavel, a saber, o extraordinário. Com efeito, a obra do florentino não se reduz ao exame dos aparatos jurídico e legal do Estado, haja visto que ela descreve uma experiência política, o nó intrincado do poder político que se desenrola entre instituições e agentes, entre *virtù* e fortuna, experiência, portanto, marcada pela indeterminação. Assim, Vatter tem o mérito de nos lembrar que a vida política em Maquiavel não se reduz à análise de instâncias legais que subsumiriam a vida política ao bom governo. Contudo, ainda que sua interpretação estabeleça balizas fundamentais para a compreensão da obra maquiaveliana, é necessário tecer algumas observações a respeito dela.<sup>26</sup>

A distinção de Vatter entre o domínio da forma e o do evento retoma um problema clássico da filosofia política, a saber, o estabelecimento de leis para a conformação da materialidade da vida – tema elaborado por Quentin Skinner, a quem Vatter se opõe. Assim, ao associar o povo à dimensão do evento, o comentador afirma que as contra-instituições promovidas pelo desejo

<sup>25</sup> VATTER, *Between form and event*, p. 6. “The republic, as a political form, does not exist and will never exist because the *res publica* is not a political form (*res*) at all but denotes an iterable event in which forms of legitimate domination are changed in a revolutionary fashion. Republican events reveal the necessity of a given social and political order in its contingent origin and thereby opens this order to the possibility of its radical change.”

<sup>26</sup> A respeito dessa ideia em Skinner, cf. SKINNER, “The republican ideal of political liberty”.

popular seriam opostas à lei porque cindiriam o estado e abririam espaços de liberdade que suspenderiam a lógica de governo – a distinção entre governantes e governados. No entanto, essa distinção entre instituições e contra-instituições se verificaria realmente no discurso maquiaveliano?

Para o florentino, a lei, sem dúvida, organiza o corpo social, mas antes de estabelecer uma divisão entre governantes e governados, ela impõe uma necessidade que coíbe a ocasião de os agentes operarem segundo seu livre-arbítrio, haja visto que, segundo Maquiavel, “os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade; mas onde são muitas as possibilidades de escolha e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem”.<sup>27</sup> Neste caso, Maquiavel discorre sobre os eventos que levaram à criação do Tribunato da plebe após a deposição dos reis Tarquínios,<sup>28</sup> pois expulsos estes, parecia haver uma grande harmonia em Roma entre a plebe e a nobreza, porém a conduta dos nobres mascarava suas verdadeiras intenções, uma vez que eles temiam que a plebe se voltasse aos antigos monarcas e os restituísse ao governo caso fosse maltratada. Assim, enquanto os Tarquínios viveram, os nobres tratavam os populares com humildade e respeito, mas tão logo os reis morreram, a nobreza passou a oprimir a plebe e a insultá-la. Logo, quando os Tarquínios morreram, os nobres não tinham mais ameaça à sua supremacia, ou seja, as circunstâncias que os obrigavam a se refrearem mudaram e apareceu uma ocasião em que eles puderam agir segundo suas vontades sem nenhum impedimento. A plebe, então, se insurgiu contra a opressão dos nobres e, assim, foi necessário ordenar uma nova necessidade, haja visto que, segundo Maquiavel “faltando os Tarquínios, que com o medo refreavam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios em vida”<sup>29</sup>. Nesse sentido, a lei e as instituições parecem distantes de uma instância que simplesmente divide o campo político entre governantes e governados. Ao contrário, elas impõem uma necessidade que coíbe a ocasião para se agir por livre-arbítrio, pois, ao expressar o humor popular, o Tribunato da plebe estabelecia uma necessidade política que reprimiano caso de Coriolano.<sup>30</sup>

Segundo Maquiavel, em um período em que Roma passava por uma escassez de alimentos, o Senado ordenara que se buscasse cereais na Sicília, porém, o senador Coriolano sugeriu que os senadores deveriam negar alimento à plebe e mantê-la com fome. O povo, então, se insurgiu e estava pronto a assassinar Coriolano, porém os Tribunos o citaram para que ele respondesse publicamente por suas ações, e assim sua ambição foi refreada. Assim, menos do que abrir um espaço de não-governo e igualdade, de suspender a lei, os Tribunos da plebe expressavam o desejo popular como uma necessidade que refreava a insolência dos grandes, função das acusações as quais, segundo Maquiavel, “permitem o desafogo daqueles humores que de algum modo cresçam nas cidades contra qualquer cidadão”.<sup>31</sup> Logo, talvez o ponto do discurso maquiaveliano não seja a distinção entre lei e contra-instituições, a oposição entre a divisão governantes-governados, nem a suspensão da lei para a abertura de um espaço de igualdade, mas os agentes políticos que, na dinâmica do corpo social, expressam seus desejos e sustentam leis enquanto formas de impor necessidades. A lei, portanto, não é uma superestrutura que organiza a vida social sem referência aos agentes que encarnam a dinâmica política. Ao contrário, ela está inscrita na operação dos

<sup>27</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 20.

<sup>28</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 20.

<sup>29</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 21.

<sup>30</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 33-34.

<sup>31</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 33.

agentes, na desunião entre grandes e povo, nas lutas sociais que mobilizam o corpo social. Por isso, a questão não é tanto tomar a lei em si mesma – enquanto tal, ela é apenas necessidade –, mas qual o agente que a sustenta, pois quando o povo expressa seu humor na república e sustenta as leis que refreiam a insolência dos grandes, elas deixam de ser mero instrumento formal e passam a ser a manifestação do desejo popular que recusa a dominação dos grandes.

Nesse sentido, ainda a respeito da distinção entre forma e evento, ao situar a lei no domínio da primeira, Vatter associa o desejo do povo ao domínio do evento e o interpreta como desejo de não-governo, avesso à toda forma política. Entretanto, na medida em que se considera o entrelaçamento entre agentes e lei, o desejo popular não pode mais ser definido desse modo. Ao contrário, a definição do humor do povo deve ser compreendida por sua relação inextrincável com o desejo dos grandes, haja vista que, segundo Maquiavel, “se considerarmos o desejo dos nobres e dos plebeus [*ignobilis*], veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominado e, por conseguinte, maior vontade de viver livres”<sup>32</sup>. Povo e grandes, portanto, se implicam mutuamente e se definem por esse conflito estruturante da política maquiaveliana. Nesse sentido, os grandes desejam dominar – são eles que encarnam a dominação, o Estado seria apenas um meio de expressão desse humor – e o povo, por conseguinte, deseja não ser dominado, ele recusa a opressão dos grandes, seja ela expressa por vias ordinárias ou não – como no caso de Coriolano, que queria agir fora da lei e negar alimento à plebe. Assim, se o humor popular se vincula à liberdade e transcende a forma política, não é porque se expressaria em termos de não-governo, mas porque, ao se manifestar de modo extraordinário e se opor à opressão dos grandes, ele exige a reordenação das estruturas do Estado e o alargamento do espaço público a fim de dar expressão à recusa da dominação, de modo que, segundo Lefort,

a lei revela-se ligada à desmedida do desejo de liberdade: um desejo por certo que não poderíamos separar dos apetites dos oprimidos, os quais são sempre trabalhados pela inveja, porém não se reduzem a isso, pois, em sua essência, é negatividade pura, recusa da opressão, desejo de ser e não desejo de ter.<sup>33</sup>

Logo, pela ação extraordinária do desejo popular, a lei se desvincula da ideia de dominação. Enquanto negatividade pura, desejo de ser, o humor do povo se opõe às determinações positivas de possuir dos grandes, por isso, ao se expressar no corpo social, ele dá lugar a uma ordenação aberta que cria leis e instituições para conter a insolência dos grandes.

Assim, quando o povo tem autoridade na república e expressa seu desejo, a opressão dos grandes encontra uma necessidade forte o bastante que coloca o instituído em xeque e, assim, exige a reordenação da lei e das instituições em novas formas que exprimam o desejo insaciável de liberdade do povo. Desse modo, a ordenação do corpo social não representa simplesmente uma divisão entre governantes e governados, mas uma forma social aberta, em que a lei está em disputa e é questionada sem ter um fundamento último. Logo, se lei e liberdade não podem ser imediatamente vinculadas em Maquiavel, isso não se deve ao caráter coercitivo da lei, pois esta, enquanto forma social, depende do jogo que se desenrola entre os desejos. Ademais, se o desejo do povo é desejo de liberdade, isso não se deve à mera recusa da forma política em si, mas ao conflito entre povo e grandes que define o humor popular enquanto desejo de não ser dominado, que se opõe a qualquer forma de opressão dos poderosos. É, portanto, na dinâmica política do

<sup>32</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 24.

<sup>33</sup> LEFORT, “Maquiavel e a *verità effettuale*”, p. 144-145.

corpo social, no conflito entre grandes e povo que a lei e as formas sociais adquirem sentido no discurso maquiaveliano, pois essa cisão é aquilo que estrutura o social.

## Referências bibliográficas

- LEFORT, C. *Le Travail de l'Œuvre*. Machiavel. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. “Maquiavel e a verità effetuale”. In: *Desafios da escrita política*. Trad. de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 141-177.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- SKINNER, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. “The republican ideal of political liberty”. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (eds.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 293-309.
- VATTER, M. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. New York: Fordham University Press, 2014.

# **Hobbes e a democracia moderna: regra da maioria e representação política**

*Mbaidiguim Djikoldigam<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente artigo pretende discutir a democracia moderna e o pensamento político do filósofo inglês Thomas Hobbes a partir de dois elementos comuns a ambos: a regra da maioria e a noção de representação política. Para tanto, o artigo analisa a importância destas duas noções tanto para a doutrina política hobbesiana como para a concepção moderna da democracia.

**Palavra-chave:** Democracia – Hobbes – Modernidade – Representação

## **Hobbes and modern democracy: majority rule and the issue of political representation**

**Abstract:** This article intends to discuss modern democracy and the political thought of the English philosopher Thomas Hobbes from two common elements: the majority rule and the notion of political representation. Therefore, the article analyzes the importance of these two notions both for Hobbesian political doctrine and for the modern conception of democracy.

**Keywords:** Democracy – Hobbes – Modernity – Representation

---

<sup>1</sup> Mestrando em filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do professor Renato Janine Ribeiro.

## **Representação política e modernidade: a contribuição hobbesiana**

O conceito da representação ganhou a partir da Modernidade um sentido político mais amplo e uma importância central no pensamento político. De fato, correlacionando ao advento da modernidade política, o conceito inaugura uma nova forma de compreender o vínculo social e político, bem como a instituição e perpetuação da comunidade política com sua conceituação como princípio de existência da comunidade. Mas em que condições, e graças a quais mudanças a representação alcançou essa importância?

Devemos a Hobbes uma grande parte de inovação na concepção moderna da representação. Com efeito, o filósofo inglês trouxe uma mudança decisiva à concepção da representação herdada da Idade Média, eliminando da representação “a interminável discussão de qual voto tem a melhor qualidade. Resolve no plano quantitativo, mais fácil de medir, uma polêmica que seria infundável se continuasse no qualitativo.

Ao tirar a questão moral do centro da regra da maioria, Hobbes inaugura a nova concepção da política rompendo com o caráter “natural” da comunidade política e com o caráter distintivo do homem como “animal político”, como ser “naturalmente” político, no sentido de que sua vocação é realizar seu ser dentro da comunidade política. Contrariamente ao pensamento antigo em que o corpo político era visto como uma obra “natural” baseada em suposto caráter distintivo do homem como “animal político”, como ser “naturalmente” político, no sentido de que sua vocação é realizar seu ser dentro da comunidade, na modernidade, se concebia a sociedade como criação dos próprios indivíduos. O vínculo social passa a não ser considerado mais como algo natural, mas algo que se constrói. O indivíduo vira o núcleo principal para se pensar a formação do corpo político e não mais a coletividade.

A teoria do nosso autor inclui-se assim dentro das grandes mudanças que o pensamento vem propondo, inaugurando aos poucos a passagem da Antiguidade para a Modernidade. É o caso da revolução galileu-copernicana, ou ainda a filosofia do sujeito cartesiana, que causaram uma ruptura total na concepção do universo e desnortearam a relação-ação do ser humano com a natureza. De uma concepção da terra como centro do universo passamos a uma concepção do universo como infinito. Consequentemente, a relação ser humano x natureza é perturbada.

Dissolvidos os fundamentos e referenciais da política dos Antigos surgem novas formas de organização política e de instituição da sociedade política, que não têm mais como referência a natureza, nem a questão moral, mas os próprios indivíduos. Além de mais, a preocupação com o melhor deixa de ser prioridade. Importa agora qual sistema político protege melhor os interesses individuais e mantém a unidade do corpo político. Hobbes ao elaborar a sua teoria política em que o corpo político é constituído pelo pacto que, ligando os homens entre si, também os liga ao poder do Soberano, se inscreve justamente nesta linha.

Para garantir a sobrevivência da humanidade, os seres humanos devem sair do estado de natureza (a guerra de todos contra todos) onde em conflito uns com os outros, eles são apenas uma multidão para se constituir como um “povo”, isto é, unidos e vinculados por um ato fundador, por uma força capaz de transformar em unidade esta multidão sem laços sociais. Assim a união, sinônimo da formação do povo não é natural, mas construída. A multidão dispersa só atinge a unidade e se constitui como um povo instituindo o representante soberano, mas este último não procede de qualquer pré-requisito, de qualquer “precedência”. Em outros termos,

nenhuma unidade, nenhuma identidade do povo, da nação, da comunidade política precedem o pacto de representação.

O povo não é uma realidade natural que precede a representação. Ele é constituído na própria geração do Soberano. É a representação que constitui seu objeto. Este fato fundamental, como observa Myriam, deve ser lembrado para esclarecer certas críticas atuais que implicitamente assumem a precedência de uma comunidade política substancial quando denunciam a não representatividade de instituições ou indivíduos (representantes)<sup>2</sup>.

Mas essa autoconstituição do povo, isto é essa unidade alcançada com a constituição da Pessoa Representante, é possível apenas quando existe um ato de autorização. Isto porque a comunidade política, na medida em que não é mais fundada na natureza, repousa no consentimento de seus membros que concordam entre si em autorizar as ações do Soberano (monarca ou assembleia: a soberania não pertence necessariamente a um único homem).

Ao conceito de representação, Hobbes vincula assim o conceito de autorização. O que faz uma diferença em relação à concepção antiga da representação baseada na procuração. Os indivíduos se tornam “pessoas” unindo-se pela autorização na pessoa de um único soberano que “representa” os indivíduos que consentem no pacto. A representação é uma autorização que opera a transmutação da multidão em um povo unido<sup>3</sup>. A teoria hobbesiana da representação política resolve assim o problema colocado à modernidade política pela perda irremediável da ancoragem da comunidade política na natureza: que doravante a condena a ser um artefato, um ser “artificial”<sup>4</sup>. Contudo, essa inovação parece mais problemática quando é confrontada à teoria e prática da representação nas democracias modernas.

A representação não tem lugar na democracia antiga, onde os cidadãos participam diretamente no exercício do poder. O princípio representativo específico da modernidade não está na sua origem ligado à democracia. Pelo contrário, ele aparece só mais tarde como um agregado precisamente destinado a marcar a especificidade da democracia moderna onde os cidadãos exercem, acima de tudo, uma função de controle sobre seus líderes, função que não se limita ao processo eletivo, mas é exercido na esfera pública (liberdade de expressão, uso de crítica, manifestações diversas). De modo geral, se admite que a representação como uma linguagem política e um conjunto de instituições irrompeu-se em modos variados e conflituosos nos campos e torres da Europa medieval, mas de início pouco ou nada tinha a ver com o *ethos* igualitário da democracia.<sup>5</sup>

A fusão prática entre democracia e representação teria ocorrido por volta do final do século XVI, com os atos de resistência à monarquia nos países baixos, e de modo especial do tempo das grandes revoluções americana e francesa do último quarto do século XVIII, e das lutas nelas desencadeadas pela extensão do sufrágio durante os próximos dois séculos. Como mostra Pierre Rosanvallon<sup>6</sup> em seus trabalhos sobre a história da democracia, a expressão democracia representativa apareceu pela primeira vez num documento oficial em 1777 em uma carta de Alexander Hamilton ao Governador Morris. Porém, a expressão foi popularizada

<sup>2</sup> D'ALLONNES, “Les paradoxes de la représentation politique”, § 16.

<sup>3</sup> Cf. D'ALLONNES, “Les paradoxes de la représentation politique”. §17.

<sup>4</sup> D'ALLONNES, “Les paradoxes de la représentation politique”, § 17.

<sup>5</sup> ALONSO, S. et alii., *The Future of the Representative Democracy*. Cambridge University Press, 2011, p. 20.

<sup>6</sup> Citado por Nadia Urbinati, em uma entrevista concedida Hélène Landemore. Cf. LANDEMORÉ, “Is representative democracy really democratic?” Interview of Bernard Manin and Nadia Urbinati - New York, April 10, 2007, Books and Ideas, 31 March 2008. ISSN: 2105-3030. URL: <https://booksandideas.net/Is-representative-democracy-really-democratic.html>

sistematicamente somente no início da década de 1790 por pensadores da revolução como Paine, Condorcet e Sieyes.

Todavia, essa popularização fazia-se nos trincos. A maioria dos pensadores revolucionários tinha medo de que a população confunde a concepção nova da democracia com antiga, baseada na participação direta de toda à população nas decisões públicas. De fato, alguns revolucionários<sup>7</sup> queriam uma república popular no modelo das democracias antigas.

A concepção de democracia representativa foi emergindo durante a revolução francesa, porém a aceitação do sistema representativo como republicano e democrático passou por o que podemos chamar de disputas intelectual e política entre os defensores do sistema representativo de um lado e do outro lado, as adeptas da democracia antiga, como podemos perceber nas entrelinhas do famoso discurso liberal de Benjamin Constant.

Considerado fundamental para migração da democracia como um sistema de governo de participação direta para um sistema representativo, esse discurso demonstra como foi a busca de um distanciamento da concepção antiga da democracia por autores modernos ao fusionar a noção da democracia à representação. De fato, ao confrontar a liberdade dos antigos com a liberdade dos modernos, Constant mostra que um sistema de governo baseado no modo antigo não cabe mais nos tempos modernos. Segundo o pensador francês, a independência individual é a primeira das necessidades modernas. A liberdade individual nunca deve ser sacrificada para se obter a liberdade política. Nesse sentido, as instituições de antigas repúblicas, dificultando a liberdade individual, não são admissíveis nas sociedades modernas. Os indivíduos têm direitos que a sociedade deve respeitar. Constant opta assim para não voltar ao modelo antigo para moldar o sistema moderno, embora reconheça que a liberdade moderna não é exempta de risco.

A liberdade moderna, de fato, como a antiga também corre o risco de atrapalhar a vida do corpo político. Porém, sendo que são duas formas de liberdades diferentes, o perigo não é o mesmo da liberdade antiga. De fato, se na antiga liberdade, existe uma possibilidade de alienação do indivíduo pelo Estado, isto é o Estado esmagando o indivíduo, a liberdade moderna, por sua vez, pode tornar se um individualismo. O indivíduo, como sugere Tocqueville, sendo muito absorvido na busca de seus interesses individuais, pode acabar renunciando a seus direitos de compartilhar o poder político, colocando assim em risco sua liberdade individual, uma vez que é o poder político que garante sua salvaguarda e proteção.

Constant sugere para evitar de cair em um individualismo exacerbado que a liberdade se adeque aos tempos modernos marcados essencialmente pela liberdade política, isto é, ela deve ser fundamentada sobre um sistema político baseado na representação. Porém, os representantes devem ser escolhidos pelos cidadãos por um sistema eleitoral em que cada um vota para que seus interesses sejam defendidos. Consequentemente é concedido aos cidadãos o direito de responsabilizarem os seus representantes no final do seu mandato, renovando-lhes sua confiança ou não, caso (se acharam o seu desempenho não foi satisfatório. Ou seja, os representantes não podem, uma vez levados ao poder, abafar as vozes potencialmente divergentes daqueles que representam nem negligenciar à opinião pública que se expressa livremente por vários meios

---

<sup>7</sup> Entre os políticos e pensadores que defendem uma forma republicana no modo antigo se encontram líderes como François Robert, Lavicomterie et Louise de Kéralio que são contra o fato da monarquia constitucional, de 1789 a 1792, ser acompanhada por uma representação estreita, com um sistema de sufrágio censitário, vinculado ao pagamento de uma determinada quantia de impostos. O grupo que defende um governo representativo é formado na sua maioria por futuros Girondins como Condorcet, Paine e Brissot. A sua reivindicação é abolir a monarquia para instaurar uma república no modelo americano, isto é, com um governo representativo.

(petições, manifestações, pesquisas). A possibilidade de opinar é assim considerada pelo Constant a garantia democrática do sistema da representação política face à independência dos representantes.

A partir deste discurso de Constant, percebemos que a democracia moderna fundamenta a noção da representação política sobre a exigência de existir uma correlação entre o Estado e a sociedade civil por meio de formas de associações políticas, ou seja, formas agregativas que sejam capazes de expressar, controlar, reivindicar, levantar e definir uma corrente de relação entre o interior e o exterior das instituições dos Estados, e logicamente, o modo operatório escolhido é dos votos, reduzindo deste jeito a representação política às eleições, consideradas quase o único meio legítimo do exercício do poder soberano do povo. Porém, o que se percebe na atualidade é uma aspiração de tipo de representação que vai além dos mecanismos operativos ou das formas procedimentais. A representação política deve, portanto, envolver afetos, crenças (confiança e / ou desconfiança), identificações, modos de reconhecimento.<sup>8</sup> A comunidade política busca um modo de se representar que seja uma experiência de si como tal.

Neste sentido, parece importante que nas democracias modernas se busca encontrar uma forma de convivência que implica um estilo de existência, de maneiras, de fundamentos mentais e emocionais. O sistema representativo, mais do que um meio de governar deve ser um meio para vincular a comunidade para além do ato de eleger os representantes. A representação deve reforçar a dinâmica democrática que dá possibilidade aos cidadãos de serem tanto os autores quanto os atores de freios e contrapesos, de formas de deliberação, de discussão, de disputa.<sup>9</sup>

A ideia de representação política como sabemos não é totalmente uma inovação moderna. Ela vem, em boa medida, da representação judicial medieval fundamentada principalmente em uma concepção da representação como procuração. Contudo, essa concepção judicial, como observa Renato Janine, carrega um problema: ele não explica como o delegado ou procurador representa de fato a todos, quando é colocado em um contexto em que tem votos contra e a favor do representante. É o caso na Inglaterra dos séculos XIII e XIV, onde não era fácil aceitar a representação, porque não se sabia como explicar que alguém representa quem votou contra, suscitando problemas na Câmara dos Comuns<sup>10</sup>, apesar da solução vinda do mundo religioso que consistia em um sistema de maioria baseado na moralidade, e não no número.

A modernidade abandona esse sistema a favor de uma solução baseada no fato numérico. E uma grande parte deste abandono o devemos a Hobbes que, pela sua teoria, marcou uma ruptura com as concepções antigas da regra da maioria propondo um contrato não mais fundamentado sobre a moral, mas em um procedimento eleitoral fundamentado em uma regra de maioria numérica, em que o importante é o resultado. Ele vale, porque foi aceito como legítimo por todos. Essa ideia ainda prevalece em muitos sistemas democráticos modernos. Todavia, devemos ressaltar que a ideia do voto, ao sufrágio universal, como sistema político, demorou a ser implementado em várias nações modernas<sup>11</sup>. Contudo, hoje assistimos a uma espécie de erosão do modelo democrático,

<sup>8</sup> D'ALLONNES, "Les paradoxes de la représentation politique", §24.

<sup>9</sup> Cf. D'ALLONNES, "Les paradoxes de la représentation politique", §24.

<sup>10</sup>JANINE RIBEIRO, *A Democracia*. LeLivros.site. Disponível em <https://lelivros.love/book/baixar-livro-a-democracia-renato-janine-ribeiro-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>

<sup>11</sup> O sufrágio universal, de fato, somente se generalizou no século XX. Antes, trabalhadores e pobres raramente tinham direito a voto. As mulheres conseguiram o voto não faz muito tempo — no Brasil em 1933, na França em 1945, na Suíça na década de 1970. Em alguns países, o voto era desigual. Na Bélgica, o diploma universitário permitia votar três vezes, o do colegial, duas. Na Rússia da Revolução, o sufrágio do operário valia o de 27 camponeses. Mas a tendência mundial foi estender o voto como emblema da igualdade (Cf. JANINE RIBEIRO, *A Democracia*,

que se reduz cada vez mais na época das eleições. Fala-se cada vez mais em crise de representação. Mas a que nos referimos quando falamos de “crise de representação” ou de “crise da democracia representativa”? De acordo com Myriam<sup>12</sup>, ao falar da crise nos referimos a três elementos:

Em primeiro lugar, a uma disfunção institucional: uma crise dos corpos jurídico-políticos, uma falha no funcionamento das formas institucionalizadas que se teriam tornado inadequadas, insuficientemente operativas ou mesmo ineficazes. Portanto, eles não mais incorporariam o “princípio representativo” no qual se baseia uma certa concepção de democracia. Daí as críticas muitas vezes dirigidas às democracias contemporâneas suspeitas de nada terem mais “democráticas” do que o nome: tornaram-se sobretudo técnicas de regulação gerencial ou mesmo “oligarquias” dominadas por pequenos grupos de “poderosos” (elites e/ou poderes financeiros).

A crise de representação designa também o défice de legitimidade dos próprios políticos, défice de que decorre a desconfiança quanto à sua capacidade de cumprir a missão que lhes foi confiada. Este segundo aspecto relaciona-se mais especificamente com a relação entre os “representados” (os eleitores) e os seus representantes. A falta de legitimidade assim percebida pelos cidadãos está correlacionada com um déficit de crença, ou mais exatamente, do consentimento necessário para o bom exercício do princípio representativo. O sintoma mais marcante desse descontentamento seria a abstenção eleitoral (mais ou menos forte dependendo do tipo de votação). O processo eletivo está no centro desta segunda dificuldade.

Esta crise expressa finalmente a impotência dos representantes para garantir e representar a unidade ou mesmo a identidade da comunidade política. Eles não seriam mais capazes, dizem, de produzir ou mesmo fomentar um sentimento de pertença a esta comunidade. Os cidadãos não se reconhecem mais pelo rosto e pelas ações de seus líderes. Eles não se identificam mais com sua representação. É a questão da incorporação da comunidade por seus líderes (seus representantes) que está no centro deste terceiro componente.

Olhando para esses três elementos, o problema não parece ser a democracia, mas o entendimento da representação. Parece que a fusão destas duas noções ainda está longe de ser unanimidade. O que nos leva então a questionar à não aceitação do pensamento hobbesiano em uma reflexão sobre a democracia. O pensamento hobbesiano é, de fato, antidemocrático? Ou contém elementos que podem nos ajudar a refletirmos às democracias contemporâneas? Para respondermos a essas perguntas, analisaremos agora, o conceito da democracia no pensamento hobbesiano, para depois, discutir os argumentos contra ou favor da qualificação de democrática da sua teoria de representação.

## **Democracia e a regra da maioria em Hobbes**

A questão do “melhor regime” não é prioridade no pensamento político do filósofo inglês. Em Hobbes, de fato, os indivíduos têm a liberdade de escolher o tipo de governo que eles querem. O importante é que eles obedecem a quem o poder é confiado, esse é o soberano. O soberano, por sua vez, deve zelar pela segurança e pela paz de cada indivíduo e dos seus bens. É dentro desta concepção de governo que Hobbes analisa a democracia.

---

LeLivros.site. Disponível em <https://lelivros.love/book/baixar-livro-a-democracia-renato-janine-ribeiro-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/> )

<sup>12</sup> D'ALLONNES, “Les paradoxes de la représentation politique”, passim.

O pensamento hobbesiano sobre democracia aparece, de fato, nos seus livros mais importantes (*Elementos da Lei*, *Do Cidadão*, e no *Leviatã*), em forma de comparação triádica de formas de governo e ligada à sua teoria do contrato. A democracia assegura que o contrato seja feito entre os indivíduos em situação de igualdade, envolvendo à participação de todos, contrariamente a aristocracia e a monarquia que requerem a nomeação de pessoas sobre as quais se está de acordo, o que supõe que uma maioria já tenha sido estabelecida.

A democracia é assim considerada a única capaz de dar legitimidade ao contrato, a única que dá origem a uma organização legítima da vida comum dos homens. Com efeito, a função e a finalidade do Estado consistindo no bem de cada cidadão, a sua realização necessita o consenso por maioria dos indivíduos, isto é, os votos da maioria implicam os votos dos demais, o que só é possível na democracia.

A democracia requerendo um consentimento de todos, a sua legitimidade escapa a qualquer discussão. De fato, a quem objetar ou resistir, pode sempre responder-se: de quem queixas? Foste tu que quiseste e, mesmo se votaste contra, é como se tivesses votado a favor, uma vez que te comprometeste a ceder à lei da maioria<sup>13</sup>. Assim a primeira ideia que encontramos na teoria hobbesiana parece apontar a democracia como sendo fundamental para a formação do corpo político e de qualquer tipo de governo. Está claro em Hobbes que é difícil ou mesmo impossível falar da formação de um corpo político sem passar pela democracia. O nosso autor parece defender aqui uma origem democrática das sociedades humanas.

A democracia é antes de qualquer governo, um modo de se organizar em sociedade. Ela está na origem da política. A democracia legitima o contrato e estabelece as regras de funcionamento da regra da maioria no sentido de que os participantes do contrato reunidos em assembleia formam a soberania. Fundamentando assim a regra da maioria, a democracia é um meio importantíssimo que o filósofo inglês encontrou para resolver a questão da instauração do poder quando não existia ainda um soberano com quem pactuar, evitando de transformar o Estado já em sua formação em quadro de violência. Supõe-se que qualquer um pode ser escolhido, e a competição renascerá mais forte que nunca.<sup>14</sup>

O consenso pelo qual se decide a forma do poder não tem outro objetivo que alcançar a necessidade fundamental desse momento delicado de formação do Corpo político em que toda força centrífuga deve ser evitada em proveito do ponto sobre o qual há harmonia que é paz. A democracia contratual, mesma efêmera, ajuda assim a “fortalecer os liames da paz, separar a questão do poder e de sua atribuição, separar o que une os homens e o que os divide. O importante aqui, não é a questão do regime, mas da possibilidade que ele oferece em evitar um conflito e instaurar um poder capaz de garantir a paz”<sup>15</sup>.

A análise hobbesiana da etimologia da democracia traz elementos para fazer a diferença entre um governo de povo e o poder do povo, que é a democracia. De fato, ao analisar a etimologia do termo democracia Hobbes escreve: “Duas coisas, portanto, constituem a democracia, das quais uma -que a convocação perpétua de assembleias – forma *o demos* ou povo, enquanto a outra – que é a maioria de votos- forma *tò krátos* ou poder” (DC VII, 6). O povo tem o poder de fato quando está reunido e delibera por maioria. O povo não tem poder quando não está reunido. Todavia, isto

<sup>13</sup> MANENT, Pierre, *História Intelectual do Liberalismo*, p.66.

<sup>14</sup> JANINE RIBEIRO, *A Marca do Leviatã*, p.56.

<sup>15</sup> JANINE RIBEIRO, *A Marca do Leviatã*, p.57.

pode ser evitado, se o povo decidir confiar a sua autoridade a um homem ou um conselho durante o tempo de recesso (DC VII, 6).

A regra da maioria, fundamental para o contrato hobbesiano, se aproxima assim com as ideias democráticas modernas, principalmente, no que diz respeito à questão do voto como meio do exercício do poder soberano pelo povo. Mas se essas primeiras considerações mostram um Hobbes um teórico da democracia eleitoral por entender a regra da maioria como a essência da democracia, o uso que ele faz desta regra, ao aprofundar a noção da democracia, o afasta da noção de democracia como forma de governo.

Com efeito, se a democracia é importante para formar o corpo político, ela não tem a mesma importância como forma de governo na análise do nosso autor. Hobbes considera a democracia um regime muito instável que pode trazer graves problemas ao funcionamento do Estado, devido à dificuldade de reunir sempre o povo. A paz e a segurança dos indivíduos e dos seus bens estariam assim constantemente ameaçadas em um regime democrático. A democracia parece ser “apenas um truque, durante somente o que basta para suspender a competição entre os homens”<sup>16</sup>.

No pensamento hobbesiano não existe também a possibilidade de um contrato entre o soberano e seus súditos considerados individualmente uma vez o Soberano instituído. Isto porque, na fase de instituição política, ainda não existe um soberano capaz de celebrar um acordo com quem quer que seja e, uma vez estabelecido, já não há razão para se comprometer por contrato em relação aos seus súditos. Os indivíduos antes do contrato não formam um povo, mas apenas uma multidão de habitantes sem vontade comum com quem não se pode firmar nenhum contrato, nem atribuir uma ação.<sup>17</sup>

É apenas, pelo contrato que se institui um soberano que a multidão se torna um povo e tem uma vontade<sup>18</sup>, se constituindo assim uma pessoa civil, isto é um homem ou um conselho cuja vontade envolve a vontade de cada indivíduo. Portanto, a democracia na verdade só serve para instituir um o soberano e depois não vale mais nada; em outros termos, segundo o pensamento do filósofo inglês é difícil falar de instituições democráticas.

O status que Hobbes concede ao governo da maioria parece neste sentido não se fundamentar na preocupação em garantir a participação do maior número possível dos cidadãos nas decisões coletivas, mas pela preocupação de pensar a política a partir da unicidade da soberania. O filósofo inglês rejeita a ideia de que uma multidão de vontades possa ser expressa soberanamente a partir de um uso natural do governo da maioria, em outros termos, ele rejeita a ideia de que a maioria dos votos de uma multidão, sem o apoio de uma soberania já estabelecida, pode constituir a expressão de uma vontade.

Vemos a partir daí que se o pensamento fundamenta a questão da regra de maioria baseada em números, o que a aproxima da ideia moderna democrática, ele fica também aquém dessa ideia, porque o voto na democracia “não é mero procedimento (como o sorteio), mas sim a expressão da igualdade e liberdade. Somos livres e, portanto, decidimos nosso destino político. Somos iguais, e por isso nenhum voto vale mais que outro”<sup>19</sup>. Portanto, se Hobbes funda a ideia democrática moderna da regra da maioria, ele não se mostra favorável à uma concepção da democracia como

<sup>16</sup> JANINE RIBEIRO, *A Marca do Leviatã*, p.59.

<sup>17</sup> HOBBES, *Elementos da Lei*, p. 106.

<sup>18</sup> HOBBES, *Do Cidadão*, p.189.

<sup>19</sup> JANINE RIBEIRO, *A Democracia*, Disponível em <https://lelivros.love/book/baixar-livro-a-democracia-renato-janine-ribeiro-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>

regime. O nosso autor se mostra preconceituoso com a democracia como meio de manter o corpo político unido no tempo. Mas o que dizer da sua teoria de representação considerada a teoria que aproxima mais o pensamento do nosso autor das democracias modernas, essencialmente representativa?

### A problemática da representação e democracia em Hobbes

Como sinalizamos mais para cima, usa-se muito pouco Hobbes como referência de estudos sobre a democracia e vimos que, essa não referência não se deve a uma falta de interesse do nosso autor ao tema da democracia, mas ao fato dele não vê a democracia como regime preferível dentro da sua doutrina política. Contudo, ao analisar a sua concepção de democracia, percebemos que Hobbes apresenta uma ideia de democracia que, apesar dos seus limites, contém algumas regras democráticas que estão ainda de uso na atualidade, como a regra de maioria ou ainda a sua teoria de representação. Essa última teoria é, aliás, o aspecto da doutrina política hobbesiana mais estudada quando é questão de confrontar o pensamento político do filósofo inglês com a democracia moderna.

Com efeito, no cenário político contemporâneo em que se fala cada mais em crise de democracia, a teoria do nosso autor vem sendo objeto de pesquisa de pensadores contemporâneos da democracia. Os resultados destas pesquisas apontam para duas teses contrárias: a primeira defende a teoria hobbesiana como protodemocrática enquanto a segunda, não vê nenhuma dimensão democrática que possa ser atribuída a essa teoria.

Os argumentos principais sustentando a primeira tese se encontram principalmente nas análises de David Runciman, um dos grandes pensadores contemporâneos da democracia. Com efeito, em seu artigo *Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?*<sup>20</sup>, parte de uma coletânea sobre a representação política, esse cientista inglês mostra porque Hobbes, ou melhor a sua teoria de representação, pode ser considerada numa certa medida, a primeira concepção democrática da representação, ou seja, protodemocrática.

Para tanto, Runciman sustenta que a afirmação de que Hobbes defende um poder absoluto, portanto, seria antidemocrático, se baseia em uma análise muito direcionada de Hobbes, e esquece, geralmente de analisar o processo da construção do soberano hobbesiano. E para sair desta análise, digamos tradicional do pensamento político hobbesiano, Runciman propõe outra maneira de estudar Hobbes.

Com efeito, ao invés de focar sobre os poderes concedidos ao Hobbes ao soberano, o cientista político inglês no seu estudo, dá prioridade ao processo da construção do representante em Hobbes, principalmente na participação de cada indivíduo nesse processo. De fato, em Hobbes, a instituição do representante exige A participação de cada indivíduo. São os indivíduos que autorizam que o soberano-representante agem em seu nome. O que de acordo com Runciman, é parecido com os processos democráticos da representação, se tirarmos o que vem depois, isto é o fato de que Hobbes não apresente a possibilidade de indivíduos desobedecerem quando não concordarão com o soberano. Contudo, para Runciman, isto não tira a Hobbes o mérito de ter pensado à representação a partir de um processo democrático. Juntando esse argumento ao fato de que na teoria política do nosso autor, há possibilidade desobediência, caso o soberano não

<sup>20</sup> RUNCIMANN, David, *Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?* In: SHAPIRO, STOKES, WOOD, KIRSHNER (Ed.). *Political Representation*, p.15-16.

protege à vida dos indivíduos, podemos afirmar de fato que Hobbes não exclui totalmente do seu pensamento político uma reação dos cidadãos diante de um poder tirânico. Hobbes não vê o poder do soberano um fim em si, mas um meio para o fim maior, que é a proteção da vida e dos bens dos indivíduos.

A análise de Runciman estabelece também uma distinção entre representação e autorização em Hobbes, vistas às vezes como expressando a mesma ideia. Isto porque considerando a autorização e representação como traduzindo uma e mesma ideia, não se percebe que a teoria do filósofo inglês resolve um problema crucial da representação política que é a questão dos conflitos entre indivíduos e Estado.

De fato, ao analisar a concepção de autorização em Hobbes, independentemente da noção de representação, vemos que por essa noção, é exaltada a questão da participação dos indivíduos na instituição e na ação do soberano-representante. Essa participação é fundamental para dar legitimidade à ação do representante. Enquanto pela noção da noção da representação o que é colocado em primeiro plano é a questão da independência do representante em relação aos representados. Embora, o representante é autorizado pelos representados, ele é independente, uma vez autorizado, porque ele representa as opiniões de indivíduos específicos, mas o Estado, sinônimo de paz. E o Estado não tem opiniões que não são do representante. Assim, o que parecia armadilhas da noção da representação em Hobbes é apresentado por Runciman como a conexão entre a teoria da representação de Hobbes e nosso próprio entendimento da democracia representativa.

Há, portanto, nas democracias modernas, a ideia hobbesiana segundo a qual aqueles a quem autorizamos a agir por nós agem não em nosso nome como indivíduos, mas em nome do Estado, embora seja como indivíduos que julgamos suas ações. A distinção feita em cima por exemplo, de acordo com as análises de Runciman, oferece uma maneira de contornar a dificuldade ligada as complexas relações entre indivíduos, governos e Estados, e resolve o problema muito recorrente nas democracias modernas que é a problemática conciliação entre as reivindicações dos representantes políticos de tomar decisões em nome dos indivíduos com os direitos dos indivíduos de julgar quão bem estão sendo representados.

Não são simplesmente indivíduos que estão sendo representados; em vez disso, é o estado que está sendo representado e os indivíduos que estão envolvidos no processo de fazer a representação do estado funcionar. Neste sentido é resgatada a representação política de uma luta constante e, em última análise, infrutífera para reconciliar a aparente independência dos representantes políticos para agirem como bem entendem com sua suposta dependência como representantes das opiniões daqueles que representam.

Para Runciman, portanto, a democracia moderna, apesar de toda a sua distância de uma concepção hobbesiana da política, compartilha três características principais com a teoria da representação de Hobbes. Em primeiro lugar, separa a autorização da representação: os indivíduos que dão aos governos o poder de agir são distintos da entidade coletiva em cujo nome os governos atuam. Em segundo lugar, trata o estado como uma entidade incapaz (ou, nos termos de Hobbes, um tipo de “ficação”) que precisa ser representada a fim de agir. Os únicos atores nessa conta são cidadãos individuais ou governos. O estado não pode impor sua própria vontade sobre o que os governos fazem ou sobre como os indivíduos julgam as ações de seus governos. Mas o Estado tem uma presença necessária na vida política democrática, porque sua representação é o meio de dar uma identidade coletiva ao que de outra forma seria apenas uma multidão de indivíduos. Terceiro, apesar de separar o estado de seus membros individuais, torna um dependente do outro

- por conta disso, não há estado sem indivíduos para julgar as ações dos representantes do estado e arcar com as consequências de que o soberano o faz em nome do estado.

Outro autor favorável a essa tese, nos parece ser o filósofo francês Lucien Jaume. Com efeito, no seu livro *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Jaume comparando a teoria hobbesiana de representação com a concepção moderna do Estado representativo, vê uma certa semelhança entre as duas teorias. O ponto principal da sua argumentação é que a teoria hobbesiana como o sistema representativo das democracias modernas busca o equilíbrio entre indivíduo e coletividade. A representação, como um meio que a sociedade moderna encontrou para alcançar um equilíbrio entre a necessidade de dar ao Estado uma identidade coletiva e o desejo de evitar dar ao Estado prioridade sobre o julgamento dos indivíduos estabelece um denominador comum entre as individualidades; exerce uma autoridade externa sobre os indivíduos, porém legitimada por cada um deles pela sua participação por meios eleitorais na instituição dessas autoridades favorecendo a formação de uma unidade legal entre governantes e governados<sup>21</sup>. Mas, o processo pelo qual esse equilíbrio é buscado parece na sua essência parecida com o processo apresentado pelo filósofo inglês na sua teoria.

De acordo com Jaume, se nos estados democráticos, pela representação pode se exercer a autoridade no sentido de fazer leis aquele que representa os indivíduos, ou seja, ele age em nome de cada um e de todos, isto só é possível porque o representante é considerado ser de uma natureza diferente dos representados, embora existente por eles, por cada indivíduo, por isso a sua autoridade é reconhecida por todos. O que não seria diferente da representação hobbesiana em que o representante é idêntico com os indivíduos por ser produto deles, mas ao mesmo tempo diferente pela sua realidade institucional pela qual ele os personifica e unifica. Além disso, como o Soberano-representante hobbesiano, os Estados democráticos, conforme defende Jaume, são fortes, porque eles recebem o consentimento dos cidadãos na votação. Eles se tornam fracos quando a representação entra em crise.

A partir desses dois autores, podemos afirmar que a teoria hobbesiana é pioneira da concepção democrática da representação política por, principalmente fundamenta-la num processo que envolve a participação de todos na instituição do representante, quem por sua vez, tira a sua legitimidade da autorização concedida por esses indivíduos para agir em nome de cada um deles.

Mas essa afirmação é justamente aquela que rejeitam os defensores da segunda tese, isto é, a teoria de representação hobbesiana é antidemocrática. Esses autores não acham suficientes esses argumentos para afirmar que a teoria hobbesiana é protodemocrática ou ainda que Hobbes é o pai longínquo da representação democrática. O argumento principal para rejeitar essa possibilidade é, segundo esses autores é, se Hobbes fundamenta a sua teoria de representação na participação de todos no processo de instituição do representante, o que pode parecer um processo democrático, o resultado deste processo não é nada democrático. Pois o representante hobbesiano, resultado desse processo não tem nenhuma obrigação em relação aos seus representados; e pode agir como bom lhe parece. O que é totalmente diferente de um processo democrático, em que os representados continuem pelos mecanismos das instituições democráticas a controlar as atividades dos seus representantes. O representante tem a obrigação em prestar conta às instituições, garante deste mandato, a ele concedido.

---

<sup>21</sup> JAUME, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, p. 190.

A referência principal desta leitura da representação hobbesiana é, sem dúvida, o livro *The Concept of Representation* de Hanna Pitkin. Apresentado pela autora mesma como uma “análise conceitual, não um estudo histórico da forma como o governo representativo se envolveu, nem ainda uma investigação empírica do comportamento dos representantes contemporâneos ou das expectativas dos eleitores”<sup>22</sup>, a teoria hobbesiana é apresentada nele como um problema, logo no primeiro capítulo. De fato, resulta da análise da teoria do filósofo inglês feita nesse livro uma limitação em vários pontos que a afasta de qualquer pretensão democrática.

O primeiro elemento levantado por Pitkin diz respeito a amplitude da teoria hobbesiana. Segundo a autora americana, a teoria hobbesiana embora possa ser considerada uma das reflexões mais importante para entender a noção da representação política, por ser a primeira reflexão moderna ousada sobre a representação política, está longe de ser democrática. Pois, ela é na sua elaboração incompleta, acabando conceder poderes absolutos ao representante. Portanto, não parece muito importante para as questões atuais da representação, que estão intimamente ligadas à democracia.

Hobbes, de acordo com Pitkin, faz um uso parcial, distorcido, e totalmente restrito da noção de representação, o que é totalmente diferente da concepção mais ampla da representação democrática. O filósofo inglês, para a pensadora, ao fazer corresponder o conceito de autorização ao conceito de responsabilidade pela ação (como se alguém a tivesse feito por si mesmo), gera duas formas alternativas de descrever o processo de autorização: em um primeiro momento, a autoridade como um direito que possui um homem de fazer uma ação ou de contratar outra pessoa para fazer isso por ele; em um segundo momento, ele deixa entender que um homem ao se tornar dono, se torna responsável pelo que a outra pessoa vai fazer; mas em ambas das situações, os direitos e privilégios pertencem a quem está autorizado traduzindo, em termo de representação, uma relação de direitos e responsabilidades, sendo o representante uma pessoa artificial, que nada pode responder aos indivíduos que o autorizaram.

Além de mais, ao chamar seu soberano de representante, Hobbes, segundo Pitkin, deixa entender que ele deve representar seus súditos, isto é não meramente fazer o que lhe agrada sugerindo assim que o soberano tem deveres. Mas ao definir o que é a representação, o filósofo inglês assegura que, em última análise, esses deveres não podem ser reivindicados, derrotando assim qualquer alegação de que os súditos poderiam resistir ao soberano se ele não os representasse como deveria. Portanto, apesar de parecer dizer que o representante apenas age dentro do limite da representação, a tese fundamental do filósofo inglês em relação ao representante não muda. O representante hobbesiano possui assim sempre um direito especial, mas nunca uma obrigação especial, portanto nunca pode ser responsabilizado pelas suas ações.

O filósofo inglês torna assim inviável a possibilidade de resistência por parte dos súditos ao soberano, enquanto por outro lado todas as ações do soberano são consideradas sempre conformes a vontade dos súditos. Assim, em Hobbes não existe nenhuma possibilidade de limitar o representante. O representante hobbesiano é um representante total, que em todos os sentidos e em qualquer situação pode fazer o que quiser e vincular os representados com sua ação.

Contudo, Pitkin, ciente da possibilidade de não enxergar esse “truque hobbesiano” alerta na sua crítica à teoria hobbesiana que existe de fato a possibilidade de pensar que a teoria hobbesiana fundamenta uma democracia, devido ao rigorismo intelectual a partir de qual ela é construída principalmente, a construção do soberano-representante apresentada como o resultado

<sup>22</sup> PITKIN, *The concept of Representation*, p. 14

de um consentimento de cada indivíduo, que se aparenta ao mandato concedido aos representantes do povo nos Estados democráticos modernos. Assim a representação hobbesiana seria, de acordo com Pitkin, um truque, isto é uma aparência, que o próprio autor teria descartado pelo conjunto da sua obra. Pois apesar do representante-soberano seja resultado de um consentimento de todos, o poder que lhe concedido, sem obrigação de consultar os desejos de seus súditos e sem deveres para com eles (tirando o de zelar pela sua vida) como o quer Hobbes, não se encaixa em nenhuma das nossas compreensões modernas de representação ou governo representativo.

A representação funciona assim de acordo como Pitkin no conjunto da obra, hobbesiana mais como um objeto de persuasão do que uma teoria à procura de uma repercussão política real. A preocupação de Hobbes parece não ser instituir um representante do povo, mas buscar um meio para suprir “a incapacidade do povo de dar ao seu soberano poder suficiente para aterrorizá-lo até a conformidade”<sup>23</sup>. Hobbes foca em um problema formal que é a necessidade de alistar as capacidades dos cidadãos para uma ação política positiva ou ainda o problema da participação e os motivos de obediência e de cooperação com um governo. O objetivo do filósofo inglês é criar uma união duradoura a partir de uma multidão de homens separados com vontades conflitantes<sup>24</sup>. O que importa para Hobbes é o problema real de criação de consenso político, a solução pacífica de disputas e o desenvolvimento da comunidade, a diferença prática entre ser governado por um próprio representante e ser governado por alguma outra autoridade<sup>25</sup>.

Seguindo uma linha de raciocínio parecido de Pitkin, autores como Urbinati e Manin<sup>26</sup> também descartam a possibilidade de atribuir o caráter democrático ao pensamento do filósofo inglês, por legitimar um poder absoluto, e enfraquecedor do povo.

O filósofo inglês, para ambos, usa a representação não para criar um governo que fosse representativo das opiniões das pessoas ou que prestasse contas a elas. Neste sentido, a melhor maneira de entender a teoria do filósofo inglês, seria, segundo ambos a desassociar da tradição da representação política. Porque essa teoria não cria um representante de verdade, isto é, um governo que tenha o consentimento do povo e seja autorizado pelos eleitores, ao contrário, é uma forma de dar ao Estado soberano um poder absoluto. Porque a representação eleitoral, ou pelo menos desde o século XVIII, com a revolução americana, optou pela ruptura clara com o absolutismo, e tornou-se assim uma porta aberta para a transformação democrática do governo. Aliás, para esses dois pensadores, a teoria hobbesiana não teria tido repercussão histórica de grande relevância em nenhum governo moderno, justamente por causa desta sua dimensão absolutista. Mas o que podemos tirar desta discussão?

Essa discussão reforça antes de tudo a dimensão paradoxal e problemática da representação política, e o papel que Hobbes teve neste sentido. A representação política é uma dimensão importante do pensamento político moderno, porém, não sabe até onde ela pode ser chamada de democrática ou não. Portanto, acreditamos, que enxergar a atualidade da teoria do nosso autor a partir da questão da democracia não parece adequado para tirar proveito desta teoria para uma questão tão importante para atualidade, que é a representação política.

<sup>23</sup> Cf. PITKIN, *The concept of Representation*, p.35.

<sup>24</sup> Cf. PITKIN, *The concept of Representation*, p.35.

<sup>25</sup> Cf. PITKIN, *The concept of Representation*, p.35

<sup>26</sup> LANDEMOR, “Is representative democracy really democratic?”. Interview of Bernard Manin and Nadia Urbinati - New York, April 10, 2007, Books and Ideas, 31 March 2008. ISSN: 2105-3030. URL: <https://booksandideas.net/Is-representative-democracy-really-democratic.html>

Essa importância é confirmada, aliás, por ambas das partes, seja defensores de Hobbes democrático ou defensores de um Hobbes antidemocrático. De fato, os defensores de um Leviatã antidemocrático apesar de apontar os poderes absolutos concedidos por Hobbes ao seu soberano como argumento decisivo para lhe recusar o caráter democrático, não conseguem lhe negar o protagonismo naquilo que se tornou uma característica da democracia moderna: a representação política. Neste sentido, ao invés de partir da questão se a teoria de representação hobbesiana é democrática, para falar da sua atualidade, acreditamos que seria melhor focar no que essa teoria contribui para a compreensão política da representação.

A questão de saber se a representação hobbesiana é democrática ou não, nos parece anacrônica. Pois, a democracia e a representação não foram desde sempre ligadas. Essa fusão aconteceu de fato, aos poucos, e se formalizou anos depois de Hobbes ter formalizada a sua teoria. A teoria hobbesiana vai além da prática democrática da representação. Neste sentido, ao invés de discutir o seu caráter democrático para confirmar ou rejeitar a sua atualidade, é mais proveitoso discutir a contribuição desta teoria para o entendimento do que a representação política, uma noção muito importante para contemporaneidade. Orientando assim a discussão, teremos mais elementos para analisar a crise da representação política, e talvez encontrar pistas de soluções também.

Hobbes é pioneiro da reflexão moderna sobre a representação política. O filósofo inglês pela sua teoria tornou possível pensar a política tendo os indivíduos como protagonistas. Hobbes articula a partir da sua teoria a questão da participação da vida pública do indivíduo, sem abrir mão das suas preocupações particulares. Neste sentido, diante de um cenário político em que se fala cada mais em crise da representação, a teoria hobbesiana se mostra importante para entender a crise presente a partir da sua genealogia, isto é, a origem da evolução desta noção na modernidade. Pois “se há uma “crise” - que não pode ser contestada - sua natureza, seus componentes e sua genealogia, sem dúvida, requerem ser questionados além (ou abaixo) da evidência de que está pronta”<sup>27</sup>.

Se no absolutismo de Hobbes parece haver, entre súditos e soberano, demasiada diferença para a identidade que há, e demasiada identidade para a diferença que há, parece também que essa identidade é, ou deve ser, a mais forte, e que ela triunfará “naturalmente” na ideia democrática segundo qual a vontade do representante não pode ter outro fim que não seja a maior coincidência possível com a vontade de povo. Portanto, talvez vendo a teoria do nosso autor de outro modo, entenderíamos que as dificuldades da posição de Hobbes nos surgiram dificuldades de concepção democrática que, sem a primeira, não veríamos.<sup>28</sup> Em outros termos, apesar da limitação desta teoria, ela não é para tanto inútil para as questões de representação nas democracias contemporâneas.

Os limites da teoria hobbesiana comparada com as teorias democráticas estão mais ligados ao fato de que Hobbes considera a democracia um sistema de governo fraco, no que diz respeito à representação pela ausência da possibilidade para os indivíduos terem opinião contrária ao do soberano. O que podemos chamar hoje de liberdade de expressão. Porém, é importante lembrar que a teoria política não nega aos cidadãos direitos individuais iguais encontramos na concepção liberal da democracia, entre eles, podemos citar a liberdade de posse, de reunião, de organização. Hobbes é, neste sentido, sem dúvida um dos pensadores que mais fez para esclarecer a

<sup>27</sup> D'ALLONNES, “Les paradoxes de la représentation politique”, §1.

<sup>28</sup> Cf. MANENT, *A história intelectual do Liberalismo*, p.60.

característica central da representação política moderna, ao deixar de entender a representação como uma mera “representar” conceituando como sinônimo de “agir por” por meio da autorização.

Hobbes não nega, também, na sua concepção da democracia, a possibilidade de ter um governo em que o povo tem e exerce a soberania. A democracia é apresentada como umas das três possibilidades existentes para formação e o governo do corpo político. Ou seja, a sua oposição à democracia não traduz uma rejeição essa forma de governar. O que nosso autor parece expressar um receio desta forma se deteriorar ao decorrer do tempo.

Neste sentido, podemos entender, as críticas hobbesianas à democracia (mesmo que ele não diga isso) como uma alerta para enxergarmos as dificuldades relativas à democracia. Mas isso, só podemos enxergar a partir de uma leitura reversa da teoria hobbesiana. Por exemplo, só podemos afirmar que o que Hobbes enxerga como possibilidade de instabilidade em um governo democrático não traduz necessariamente a fraqueza deste sistema, ao contrário, é um sinal que não existe nenhuma democracia perfeita, por isso devemos sempre zelar para ela, se demos um salto na visão que temos do nosso autor.

Na mesma linha, os ataques às democracias contemporâneas, como é o caso do Brasil, a crise da representação, muitas vezes citadas como justificativas para atacar as instituições democráticas ou desqualificá-las, podem serem enxergadas como uma confirmação triste da leitura hobbesiana da democracia, quando temia instabilidade em um governo democrático.

Todavia, se invertemos a leitura hobbesiana, para além do nosso preconceito em relação ao seu pensamento político, essa leitura negativa da democracia pode se revelar positiva. Porque ela vai nos ajudar nos atentarmos às ações que são perigosas à democracia, como a questão de desistência de cidadãos de participar às decisões públicas, levando a democracia aos poucos, a se tornar uma monarquia ou aristocracia, visto por Hobbes na sua qualificação da democracia como um governo instável. Se para Hobbes essas questões são inerentes à democracia, e por isso ela não é um sistema de governo confiável, para nós, isto pode servir de alerta para melhorar à democracia.

Como podemos constar, a questão da representação em Hobbes não se reduz apenas ao processo eletivo. Está claro no pensamento do filósofo inglês que a representação não é uma simples delegação. Quando os indivíduos contratam em si e se dão um representante soberano, eles se auto constituem. E esta autoconstituição não é uma simples atribuição, muito menos uma renúncia. Os indivíduos que “autorizam” o soberano a agir em seu nome não apenas conferem autoridade a ele. Eles continuam sendo o autor da peça em que o soberano é o ator. A referência à metáfora teatral mostra claramente que a “representação” tem uma profundidade que vai além da simples transferência ou delegação, ainda mais, não pode se esgotar no processo eletivo. Assim, por conter elementos para questionarmos a natureza, os componentes e a genealogia da representação, a teoria do nosso autor se torna ainda mais atual.

Nas democracias modernas, de fato, o povo detém a soberania e o poder é exercido em seu nome. Em outro termo, o povo constitui o núcleo principal ao torno de qual a comunidade se significa e se organiza. Contudo, a dificuldade da identidade deste povo ainda é um problema a ser resolvido. Como observa Myriam, a imagem do povo só se atualiza por meio de representações diversas e mesmo conflitantes (o proletariado, a nação ou mesmo a etnia ou a “raça”). Assim como o poder não pode se materializar na pessoa de seus detentores, o povo - se o considerarmos como uma unidade substancial e inequívoca – parece não existir. A pergunta, portanto, a ser feita seria

pode ainda haver, nessas condições, uma “figuração” da comunidade na forma de representação?<sup>29</sup> O que coincide com a preocupação hobbesiana.

Neste sentido, os dois sentidos do verbo “representar” se entrelaçam: fazer presente algo ausente e / ou fortalecer, intensificar a presença, corporificar a comunidade política. De fato, em Hobbes está claro que a coisa “ausente” supostamente tornada presente pela representação (nomeadamente o povo, a comunidade política) não precede o pacto pelo qual é instituída: não se trata, portanto, de representar algo que já existe. Em Hobbes não é o povo que é representado. O povo só passa a existir depois da representação última análise.

A teoria hobbesiana assume assim o processo de desmaterialização do poder, típico da modernidade, ao defender que o Soberano não incorpora, mas representa. Mas se a representação moderna vai na direção de uma desencarnação, a questão de sua eficácia simbólica é então recolocada. É como se Hobbes houvesse posto a nu as consequências irreversíveis de uma concepção natural da formação do corpo político desaparecida para sempre em uma modernidade condenada a um processo de desencarnação do poder. Não podemos, portanto, compreender alguns dos problemas atuais relativos à representação política sem entender seu enraizamento neste longo processo de desincorporação (ou desencarnação) e de distanciamento de todas as raízes naturais (na natureza) da comunidade política. Em outro termo, não pode entender à crise atual da representação nas democracias modernas, sem se referir ao nosso autor.

## Referências bibliográficas

- ALONSO, Sonia. Et alii., *The Future of the Representative Democracy*. Cambridge University Press, 2011.
- D'ALLONNES, Myriam Revault. “Les paradoxes de la représentation politique”, <https://www.cairn.info/journal-etudes-2013-12-page-629-638>.
- HOBBES, Thomas. *Leriatã*. TUCK, Richard (Org.). Trad. Eunice Ostrenky. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Elementos da Lei*. Trad. Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- JANINE RIBEIRO, Renato. *A Marca do Leriatã*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Democracia*. LeLivros.site. Disponível em <https://lelivros.love/book/baixar-livro-a-democracia-renato-janine-ribeiro-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>
- JAUME, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*. Paris: PUF, 1986.
- LANDMORE, Hélène “Is representative democracy really democratic?” Interview of Bernard Manin and Nadia Urbinati - New York, April 10, 2007, Books and Ideas, 31 March 2008. ISSN: 2105-3030. URL: <https://booksandideas.net/Is-representative-democracy-really-democratic.html>

<sup>29</sup> D'ALLONNES, “Les paradoxes de la représentation politique”, p. 638.

MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo*, trad. Jorge Costa. Lisboa: edições 70, 2018.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of Representation*. California: The Regents of the University of California, 1972.

RUNCIMANN, David. “Hobbes’s theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?” In: SHAPIRO, STOKES, WOOD, KIRSHNER (Ed.). *Political Representation*, p.15-16.

# **Uma defesa do método skinneriano contra a crítica de Matthew Kramer sobre o conceito de “Liberdade” no pensamento de Thomas Hobbes**

*Gustavo Ceneviva Zuccolotto<sup>1</sup>*

**Resumo:** Nos deteremos aqui sobre a crítica de Matthew Kramer em relação à interpretação de Quentin Skinner sobre o conceito de “liberdade” em Hobbes contida em seu artigo “On the Unavoidability of Actions: Quentin Skinner, Thomas Hobbes, and the Modern Doctrine of Negative Liberty” (2001)<sup>2</sup>. Nele, Kramer trata do então crescente interesse do projeto intelectual de Skinner pelo pensamento hobbesiano, algo já evidenciado desde a publicação de seu livro *Liberdade Antes do Liberalismo* (1998). Kramer toma como referência central de sua resposta o artigo de Skinner intitulado “Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty”, criticando a sua posição e contrastando com algumas de suas próprias ideias sobre “liberdade” e “não-liberdade”. Através dessas considerações, Kramer reavalia a noção da liberdade em Hobbes, tomando-a como o protótipo liberal da liberdade negativa por excelência, demonstrando assim os supostos equívocos contidos na interpretação de Skinner sobre ela. Buscamos defender aqui, contudo, que a proposta interpretativa de Kramer carece da devida fundamentação metodológica que correlaciona o neorrepiblicanismo de Skinner no campo da filosofia política com certos princípios oriundos de sua historiografia que não são devidamente considerados pelo primeiro. A sua crítica estaria, assim, comprometida por uma abordagem desconectada do pensamento e das intenções de Hobbes enquanto um agente político inserido em um determinado contexto linguístico e social, quadro que seria posteriormente resgatado de maneira primorosa por Skinner em seu estudo *Hobbes and Republican Liberty* (2008).

**Palavras-chave:** Neorrepiblicanismo – Liberalismo – Hobbes – Liberdade

## **A defence of the skinnerian method against Matthew Kramer’s critic under the concept of “Liberty” on Thomas Hobbes’s thought**

**Abstract:** We lean over Matthew Kramer’s critic about Quentin Skinner’s interpretation of the concept of “liberty” in Hobbes that accounts in his article “On the Unavoidability of Actions: Quentin Skinner, Thomas Hobbes, and the Modern Doctrine of Negative Liberty” (2001)<sup>3</sup>. Here, Kramer discusses the growing interest of Skinner’s intellectual project at that time about hobbesian thought, something already evidenced since the publication of his book *Liberty before liberalism* (1998). Kramer takes as central reference of his response Skinner’s article entitled “Thomas Hobbes on the proper signification of Liberty”, criticizing his position and contrasting with some of his own ideas about “freedom” and “unfreedom”. Through these considerations, Kramer revalues the notion of “liberty” in Hobbes, taking it as a liberal prototype of negative freedom for excellence, envicing thus the supposed misconception that Skinner’s interpretation carries about it. We look to defend here, however, that Kramer’s interpretative proposal lacks the due methodological fundamentals that relates Skinner’s neo-republicanism in the field of political philosophy with certain principles from his historiography that are not properly considered by the first. His criticism would be, thereby, compromised by an approach disconnected from the thought and intentions of Hobbes as a political agent inserted in a determined linguistic and social context, a framework that would be after rescued in an exquisite manner by Skinner in his study *Hobbes and Republican Liberty* (2008).

**Keywords:** Neorepublicanism – Liberalism – Hobbes – Liberty

---

<sup>1</sup> Mestrando pelo departamento de ciência política da FFLCH/USP sob orientação do professor Dr. Patrício Tierno. E-mail: gustavocene@gmail.com

<sup>2</sup> O artigo de Kramer, publicado em 2001, trata-se do excerto de um capítulo do livro posteriormente lançado intitulado *The Quality of Freedom*, onde ele debate, entre outras coisas, algumas das questões levantadas em decorrência do avanço do “neorrepiblicanismo” realizado por Pettit, Skinner e outros autores na virada do século XXI.

<sup>3</sup> Kramer’s article, published in 2001, is the excerpt of a chapter from the book after published entitled *The Quality of Freedom*, where he discusses, among other subjects, some of the questions raised due to the advance of neorepublicanism promoted by Pettit, Skinner and other authors at the beginning of the XXI century.

A defesa teórica e historiográfica da liberdade republicana, a partir de uma acepção negativa da liberdade promovida pelo neorrepiblicanismo, suscitou reações diversas no debate intelectual. Essa defesa trazia uma contundente crítica à certa noção de liberdade que seria herdada do liberalismo e dominante na contemporaneidade, o que contribuiu para despertar novos ânimos entre os chamados “liberais”, levando a emergência de autores com abordagens, por assim dizer, até mesmo mais “heterodoxas” em relação à tradição liberal que, em geral, se associou com paradigmas e ênfases utilitaristas. São os autoproclamados defensores de uma “teoria pura da liberdade negativa”<sup>4</sup>, que têm lugar no final da década de 90 e primeiras décadas do século XXI através de nomes como Ian Carter e Matthew Kramer. Tais autores buscam, de diferentes modos, imputar às raízes hobbesianas uma concepção fundamentalmente negativa de liberdade, alegando não haver nada de distintivo no entendimento republicano sobre ela, sendo, portanto, fictício o contraste e a “rivalidade” que a sua corrente contemporânea reivindicaria em relação ao liberalismo; de modo que tal concepção poderia ser enquadrada dentro da própria “teoria pura da liberdade negativa” conforme elaborada por esses mesmos autores.

Aqui, nos deteremos sobre alguns aspectos específicos do debate entre Quentin Skinner e Matthew Kramer, a partir da crítica contida ao primeiro em seu artigo “On the Unavoidability of Actions”. O artigo de Kramer, publicado em 2001, trata do excerto de um capítulo do livro posteriormente lançado, *The Quality of Freedom* (2003), onde ele debate, entre outras coisas, algumas das questões levantadas em decorrência do avanço do “neorrepiblicanismo” realizado por Pettit, Skinner e outros autores na virada do século XXI. Nesse texto, ele trata da análise skinneriana da obra de Hobbes, tomando como referência central de sua crítica o artigo de Skinner intitulado “Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty” (1990)<sup>5</sup>, também após a publicação do livro *Liberdade Antes do Liberalismo* (1998). Kramer critica a posição de Skinner, “tanto filosoficamente quanto exegeticamente”, contrastando com algumas das suas próprias ideias sobre “liberdade” e “não-liberdade”. Com isso, ele reavalia a noção da liberdade em Hobbes como o protótipo da liberdade negativa por excelência, assim como os supostos equívocos contidos na interpretação de Skinner sobre ela.<sup>6</sup>

Em seu artigo, Kramer rebate a alegação de Skinner de que os teóricos da liberdade negativa teriam se distanciado das raízes hobbesianas ao não considerarem adequadamente como importante implicação dessa concepção de liberdade a perda da mesma em situações nas quais alguém fosse coagido a realizar uma determinada ação. A sua ênfase está na própria ideia de “não-liberdade”, visto que ela parece não ter sido suficientemente elucidada pelos neorrepiblicanos, que aplicariam igualmente tal ideia tanto às instâncias de renúncia da ação (ou omissão), quanto às da própria realização da ação.<sup>7</sup> Para isso, faz-se necessário compreender alguns aspectos da teoria da liberdade esboçados por Kramer a partir do uso de dois postulados – F (*freedom*) e U (*unfreedom*). Em seu postulado F, o autor retoma a diferença fundamental entre “liberdade” e “poder” já tratada por Berlin, afirmando que um agente é livre para determinada ação se, e somente se, ele é capaz de realizar aquela ação. Não podemos afirmar, por exemplo, que alguém doente, que não consegue sair da cama pela condição de saúde agravada, não seria “livre” para isso, mas apenas que carece de poder intrínseco para tal. Já em seu postulado U, Kramer afirma que um agente deixa de ser

<sup>4</sup> Tradução livre: *Pure Negative Liberty Theory*.

<sup>5</sup> SKINNER, “Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty: the Prothero Lecture”.

<sup>6</sup> KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 315.

<sup>7</sup> KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 317.

livre quando é impedido de exercer determinada ação pelos atos ou omissões relevantes de outrem, sem os quais ele conseguiria fazê-lo.

Kramer ainda parece distinguir entre duas “dimensões” da liberdade e da não-liberdade: a “liberdade ou não-liberdade geral”, como aquela pela qual geralmente dizemos “de um indivíduo ou de um Estado livre”<sup>8</sup>, podendo ser concebida como o contexto no qual se assegura a própria condição da liberdade; e a “liberdade ou não-liberdade particular”, como o conjunto limitado de oportunidades de que um agente dispõe para o exercício de atos particulares que existem em condições particulares e que estão sujeitos a processos particulares.<sup>9</sup> Por mais que a liberdade geral de alguém possa resultar severamente restringida pela impossibilidade física, causada pelo impedimento ou omissão relevante de outro(s) agente(s) em sua ação, a instância da omissão enquanto possibilidade física (capacidade) de escolha estará sempre presente em toda e qualquer ação particular.<sup>10</sup> Alguém escravizado, por exemplo, seria sempre livre para não realizar alguma ação ordenada por seu senhor, ainda que isso possa lhe trazer dor ou até mesmo custar-lhe a própria vida, acarretando na perda completa de sua liberdade geral e de suas liberdades particulares.

Segundo Kramer, além de Skinner não ressaltar o devido papel da omissão na teoria hobbesiana, sua leitura incorreria em erro ao atribuir à noção da voluntariedade dos movimentos corpóreos, conforme ele a interpreta, a prerrogativa da ação livre em Hobbes. Para tratar da ideia de movimentos voluntários, Kramer recorre a um trecho de *Os Elementos da Lei*, onde Hobbes define os movimentos voluntários, involuntários e mistos.<sup>11</sup> Assim embasado, ele se utiliza do conceito de “volição” (*volition*) como terminologia mais adequada para compreender a voluntariedade hobbesiana enquanto condição da própria agência que origina o movimento livre da ação<sup>12</sup>, redimindo com isso a identificação entre Hobbes e toda uma tradição de teóricos da “liberdade negativa pura” criticada por Skinner<sup>13</sup>.

Skinner teria se equivocado, portanto, ao atribuir a Hobbes a ideia de que alguém possa ser fatalmente coagido a realizar alguma ação sem qualquer liberdade para evitá-la. Independentemente das consequências, a omissão seria sempre passível de escolha na medida em que é invariavelmente uma possibilidade física de um corpo que age. Esse é o ponto central em torno do qual gravita a crítica de Kramer, concluindo com a sugestão de que Skinner, ao focar na

<sup>8</sup> KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 319.

<sup>9</sup> KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 317.

<sup>10</sup> Segundo Kramer, “When seeking solely to ascertain whether a person holds some particular liberty, we should not allow ourselves to be distracted by the nature of the context within which that liberty is held – a context that may involve the choking off of virtually all of the person’s other liberties.” (KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 319).

<sup>11</sup> KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 324.

<sup>12</sup> (...) Hobbes did indeed divide actions into the ‘voluntary’ and the ‘involuntary’, but his distinction was really between volitional bodily movements (actions properly so called) and non-volitional bodily movements.” (KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 324).

<sup>13</sup> “As has been stated, Hobbes’s distinction between voluntary and involuntary actions is essentially the same as my distinction between actions and non-volitional bodily movements. Hence, when the modern negative-liberty theorists cite Hobbes in connection with the latter distinction, they are entirely justified in doing so. To be sure, all or most of them join me in seeing volitionality as an indispensable element of any action, and thus they opt for my parlance – or something closely akin to it – in preference to Hobbes’s pattern of usage. That is, they subscribe to the view that the bodily movements designated by Hobbes as ‘involuntary actions’ should not be characterized as ‘actions’ at all. Accordingly, those theorists do not accept that there ever arises a situation in which somebody ‘is tied or bound to act in such a way that he cannot forbear from acting’. Nevertheless, the lack of accordance between their position and that of Hobbes on this point is only at a superficial level of terminology. There is no non-trivial substantive divergence between them. By failing to take full account of changes in philosophical discourse over the past few centuries, Skinner has presumed to detect a substantive disagreement where none in fact exists”. (KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 325).

liberdade como um “*status legal*” da pessoa nas condições jurídicas de escravo e homem livre, parece misturar a “liberdade normativa”, que é a liberdade permitida por normas de autoridade (como leis ou princípios morais), com a “liberdade não-normativa”, que é simplesmente o fato físico de não-restricção externa relevante ao movimento de um corpo, cuja referência central, como vimos, seria a própria concepção hobbesiana de liberdade.<sup>14</sup>

Skinner responderá algumas das críticas dos teóricos da liberdade negativa pura em um artigo, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, publicado em 2005 no livro *Republicanism and Political Theory*<sup>15</sup>, onde tratará especificamente dos apontamentos de Kramer. Skinner procede pelo ponto de partida desses mesmos teóricos, que se daria através de uma “rigorosa análise do conceito de ação livre”, rejeitando a alegação tipicamente liberal de que uma das formas de limitar a liberdade de alguém seria coagindo a sua vontade.<sup>16</sup> No clássico exemplo utilizado por Hobbes, do assalto na estrada onde um ladrão intimida o viajante fazendo-o ter que decidir entre o seu dinheiro ou sua vida, esses teóricos sustentariam que a vítima aí se encontra de fato diante de uma escolha livre entre dois bens, não avaliando adequadamente a perda da liberdade mediante uma ameaça que é tomada enquanto não-interferência direta. Segundo Skinner, Kramer consideraria uma interferência apenas na medida em que uma opção viável fosse realocada por força de outrem, removendo um objeto de “escolha hipotética” – o que, no exemplo citado, seria manter tanto a propriedade, quanto a vida. Ele objeta, ainda, que tal opção não seria meramente “hipotética”, mas sim um objeto de escolha antes efetivamente existente agora removido pela ação do ladrão<sup>17</sup>, afirmando com isso que “The significance of these considerations is that Kramer’s associated contention that the situation is one in which your freedom is reduced, but without any act of interference taking place, appears not to hold good”<sup>18</sup>.

Além da crítica no que se refere à concepção de liberdade sustentada pelos teóricos da “liberdade negativa pura”, Skinner também julga que tais teóricos interpretaram mal a liberdade republicana ao não se darem conta das diferenças mais significativas que a distingue das noções liberais e de matriz hobbesiana em geral. Isso se evidenciaria pela insistência em tratar a relação entre “dominação” e “perda da liberdade” em termos quantitativos ou probabilísticos, no qual o grau de não-interferência do senhor equivaleria ao grau de liberdade do escravo, de modo que a falta de liberdade do segundo dependeria apenas da contínua necessidade em se tomar medidas para evitar as represálias do primeiro. Não perceberiam, assim, a condição propriamente existencial do escravo que nunca está livre da vontade arbitrária, de modo que toda a sua conduta e suposta liberdade que nutre acabam por refletir, na verdade, a tolerância do senhor que pode sempre intervir. Desse modo, ele está condenado a uma vida de incertezas, ajustando o seu comportamento em referência a um poder arbitrário cuja vontade escapa ao seu próprio conhecimento e consentimento, destruindo assim a liberdade deste que lhe é submetido.

Alguns anos depois, em 2008, Skinner publicaria um vigoroso estudo intitulado *Hobbes e a Liberdade Republicana*, no qual, de modo mais primoroso, aplica o seu método em vista de uma reconstituição genealógica do conceito de “liberdade” em Hobbes. O autor analisa e compara as posições, o vocabulário e as ideias presentes no conjunto de textos que, em pouco mais de uma

<sup>14</sup> KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 328 - 329.

<sup>15</sup> LABORDE, C e MAYNER, J, *Republicanism and Political Theory*, onde foram publicadas as réplicas de Skinner por meio do artigo “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, 2005.

<sup>16</sup> SKINNER, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, p. 94.

<sup>17</sup> SKINNER, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, p. 95.

<sup>18</sup> SKINNER, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, p. 96.

década, marcam as publicações dos escritos políticos de Hobbes em relação às circunstâncias políticas vivenciadas na Inglaterra. Para isso, ele adapta o seu método do “contextualismo linguístico” a fim de interpretar os escritos hobbesianos como “intervenções polêmicas nos conflitos ideológicos do seu tempo”<sup>19</sup>, cujo antagonismo aos chamados “autores democráticos”, geralmente defensores do Parlamento Rump contra a monarquia de Carlos I durante a guerra civil, o tornaria “o mais formidável inimigo da teoria republicana de liberdade”<sup>20</sup>, lembrando que “mesmo as mais abstratas obras de teoria política nunca estão acima da batalha; elas sempre são parte da própria batalha”<sup>21</sup>. Como ele declara seus objetivos neste estudo:

(...) busquei mostrar como as sucessivas tentativas de Hobbes em dar conta da questão da liberdade humana estavam profundamente afetadas pelas reivindicações avançadas pelos autores radicais e parlamentaristas do período das guerras civis, e por seu sentimento da necessidade urgente de a eles replicar em nome da paz.<sup>22</sup>

Skinner aborda as produções de Hobbes e seus principais interlocutores desde o início de sua formação humanista, na Universidade de Oxford, até as mudanças que ocorreram em suas preocupações intelectuais ao atuar como preceptor a partir da década de 1630. Travando contato com as experiências científicas realizadas por sir Charles Cavendish e realizando diversas viagens pela França e Itália, ele teria mergulhado no método embrionário das ciências naturais pós-copernicanas. Assim, podemos compreender a origem da grande fonte de inspiração que permitiu a Hobbes derivar os princípios de sua teoria política da realidade singular do movimento e dos corpos. A sua concepção sobre a “liberdade”, contudo, não é unívoca ao longo de suas obras, como fora interpretada por autores dos mais diversos espectros ideológicos<sup>23</sup>. Segundo Skinner, ela teria sido desenvolvida, revisada e reformulada nas quatro diferentes “versões” de sua filosofia política, *Os Elementos* (1640), *Do Cidadão* (1642) e, por fim, onde definitivamente “apresentou pela primeira vez uma nova análise do que significava ser um homem livre em consciente oposição à consideração jurídica e republicana”<sup>24</sup>, as duas versões do *Leviatã*, em inglês (1651) e em latim revisado (1668).

Deste modo, quando Kramer se utiliza de *Os Elementos* para criticar a leitura de Skinner sobre o conceito de “liberdade” em Hobbes, ele não se atenta às diferenças existentes entre este e o *Leviatã*, tomado até então como o principal referencial teórico para se pensar tal noção no autor. Expliquemos: primeiramente, Kramer se utiliza da ideia dos movimentos corporais “voluntários”, “involuntários” e “mistos” presente em *Os Elementos*, apenas substituindo o “voluntário” por “volitivo” a fim de contrapor Skinner e se utilizar de uma terminologia mais adequada ao vocabulário dos teóricos contemporâneos da liberdade negativa, ressaltando, com isso, a capacidade de omissão nas ações, conforme visto acima. Tomando o exemplo do prisioneiro levado por guardas que caminha para a prisão, Kramer considera essa ação como “mista”, na medida em que ela conteria elementos volitivos e não-volitivos. Para isso, ele explicita o seguinte

<sup>19</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 14.

<sup>20</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 13.

<sup>21</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 14.

<sup>22</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 13.

<sup>23</sup> Ver SOMMERVILLE, J. “Hobbes and Independency”. In: *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*. Luc Foisneau e George Wright (orgs.). Milão, 2004, p. 155 – 73; PETTIT, P. *Leviathan. Politics, Philosophy and Economics* 4. 2005. p. 131 – 51; COLLINS, J.R. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford, 2005.

<sup>24</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 13.

trecho do Capítulo 12 dos *Elementos*<sup>25</sup>, onde Hobbes afirma que “When a man is carried to prison he is pulled on against his will, and yet goeth upright voluntary, for fear of being trailed along the ground: insomuch that in going to prison, going is voluntary; to the prison, involuntary”<sup>26</sup>. Há, portanto, um elemento volitivo na medida em que o homem caminha “voluntariamente”, ainda que ele não deseje ir para a cadeia (elemento não-volitivo). Kramer rebate assim a consideração de Skinner de que haveria em Hobbes, sob qualquer circunstância que fosse (excluindo raríssimas e excepcionais situações hipotéticas)<sup>27</sup>, a completa ausência de voluntariedade (e, portanto, de liberdade) em uma ação na qual alguém fosse obrigado a realizar sob coação.

Segundo Skinner, *Os Elementos* traz um contraste que carece de elucidação explícita por parte de Hobbes no conjunto do texto entre a distinção inequívoca de agir “sob coação” e “agir livremente” (como se faz presente no capítulo 23); e de que agir sob coação é, não obstante, agir voluntariamente (como observamos através do trecho mobilizado por Kramer, oriundo do capítulo 12).<sup>28</sup> Portanto, Kramer estaria incorrendo em grave anacronismo ao identificar “voluntariedade” (característica da ação volitiva) e “liberdade” com base em um exemplo presente em *Os Elementos* e ainda atribuí-lo a Hobbes, posto que, no período em que se dedicou a escrevê-lo, nem mesmo o próprio pôde afirmar isso. Além disso, Kramer parte de pressupostos mais explicitamente assumidos no período em que Hobbes escreve o *Leviatã*, onde definiria o medo como um dos “começos interiores” do movimento voluntário<sup>29</sup>, de maneira que “quando um homem atira seus bens ao mar por medo de que o navio afunde, ele não apenas age voluntariamente, mas voluntariamente de maneira absoluta”<sup>30</sup>. Essa confusão seria derivada, portanto, de uma abordagem “não contextualista” por parte de Kramer ao interpretar os escritos de Hobbes, levando-o a incorrer em generalizações precipitadas sobre algumas de suas ideias, como que abstraídas fossem da luta política e do contexto linguístico no qual o autor se encontrava.

Ainda em seu *Do Cidadão*, Hobbes argumenta, ao tratar do conceito de liberdade, que esta poderia ser retirada quer por impedimentos absolutos que impossibilitassem o exercício do poder de que dispomos à vontade, quer, também, por impedimentos arbitrários que inibissem a nossa própria vontade.<sup>31</sup> Finalmente, no *Leviatã*, o conceito tipicamente republicano de “impedimento arbitrário” é completamente abandonado, de sorte que agora “liberdade” significa substancialmente “ausência de impedimentos externos”, ou seja, o movimento de um corpo desimpedido por algum obstáculo físico relevante. Nessa obra, Hobbes identifica a voluntariedade com a ação livre<sup>32</sup>, de tal modo que o medo acaba contando como uma entre outras paixões, causa dos apetites que nos levam a agir, não prejudicando em absoluto a voluntariedade ou a liberdade de alguém movido por ele<sup>33</sup>; de maneira que, no exemplo acima, o movimento do prisioneiro que caminha em direção a prisão seria caracterizado como “absolutamente voluntário”.

Portanto, os únicos impedimentos externos que poderiam obstaculizar ações e minar a liberdade seriam as formas de coação propriamente corpóreas capazes de obstruir fisicamente o movimento de um outro corpo, não havendo qualquer consideração quanto à vontade que

<sup>25</sup> KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 326.

<sup>26</sup> HOBBES. *Elements*, 71.12, 3.

<sup>27</sup> KRAMER, “On the Unavoidability of Actions”, p. 323.

<sup>28</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 42.

<sup>29</sup> HOBBES, *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*, p.37.

<sup>30</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p.132.

<sup>31</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 126.

<sup>32</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 133.

<sup>33</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 132 – 134.

eventualmente se encontre submetida à uma relação social de poder arbitrário, aspectos que se associam às problemáticas centrais e identificam a liberdade republicana enquanto tal. Conforme Skinner explica:

Um dos problemas em *Os Elementos* assim como em *Do Cidadão* fora a ausência de uma perspectiva clara sobre a relação entre possuir a liberdade de agir e possuir o poder de executar a ação em causa. Foi somente depois de Hobbes ter chegado a distinção entre impedimentos externos e limitações intrínsecas que conseguiu formular uma distinção correspondentemente clara entre liberdade e poder.<sup>34</sup>

Um tópico importante que ilustra bem as diferentes ênfases e princípios teóricos entre as concepções republicanas de liberdade e as de matriz hobbesiana, também enunciado por Skinner, refere-se ao papel da “coerção” como uma doutrina da liberdade negativa.<sup>35</sup> As reflexões que emergem ao considerarmos a relação entre a lei e a liberdade nos leva à análise dos pressupostos de uma concepção liberal de liberdade com ênfase na “escolha”, na qual a lei seria sempre um impedimento à liberdade; de uma concepção republicana com ênfase na “pessoa”, no *status* de “homem livre” como aquele que, por consentir com a lei, preserva sua liberdade ao estar submetido apenas a ela. Cabe, portanto, compararmos alguns conceitos-chave como “vontade”, “consentimento” e “liberdade”, termos que teriam sido intencionalmente remodelados em seus conteúdos por Hobbes a fim de contrapor-se às ideias tradicionalmente associadas ao republicanismo, buscando assim renovar as principais terminologias do debate em voga na época.<sup>36</sup>

Os teóricos (neo)republicanos não tratariam a perda da liberdade simplesmente em termos da coerção de ações particulares qualquer que fossem, mas da presença do poder arbitrário como fonte dessa perda. Aqui, portanto, o constrangimento causado pela ordem que parte da mera vontade de um senhor<sup>37</sup> não tem o mesmo significado que o constrangimento causado pelo Estado diante da inobservância da lei, na medida em que a lei consentida não é incerta para os que se submetem a ela, posto que ela mesma deve vigorar também pela vontade daqueles que são punidos por descumpri-la. Portanto, diferente das concepções ditas “liberais”, incluindo as de Carter e Kramer, o constrangimento que, em si, obstaculiza ou impossibilita escolhas e ações particulares, não necessariamente implica em uma afronta à liberdade. A conclusão é que, tentando tratar a liberdade republicana em “termos hobbesianos”, ainda que um corpo fosse fisicamente impedido de uma ação que atentasse contra a lei ou punido por realizá-la, ele manteria a sua liberdade caso essa lei fosse consentida, visto que o poder exercido sobre ele é o poder exercido sobre um “homem livre” independente da volição específica que o levou a cometer tal ilegalidade.

Primeiro, no que se refere à noção de “vontade”, não há em Hobbes (pelo menos a partir do *Leriatã*, onde isso é mais evidente) qualquer antagonismo entre as paixões e a voluntariedade das ações; muito pelo contrário, ambos são complementares na medida em que “os antecedentes da ação são construídos sempre pelas paixões, todas as quais tomam a forma seja de apetites que

<sup>34</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 129.

<sup>35</sup> SKINNER, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, p. 97.

<sup>36</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 15.

<sup>37</sup> Ainda que, na perspectiva da liberdade republicana, não seja efetivamente necessário o exercício do poder arbitrário para que haja perda da liberdade, dado que apenas sua presença e reconhecimento por parte daquele que lhe é submetido inibe e conrange a vontade, o que já implica perda da liberdade (ver SKINNER, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, p. 95).

nos levam a agir, seja de aversões que nos impedem de fazê-lo”<sup>38</sup>. Hobbes já se contrapõe, assim, a um certo “consenso filosófico” vigente desde a antiguidade de que a razão teria lugar de destaque na ação livre em oposição às paixões que, por sua vez, poderiam dominar a vontade; levando-o assim a abandonar o vocabulário humanista das “virtudes”. Aqui, a voluntariedade da ação de um corpo já o torna livre, posto que escolheu agir assim por vontade própria, ainda que movido por alguma paixão qualquer que seja.

A partir dessa concepção de vontade, voltemo-nos à distância que jaz entre a teoria política hobbesiana e a “teoria neorromana dos Estados Livres”. Fazendo uso de nomenclaturas caras ao republicanismo, como de “homem livre” e “consentimento”, Hobbes afirma que é “igualmente possível viver como homem livre sob qualquer tipo de Estado”<sup>39</sup>, na medida em que para isso basta estar livre de interferência externa. Portanto, não importa se vivemos em um regime absolutista, no qual a vontade do soberano é fonte exclusiva da lei, ou em uma república popular de constituição mista, com o poder dividido em assembleias de representantes e *cônsules* eleitos como responsáveis por fazer as leis: a liberdade será mais ou menos minada a depender do grau de impedimento aos movimentos voluntários dos súditos causado pela obstrução física oriunda de uma autoridade externa (política) qualquer que seja.

Além disso, todos os Estados podem igualmente ser denominados “Estados livres” na medida em que conferem proteção aos súditos, cujo pacto social que lhes originou teria sido fruto da escolha voluntária de tais indivíduos, antes membros de uma multidão desordenada que, pelo pleno gozo da liberdade natural (poder intrínseco), suscita o temor de uma vida sórdida, bruta e curta na guerra de todos contra todos.<sup>40</sup> Associam-se, assim, motivados principalmente pelo medo que é a maior fonte da obediência política<sup>41</sup>, conferindo legitimidade ao poder soberano através de uma escolha livre (voluntária) movida por tal paixão. Conseguem, desse modo, preservar a liberdade natural na medida em que vivem sob os laços que formam a pessoa artificial do soberano enquanto aquele que atua em nome de todos os governados. Observamos, portanto, uma noção abrangente e inovadora da voluntariedade e do consentimento em Hobbes, possibilitando a ele concretizar o “grande golpe retórico” contra seus adversários, concluindo por “(...) sugerir que o clamor por liberdade promovido por toda a década de 1640 pelos autores republicanos e democráticos não chegou a ser mais que som e fúria, nada significando”<sup>42</sup>; e demonstrando que a liberdade tanto clamada por esses autores apenas pode ser assim reivindicada na medida em que eles já dispunham de liberdade para tal, ainda que vivendo sob um regime monárquico do qual tanto criticavam.

Em oposição a esse modelo de consentimento e voluntariedade, a liberdade (neo)republicana problematiza os antecedentes da vontade, considerando como “agente” não aquele que simplesmente realiza uma ação volitiva, mas aquele cuja vontade é genuína e alheia a qualquer forma de coação causada por um poder arbitrário. Não se trata de negar a relevância das paixões na constituição da vontade, contudo, essa paixão específica, que é o medo suscitado pelo outro - em especial através de uma relação de dominação -, seria uma forma de coação

<sup>38</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 44.

<sup>39</sup> SKINNER, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, p. 191.

<sup>40</sup> SKINNER, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, p. 148.

<sup>41</sup> Hobbes também modifica sua noção de “consentimento” ao longo de seus escritos, inclusive admitindo no *Leviatã* a possibilidade do consentimento conferido pelo reconhecimento racional do benefício de se instituir a autoridade política; contudo, estamos simplificando tal ideia a fins comparativos (ver SKINNER, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, p. 151).

<sup>42</sup> SKINNER, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, p. 191.

especificamente social e distinta do temor da natureza que faria, por exemplo, com que alguém jogasse seus bens ao mar por medo de que o barco afunde devido ao peso excessivo. A liberdade, assim, se daria antes da formação das escolhas e do agir, já estando presente na própria constituição da vontade que é derivada de um *status* pessoal socialmente reconhecido. Portanto, não se trata propriamente de uma “liberdade normativa”<sup>43</sup>, como Kramer dá a entender em seu artigo, mas sim de uma “liberdade subjetiva” e não física, visto que ela apenas existe (ou não) na dimensão psicológica da vida humana, sendo anterior a qualquer volição e ação; de modo que nem mesmo poderíamos caracterizar a “agência” propriamente dita de alguém que “agisse” sem ela.

A exegeseposta em prática por Kramer ao ler Hobbes parece incorrer em equívocos típicos de abordagens mais “internalistas” da História das Ideias, carregadas de interpretações que não levariam em conta o contexto e as intenções de Hobbes enquanto um agente politicamente circunstanciado. Ele também parece desconsiderar as contradições e rupturas teóricas, muitas vezes implícitas, que se fazem presentes em diferentes trechos do próprio texto em questão (como parece ignorar em *Os Elementos*), assim como quando em comparação com outros textos do autor (como no caso de *Os Elementos* e do *Leviatã*, que, como vimos, possuem definições distintas quanto ao conceito de liberdade). Buscando apreender um princípio comum derivado do pensamento de Hobbes que possa abranger toda essa diversidade de concepções que, como vimos, não se diferenciam simplesmente em detalhes, ênfases ou conclusões, mas em princípios, Kramer parece tratar da liberdade como uma questão perene, empiricamente objetiva e politicamente abstraída.

Ainda que Kramer pareça estar correto ao enfatizar o papel da “omissão” na manutenção da liberdade na teoria hobbesiana da ação, sua insistência em tentar enquadrar a liberdade republicana dentro dos princípios de uma “teoria pura da liberdade negativa” parece ser vã, tanto inócua, quanto inconclusiva. As limitações de sua análise resultam, assim, em uma má compreensão do lugar de Hobbes na tradição do debate sobre a liberdade, tal como das devidas diferenças entre duas concepções de “liberdade” que não podem ser homogeneizadas em seus princípios ou simplesmente desprezadas em suas diferentes origens históricas. Enfim, a posição de Kramer parece contribuir para eclipsar ainda mais uma maneira de pensar que contrasta com as concepções liberais mais difundidas na atualidade, relegando a relevância que uma concepção alternativa, resgatada nas últimas décadas por robustas pesquisas no campo da História das Ideias, poderia oferecer enquanto fonte de inspiração com potencial ainda incipiente para reavaliarmos o significado da liberdade em nosso próprio tempo.

## Referências bibliográficas

- BARROS, Alberto. *Ensaios sobre o Republicanismo Inglês*. Novas Edições Acadêmicas, 2017.
- BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- CARTER, Ian. *A Measure of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos moderno”. In: *Filosofia Política*, Vol.2. Porto Alegre: LPM, 1985, p.9-25.

<sup>43</sup> Para uma reflexão sobre o caráter normativo da liberdade republicana, ver: LOVETT, Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program, p. 11-29.

HOBES, Thomas. *Leriathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. Richard Tuck (org.). Cambridge, 1996.

\_\_\_\_\_. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KRAMER, Matthew. On the Unavoidability of Actions: Quentin Skinner, Thomas Hobbes and the Modern Docrtrine of Liberty. Cambridge: Churchill College, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Quality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

LABORDE, C. e MAYNOR, J. (ed). *Republicanism and Political Theory*. London: Blackwell Publishing, 2008.

LOVETT, Frank. *Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program*. The Annual Review of Political Science, n.12, 2009, p. 11-29.

PETTIT, Phillip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. “Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner”. In: *Political Theory*, 2002, v.30, n.3, p.339-356.

POCOCK, John. *Politics, Language, and Time*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *Political thought and history: essays on theory and method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SILVA, Ricardo. “Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit”. In: *Lua Nova*, v. 74, 2008, p. 151-194.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Unesp, 1998.

\_\_\_\_\_. *Visions of Politics I: Regarding method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. “The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives”. In: *Philosophy in History* (ed. R. Rorty, J. Schneewind and Q. Skinner). Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.193-221.

\_\_\_\_\_. “The republican ideal of political liberty”. In: *Machiavelli and Republicanism* (ed. Gisela Bock). Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.293-309.

\_\_\_\_\_. “A Third Concept of Liberty”. Prodeedings of the Bristish Academy, n.117, 2002, p.237-268.

\_\_\_\_\_. “Rethinking Political Liberty”. History Workshop Journal, n.61, 2006, p.156-170.

\_\_\_\_\_. “Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty: The Prothero Lecture”. In: *Transactions of the Royal Historical Society*, 12, 1990.

\_\_\_\_\_. *The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 186-212

\_\_\_\_\_. *Hobbes e a Liberdade Republicana*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Liberdade Antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”. In: Laborde, C. *Republicanism and Political Theory*. London: Blackwell Publishing, 2008, p. 83-101.

## **Sidney Versus Rousseau: o espírito republicano**

*Vital Alves<sup>1</sup>*

**Resumo:** O republicanismo é constituído de diversas matrizes, entre elas a matriz inglesa e a matriz francesa, às quais se vinculam os pensadores modernos Algernon Sidney e Jean-Jacques Rousseau respectivamente. Buscando uma provável relação teórica entre o autor inglês e o pensador de Genebra quanto à tradição republicana, o presente artigo promoverá um exame e quiçá uma reflexão acerca do “espírito republicano” em Sidney e Rousseau, assinalando as possíveis afinidades e divergências entre eles, embora sejam vinculados a diferentes matrizes. Para tanto, indaga-se: é possível constatar alguma relação teórica entre esses dois pensadores? Preliminarmente, julgamos que seja possível, sim, realizar tal constatação a partir de uma análise do “espírito republicano” presente sob as penas desses pensadores.

**Palavra-chave:** Sidney – Rousseau – Matriz inglesa – Matriz francesa – Espírito republicano

## **Sidney Versus Rousseau: the republican spirit**

**Abstract:** Republicanism is made up of several matrices, including the English matrix and the French matrix to which the modern thinkers Algernon Sidney and Jean-Jacques Rousseau, respectively, are linked. Seeking a probable theoretical relationship between the English author and the thinker from Geneva regarding the republican tradition, this article will promote an examination and perhaps a reflection on the “republican spirit” in Sidney and Rousseau, pointing out the possible affinities and divergences between them, although they are bindings to different matrices. Therefore, the question is: is it possible to verify any theoretical relationship between these two thinkers? Preliminary, we believe that it is possible, indeed, to make such a finding from an analysis of the “republican spirit” present under the penalties of these thinkers.

**Keywords:** Sidney – Rousseau – English matrix – French matrix – Republican spirit

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia – UFG e atualmente realiza Pós-doutorado no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Membro do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau, do GT Rousseau e o Iluminismo e do Grupo de Estudos sobre Republicanismo (USP).

Durante o período da modernidade, o republicanismo ocupa um espaço considerável nas discussões políticas e se apresenta em duas principais matrizes: a inglesa e a francesa. Uma forma viável de compreendermos a provável relação entre o republicanismo inglês do século XVII e o republicanismo francês do século XVIII pode ser realizada mediante uma avaliação de afinidades e divergências entre pensadores filiados a essas matrizes. Para viabilizar essa compreensão podemos recorrer a dois pensadores: Sidney e Rousseau. À primeira vista, julgamos admissível a assertiva de que existe uma provável relação teórica entre Sidney e Rousseau. Contudo, antes de analisarmos efetivamente essa provável relação, parece-nos apropriado efetivar, previamente, uma explanação específica sobre o republicanismo de Sidney, para, em seguida, cotejar o “espírito republicano” presente na reflexão do autor inglês com aquele observado sob a pena de Rousseau. Vejamos inicialmente algumas ideias que compõem o pensamento de Sidney.

Escrito possivelmente entre 1681 e 1683, a obra *Discourses concerning government*<sup>2</sup>, de Sidney, se apresenta como uma refutação ao manuscrito *Patriarcha, or the natural power of kings defended against the liberty of the people*, de autoria de Robert Filmer, na qual encontramos uma “defesa do direito divino e natural dos reis e do governo absoluto”. A obra *Discourses* de Sidney, todavia, teve sua primeira publicação apenas no ano de 1698. Desditosamente a referida obra adquiriu visibilidade por um motivo funesto: foi utilizada para justificar a imputação da participação do autor em uma tentativa de conspiração contra Carlos II e seu herdeiro, o Duque de York, e serviu para condená-lo à morte<sup>3</sup>. Consumado o suplício de Sidney, os manuscritos que compunham os *Discourses* foram organizados por John Toland e finalmente publicados em 1698. Na abertura dos *Discourses*, vê-se Sidney delimitando sua pretensão de analisar a doutrina do patriarcalismo<sup>4</sup> presente na obra de Filmer, que se baseia no pressuposto da universalidade dos direitos dos reis cimentados nas leis eternas de Deus e da natureza “impostas à humanidade”.

Buscando marcar oposição à visão de Filmer de que a monarquia absoluta seria o único governo realmente legítimo, Sidney afirma que a concepção patriarcal de Filmer se inscreve como uma objeção à humanidade, na medida em que ambiciona solapar um princípio fundamental à própria humanidade, a qual o próprio Deus criou; trata-se do princípio da liberdade. Na percepção do pensador inglês, o homem é naturalmente livre e não pode se privar da liberdade, tampouco renunciá-la. Semelhante a essa percepção de Sidney, Rousseau em *Du contrat social*, assevera que o homem é naturalmente livre e que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem”<sup>5</sup>. Retomando a Sidney, observa-se que, com a pretensão de disparar uma crítica contra a assertiva de Filmer de que o desejo de liberdade do homem foi a mola propulsora incipiente de sua ruína, o autor dos *Discourses* advoga que a sua noção de liberdade não se configura em uma licenciosidade,

<sup>2</sup> Doravante, vamos nos referir à essa obra apenas como “*Discourses*”.

<sup>3</sup> Em 1683, a carreira de Sidney sofreu uma interrupção devido à sua íntima ligação na articulação da estratégia fracassada de complô de “Rye House”, mediante a qual os whigs radicais planejaram assassinar Carlos II e seu respectivo sucessor. A ligação de Sidney, nessa articulação conspiratória era ratificada por uma única testemunha, Lord Roward. No entanto, não era o suficiente para condená-lo, posto que as regras da “Common Law” válidas na época fixavam a necessidade de pelo menos duas testemunhas para se efetuar uma sentença criminal. Após os agentes do regime de Carlos II vasculharem a residência de Sidney, encontraram os manuscritos de um texto político do escritor, que foi arrolado como prova de sua infidelidade à monarquia inglesa; com efeito, Sidney foi denunciado de maneira formal por participar da conspiração contra o rei, e, na sequência, sentenciado à morte. Os referidos manuscritos eram justamente os *Discourses concerning government*, marcados pela refutação completa ao Patriarcha, de Robert Filmer. Para uma compreensão mais ampla desse episódio, sugerimos as análises de: SCOTT, *Algernon Sidney and restoration crisis, 1677-1683*, 2008; BARROS, “Em defesa da república: Sidney, leitor de Maquiavel”, 2015.

<sup>4</sup> Não pretendemos examinar os pormenores da refutação que Sidney irrompe contra Filmer, apenas realçar alguns elementos que nos possibilitam compreender o republicanismo do refutador.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, 1964, p. 356. As traduções do francês são minhas.

mas que ela tem como esteio o pressuposto da desobrigação do homem em se sujeitar a qualquer lei humana à qual não tenha facultado anuência. Segundo esse pressuposto, a liberdade do povo o legitima a destituir o rei, pois ele foi designado para promover o bem do povo, e, não cumprindo tal finalidade, o rei deverá ser “censurado ou destituído” para que assim seja impedido de depauperar o povo. A possibilidade de o povo censurar um rei deve ser não apenas autorizada como assegurada, pois consiste em um dispositivo para o bem do povo na medida em que serve para coibir os desejos dos príncipes perversos.

A liberdade para Sidney é um direito oriundo da natureza humana, logo, trata-se de um direito natural. Filmer, buscando argumentar em defesa do poder patriarcal, assinala Sidney, compromete a sua própria teoria, tornando-a insustentável, pois ela não tem a destreza suficiente para demonstrar que o direito alegadamente relativo aos patriarcas não se integra da mesma forma em um direito relativo a todos os homens. Em contrapartida ao que declara Filmer, Sidney infere que os homens detêm o direito de conservar suas próprias vidas e as de suas famílias, cabendo a eles decerto tomar a decisão de reunirem-se com outros homens, caso essa seja a vontade deles. A união entre os homens depende exclusivamente de suas próprias vontades, assevera Sidney. Dessa forma, cumpre aos homens também ponderar sobre as condições do seu ingresso em uma sociedade.

Ao estabelecer a maneira pela qual os homens ingressam na sociedade, ou seja, voluntariamente, Sidney reconhece a liberdade como um direito que os homens possuem de decidir sobre a melhor forma de conservar as suas existências e as das suas respectivas famílias. Nos termos do escritor inglês:

Eles voluntariamente entram nessas sociedades, instituem-nas para o seu próprio bem, e prescrevem a si regras e formas como melhor lhes aprouver, sem prestar contas a ninguém. Mas se todo homem é livre até que entre em uma sociedade tal qual escolha para o seu próprio bem, e nessas sociedades podem regular a si mesmos como eles bem entenderem; nada mais é necessário para comprovar a igualdade natural na qual todos os homens nascem e continuam, até que a concedam a uma reserva comum em uma proporção tal que pensem ser adequada à constituição de sociedades para o seu próprio bem.<sup>6</sup>

A despeito do formato que irá erigir a sociedade política e as normas que os homens julgaram mais apropriadas para orientá-la, o fato de o direito dos homens decidirem livremente se eles vão optar pela fundação ou não de uma sociedade política emana, simultaneamente à liberdade, na perspectiva do pensador republicano, à igualdade natural. Ela se apresenta como uma peculiaridade da condição humana, uma qualidade que diz respeito a todos os homens e pode ser considerada a causa da liberdade natural. A igualdade natural resulta na rejeição a qualquer ordenação hierárquica que se postule como natural entre homens, e, desse modo, a um direito natural de obediência, como a que defende Filmer.

Para Sidney, a liberdade e a igualdade naturais encontram-se alicerçadas na lei de Deus, que determina que todos os homens são irmãos, e, além dela, na lei da razão (lei da natureza humana), que designa uma congruência entre iguais, a saber, entre os iguais se imputam os mesmos parâmetros. A razão, sob o enfoque de Sidney, é compreendida como a lei natural inscrita na esfera

---

<sup>6</sup> SIDNEY, *Discourses concerning government*, 1996, p. 67. As traduções do inglês são minhas.

da natureza humana, o que possibilita ao homem entender que desejar uma liberdade ilimitada se configura em um antagonismo em face de sua razão. Se o desejo por uma liberdade imensurável se mostra antagônico à razão, o amor à liberdade permite ao homem, à custa de sua razão, equilibrar um desejo de liberdade desmedido.

A concepção de liberdade de Sidney baseia-se na ideia de que a liberdade de um homem consiste em não se sujeitar à vontade de outro homem. Similarmente à tal ideia, Rousseau, em *Do contrat social*, advoga que ser livre consiste em não depender de uma vontade arbitrária. Voltando a Sidney, deve-se ressaltar que essa concepção fundamentalmente republicana de liberdade pode ser verificada em diversos momentos dos *Discourses*, como, por exemplo, na Seção 5, do Capítulo I, quando o pensador afirma: “a liberdade consiste unicamente na independência da vontade de outro”<sup>7</sup>, e, na Seção I, do Capítulo II, onde se lê: “nenhum homem deve querer submissão ao seu próximo”<sup>8</sup>. A dependência de um homem a uma vontade que não seja a sua o torna um escravo. A liberdade consiste no maior bem humano, ao passo que a servidão desumaniza o homem. No republicanismo de Sidney, a liberdade é concebida como o direito mais valioso entre os direitos provenientes da lei natural e dele se originam todos os outros direitos. Em sua visão, os governos surgem do consentimento<sup>9</sup> entre os homens e são instituídos a partir das inclinações dos homens em busca do próprio bem deles.<sup>10</sup> Cabe ao governo, estabelecido mediante esse consentimento, proteger os direitos do povo, isso significa a conservação da vida, da liberdade e dos bens de todos. Ao operar sua contestação ao *Patriarcha* de Filmer, Sidney revela inevitavelmente suas convicções políticas opostas à monarquia absolutista e à tirania, reverberando assim na edificação de seu pensamento republicano. A reflexão fomentada por Sidney insere a liberdade no centro do seu “espírito republicano”; tal noção perpassa os meandros teóricos percorridos pelo autor, seja quando a defende como um direito natural e demarca sua oposição à servidão ou dependência, ou ao demonstrar a íntima ligação da liberdade com a igualdade, ou então nos momentos em que preconiza a possibilidade do povo se associar e definir um governo comum com a responsabilidade de protegê-lo. A preconização da liberdade como direito fundamental evidencia o republicanismo de Sidney. Para além das manifestações da liberdade e suas relações mencionadas, o pensador inglês também relaciona com o “direito de resistência”<sup>11</sup>, igualmente, ao dar ênfase à hegemonia do povo comparada às outras peças que compõem a engrenagem do corpo político, pois, como se viu, pelo fato de o povo instituir a autoridade política, este tem legitimamente o direito de destituí-la.

Lendo os *Discourses*, de Sidney, atesta-se a presença do “espírito republicano”, sobretudo, na defesa da liberdade, mas esse espírito também pode ser constatado mediante a presença da ideia de supremacia inalienável do povo e da noção de virtude cívica.<sup>12</sup> Ao defender essas ideias, por um lado, Sidney desencadeia a bancarrota das ideias que forneciam sustentação à monarquia absoluta

<sup>7</sup> SIDNEY, *Discourses concerning government*, 1996, p. 51.

<sup>8</sup> SIDNEY, *Discourses concerning government*, 1996, p. 104.

<sup>9</sup> A autoridade política é estabelecida unanimemente pelos homens. Caberá também a eles escolherem a forma de governo que julgarem a mais apropriada para governá-los.

<sup>10</sup> Sidney discorre com precisão sobre a questão do consentimento, por exemplo, nas seções 2, 10 e 16 do Cap. I, dos *Discourses*.

<sup>11</sup> Ver mais em BARROS, “Sidney e o direito de resistência”, 2018.

<sup>12</sup> Ideia primordial no repertório republicano. Na visão de Sidney, a liberdade precisa da virtude cívica como suporte. Os homens precisam de virtude para manter a liberdade e eles só seriam efetivamente livres se participassem de maneira ativa da vida pública. Rousseau, por sua vez, define a virtude cívica como amor à pátria, às leis e à liberdade. Em seu pensamento, a virtude é uma peça imprescindível para a defesa da liberdade e para a conservação da república. Ver mais em BIGNOTTO, *As aventuras da virtude – as ideias republicanas na França do século XVIII*, 2010.

baseada no direito divino. E, por outro, ao exprimir com ímpeto o seu republicanismo, conquistou admiradores na França. Entre eles, possivelmente Rousseau, pensador republicano do século XVIII que, ao que tudo indica, leu com satisfação os *Discourses*, expressando em um caderno de anotações<sup>13</sup> admiração pela obra; admiração que, sem sombra de dúvidas, parece também se estender à própria figura de Sidney. Não obstante, a historiografia parece não ter dado muita atenção à relação entre Sidney e Rousseau. Talvez esse hiato se deva, ao menos em larga medida, ao fato de que a valorização do pensamento de Sidney consiste em algo relativamente recente, como evidencia Miryam Giargia.<sup>14</sup> Partindo desse possível fascínio rousseauiano pelos *Discourses* e pela figura do seu autor, julgamos que ao aferirmos o “espírito republicano” evidente sob as penas de Sidney e Rousseau, poderemos mensurar as afinidades e divergências entre esses dois pensadores republicanos.

O termo “espírito republicano” se constitui de diversas características. No século XVII o termo era empregado tanto pelos adversários monarquistas ingleses e franceses, que disparavam críticas e acusações contra o referido “espírito”, como por aqueles que o reivindicavam e o afirmavam. Algernon Sidney, seguramente, nessa conjuntura, se situava entre aqueles que o pleiteavam e o assumiam. Pode-se sustentar que o “espírito republicano” diz respeito primordialmente a uma noção de liberdade que se debruça na defesa de que ser livre consiste em não se subordinar a uma vontade discricionária de outrem. Amiúde, delineado em consonância com o vocabulário do direito romano – “ser livre é não ser escravo, ou seja, não estar sujeito à vontade de um mestre” – essa perspectiva clássica<sup>15</sup> de entender a liberdade repercute na Inglaterra do século XVII no momento em que os panfletários<sup>16</sup>, indignados com o emprego abusivo da prerrogativa real, elevaram a noção de “liberdade” a um patamar de direito inalienável, advogando que cada indivíduo a possui por natureza.

Outra característica marcante no “espírito republicano” na modernidade se refere à importância conferida a Roma Antiga como manancial do pensamento republicano, modelo político, *par excellence*, e referência de virtude cívica. A assimilação da Antiguidade romana como uma referência fundamental resulta, como já se pode afirmar, no pensamento de Sidney que,

<sup>13</sup> Alguns documentos até então inéditos podem servir de testemunha para comprovarmos que provavelmente o conhecimento rousseauiano acerca do republicanismo de Sidney fosse profundo. Em um caderno de anotações de Rousseau, preservado na Biblioteca de Neuchâtel, pode-se atestar que Rousseau leu várias vezes os *Discourses*, de Sidney, e copiou inúmeras passagens da sua tradução francesa de 1702. Ver mais em: QUASTANA, “La réception des Discours sur le gouvernement d’Algernon Sidney au XVIII siècle français”, 2013; HAMEL, “L’infortuné Sidney pensait comme moi”, 2014.

<sup>14</sup> Cf. GIARGIA, *Disuguaglianza e virtù – Rousseau e il repubblicanesimo inglese*, 2008.

<sup>15</sup> Michael Baker e Christopher Hamel protagonizam um interessante debate sobre as possíveis transformações do republicanismo clássico no período moderno. Em suma, Baker defende a tese de que o republicanismo clássico sofreu adulterações desditosas na modernidade. A intérprete delimita duas vertentes do republicanismo clássico no século XVIII na França: a primeira, abrange Rousseau e Mably, que expressam constante fascínio pelos antigos e alicerçam suas abordagens políticas em ideias como vontade, liberdade e participação; tal vertente deve ser vista separadamente do republicanismo moderno atestado na segunda vertente, que inclui Paine e Condorcet. Esses últimos pensadores forjam uma linguagem dos direitos, da razão, da representação, do comércio, do progresso social. Segundo Baker, é primordial vê-los separadamente porque o discurso moderno individualista e racionalista se inscreve como uma “antítese da linguagem tradicional do republicanismo”. Não ambicionando apresentar um viés de análise alternativo para pensar o republicanismo na França no período Iluminista e no da Revolução, Hamel se empenha em analisar a eficácia da metodologia empregada por Baker e fomentar uma reflexão sobre a possibilidade de reorganizar, diferentemente de Baker, a oposição entre os republicanismos vistos no século XVIII na França. Cf. BAKER, “Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France”, 2001; HAMEL, “L’esprit républicain anglais adapté à la France du XVIIIe siècle: un républicanisme classique?”, 2013.

<sup>16</sup> Ver mais em HAMEL, “L’esprit républicain anglais adapté à la France du XVIIIe siècle: un républicanisme classique?”, 2013.

segundo a leitura de François Quastana<sup>17</sup>, a compreendeu a partir da perspectiva de Maquiavel<sup>18</sup>; a saber, a Antiguidade romana como um modelo de república fundamentada na liberdade e na virtude cívica. Na visão de Christopher Hamel<sup>19</sup>, com quem estamos de acordo, é possível atestar com clareza que Sidney enfatiza a maneira como os romanos encadeavam intrinsecamente a necessidade da virtude cívica para a conservação da liberdade. No século XVIII, Rousseau, demonstrando compatibilidade com Maquiavel e Sidney, também se refere a Roma Antiga de maneira elogiosa e exalta a imprescindibilidade da virtude cívica para a conservação da república.

Se postularmos Rousseau ao lado de Sidney, indubitavelmente comprovaremos que o cidadão de Genebra – de forma idêntica à do pensador inglês -, entende a liberdade como um valor político fundamental e endossa a concepção de liberdade como a não dependência a uma vontade arbitrária. Em seu *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*<sup>20</sup>, por exemplo, Rousseau explica que nas relações entre os homens, o que mais pode vir a prejudicar um homem é justamente estar sujeito à vontade de outrem. A sujeição à autoridade de outra pessoa avulta a natureza do homem incluindo-o na “condição das bestas que são escravas de seus instintos”. Para Rousseau, a conservação da liberdade em uma ordem política demanda a instalação de instituições hábeis em manter o governo sob o controle da soberania popular. Ainda, na mesma obra, o filósofo genebrino narra como o povo romano se tornou “o povo mais livre que já existiu” assim que superou a opressão dos tarquíniós e passou a governar a si mesmo.

Já em *Du contrat social*, é concedida à liberdade uma primazia inquestionável, sendo que Rousseau sublinha, no início do capítulo VI do Livro Primeiro, que pretende descobrir uma forma de associação na qual “(...) cada um unindo-se a todos, só obedece apenas a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”<sup>21</sup>.

Rousseau se vincula abertamente à tradição republicana<sup>22</sup> e à sua matriz francesa<sup>23</sup>. Ao elogiar Maquiavel e fristar sua admiração por Sidney, o autor do *Contrato* explicita que tais pensadores republicanos são membros da sua linhagem intelectual, isto é, são pensadores vinculados ao republicanismo, embora pertencentes a matrizes distintas.<sup>24</sup> As primeiras referências a Sidney na obra de Rousseau aparecem no *Segundo Discurso* e no verbete sobre a *Economia política*. Sidney, nesses escritos, é associado a John Locke<sup>25</sup> como refutador da doutrina absolutista do

<sup>17</sup> QUASTANA, “La réception des Discours sur le gouvernement d’Algernon Sidney au XVIII siècle français.”, 2013, p. 3.

<sup>18</sup> Para uma compreensão mais ampla, sugerimos: BARROS, “Em defesa da república: Sidney leitor de Maquiavel”, 2015.

<sup>19</sup> HAMEL, “L'esprit républicain anglais adapte à la France du XVIII siècle: un républicanisme classique? ”, 2013, p.7.

<sup>20</sup> Daqui por diante, ao nos referirmos a essa obra vamos chamá-la apenas de *Segundo Discurso*.

<sup>21</sup> ROUSSEAU, *Du contract social*, 1964, p. 360.

<sup>22</sup> Os trabalhos que vinculam Rousseau à tradição republicana realizam esse vínculo por meio da ligação do pensador genebrino com a Antiguidade, isto é, pela maneira como ele busca suas referência e modelos políticos na Antiguidade, sobretudo em Esparta e Roma, ou mediante o tema da liberdade e a noção de virtude cívica. Sendo assim, uma análise que busque comprovar a provável influência do republicanismo inglês – a partir do pensamento de Sidney – no repertório republicano de Rousseau, ampliaria os horizontes de interpretação concernente ao seu republicanismo. Entre esses trabalhos destacam-se, em especial, as análises de: LEDUC-FAYETTE, *Jean-Jacques et le mythe de l'antiquité*, 1974; SPITZ, *La liberté politique – Essai de généalogie conceptuelle*, 1995; VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*, 2002 e ALVES, *Corrupção política e republicanismo: a perda da liberdade segundo Jean-Jacques Rousseau*, 2020.

<sup>23</sup> Ver mais em: BIGNOTTO, (Org.) *Matrizes do republicanismo*, 2013.

<sup>24</sup> Doravante vamos nos deter em aferir as afinidades e divergências entre Sidney e Rousseau.

<sup>25</sup> Christopher Hamel, seguindo a vereda interpretativa de Gabriella Silvestrine, afirma que algumas teses de Locke se aproximam bastante das de Sidney. Cf. HAMEL, “L'infortuné Sidney pensait comme moi”: sur l'héritage républicain dans la philosophie politique de Rousseau, 2014; SILVESTRINE, “Républicanisme, contrat et gouvernement de la loi”, 2002.

*Patriarcha*, de Robert Filmer. Outra referência, como já foi grifado<sup>26</sup>, refere-se a um caderno de anotações de Rousseau preservado na Biblioteca de Neuchâtel. Entre as passagens notáveis que instigaram Rousseau nos *Discourses*, de Sidney, e que ele sublinha no referido caderno, destaca-se a seguinte máxima: “cuius est instituere, eius est abrogare”, que se refere ao direito irrevogável do povo de “estabelecer e mudar” a sua forma de governo. Ao mesmo tempo, Rousseau também anotou as lições que Sidney extraiu da história romana no que tange à sabedoria do povo em eleger os Cônsules, o que contrasta com a característica frequentemente usurpadora dos imperadores quando conquistam os tronos. Porém, a alusão de Rousseau a Sidney que nos chama mais atenção refere-se às suas palavras na sexta missiva de suas *Lettres écrites de la montagne*. Missiva na qual o pensador genebrino resgata sumariamente alguns pontos do *Contrato* ambicionando se defender dos ultrajes que vinha sofrendo. Nesse momento, ele remete-se à figura de Sidney, afirmando:

Eu não sou o único a discutir questões políticas por abstração que poderia tratá-las com alguma ousadia; quase ninguém faz, mas todo homem tem o direito de fazê-lo, muitos usam esse direito e eu não sou o único punido por usá-lo. O infeliz Sidney pensava como eu, mas ele agiu; foi por sua ação e não por seu livro que ele teve a honra de derramar sangue.<sup>27</sup>

Se, por um lado, a nosso ver, esse fragmento comprova que Rousseau teve contato direto com a obra de Sidney e conhecia o final trágico do pensador inglês, por outro, todavia, Christopher Hamel<sup>28</sup> adverte que provavelmente Rousseau desconhecia o fato de que os *Discourses* - obra confiscada no momento da prisão de Sidney - foi usado como segunda “testemunha” para incriminar o autor de envolvimento conspiratório contra o rei Carlos II. Se à primeira vista a anedota parece enternecer o leitor, apreciada com discernimento, a declaração rousseauísta impressiona por outro motivo, a saber, porque ela nos impele a indagar sobre o legado republicano presente no pensamento político de Rousseau. Indubitavelmente, mais do que um elo de identificação no campo pessoal, a “declaração” do genebrino confirma uma afinidade de perspectivas com as quais a obra e sua consequente repercussão encarna fundamentalmente o “espírito republicano” no século XVIII; mediante ela, Rousseau possibilita aos leitores constatarem, no mínimo, o seu interesse pelo republicanismo inglês personificado por Sidney.

Além disso, a abertura dessa possibilidade parece-nos conduzir às seguintes indagações: considerando a evidente presença do “espírito republicano” nos pensamentos de Sidney e Rousseau, quais seriam as afinidades e divergências entre o pensador inglês e o autor genebrino? É possível atestar alguma relação teórica entre esses dois pensadores republicanos ainda que pertençam a diferentes matrizes? De antemão, em nossa percepção, pode-se afirmar que entre Sidney e Rousseau é possível reconhecermos uma reunião de noções e temas homogêneos: anuência como eixo da legitimidade da autoridade política, elogio à virtude cívica, supremacia inalienável do povo, e liberdade como propósito último da sociedade. Mas essa homogeneidade não deve ofuscar nossa visão para as heterogeneidades existentes nos pensamentos dos autores,

---

Entre os pesquisadores brasileiros que realizam uma comparação entre Locke e Sidney recomendamos: BARROS, “As concepções de liberdade em Locke e Sidney”, 2019.

<sup>26</sup> Em nossa nota 13.

<sup>27</sup> ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, 1964, p.812.

<sup>28</sup> HAMEL, ““L’infortuné Sidney pensait comme moi”: sur l’héritage républicain dans la philosophie politique de Rousseau”, 2014, p. 1.

que provavelmente sejam inconciliáveis. Uma questão assaz controversa é a tese do “direito de resistência” do povo, presente de forma contundente na teoria política de Sidney, para a qual Rousseau não apresenta indagações e tampouco a investiga, mantendo-se inusitadamente negligente<sup>29</sup> com um ponto cardeal na constelação teórica de Sidney.

Em Sidney, nota-se que os princípios constituintes do “espírito republicano”, a saber, a tomada de Roma Antiga como referência de modelo político, a defesa da liberdade, o elogio à virtude cívica, e a apologia à supremacia inalienável do povo, se inscrevem como princípios imprescindíveis para que o interesse público prevaleça na sociedade. Ao utilizar o termo “republicano”, Sidney tem em vista esses princípios que caracterizam e formam o “espírito republicano”. Convém assinalar que, excluindo a discussão relacionada ao “direito de resistência”, a maneira como Sidney se refere aos princípios que fundamentam o “espírito republicano” soa bastante próxima do que temos no pensamento de Rousseau. Destarte, pode-se destacar ainda que a delimitação do termo *salus Populi*, como remissão integral dos homens em particular, equivale supostamente à proposição de Rousseau encontrada na sétima e na oitava epístola das *Lettres écrites de la montagne*, onde se lê, em outras palavras, que o encargo do “corpo da nação” reside em salvaguardar a preservação de todos os cidadãos, pois a conservação de cada cidadão também se inscreve como uma causa comum do Estado. Além disso, a compreensão da liberdade como não dependência a uma vontade discricionária se apresenta como uma das concepções mais rigorosas no republicanismo rousseauiano.

Christopher Hamel sublinha que o manuseio intelectual que Rousseau faz do termo “republicano” concerne a concepções racionalmente concatenadas a uma estrutura de pensamento político, que provavelmente pode ser condensada da seguinte forma: primeira, o amor à liberdade e à pátria, a repulsa à servidão, e a ausência de desejo em submeter o outro à servidão.<sup>30</sup> Segunda, o governo não pode ser uma forma de governo qualquer, mas um governo legítimo, e, como se sabe, para Rousseau “todo governo legítimo é um governo republicano”<sup>31</sup>. Nele, o interesse público governa e a lei situa-se acima dos homens.

Prosseguindo com a nossa análise comparativa entre o “espírito republicano” de Sidney e de Rousseau, cabe a seguinte indagação: tendo em vista a crítica à monarquia protagonizada por Sidney e a análise que Rousseau expõe sobre essa forma de governo no *Contrato*, quais os pontos – em se tratando da monarquia – esses pensadores republicanos se aproximam e se afastam? Examinemos a questão. Em seus *Discourses*, Sidney demonstra que um dos pontos nevrálgicos de sua refutação ao *Patriarcha* refere-se à sua percepção de que Filmer, em sua obra, tenta – com base na lei da natureza – proibir os homens de pensarem sobre assuntos inerentes às condições da vida em comum. O pensador republicano contesta veementemente a tentativa de Filmer, empregando a proposição de que todo homem tem o direito e mesmo o dever de recorrer às suas faculdades naturais para questionar o seu bem e o bem da sua comunidade. Sidney alega, todavia, que tal proposição acarreta fatalmente em refletirmos sobre questões atinentes ao Estado, sua origem e os princípios dos governos de maneira geral. Admiravelmente, Rousseau, ao aludir a Sidney em *Lettres écrites de la montagne*, lastima que a censura e a condenação de seus livros erguem justamente

<sup>29</sup> Até o presente momento, em nossas pesquisas ainda não encontramos em Rousseau uma teoria sobre o “direito de resistência” e, tampouco, uma reflexão acerca desse recurso político facilmente atestado no pensamento de Sidney.

<sup>30</sup> HAMEL. ““L’infortuné Sidney pensait comme moi”: sur l’héritage républicain dans la philosophie politique de Rousseau”, 2014, p. 2

<sup>31</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, 1964, 380.

a questão do direito do homem pensar sobre temas de política. Com efeito, é razoável asseverar que Sidney e Rousseau estão de acordo com a proposição de que todo homem tem o direito de analisar e discutir a respeito de temas e questões políticas.

No Livro Terceiro do *Contrato*, Rousseau apresenta sua definição de governo e, sem abdicar de nenhuma das formas de governo, examina cada uma delas. Ainda que no prólogo da obra o genebrino afirme que tenha nascido em um Estado livre – tendo Genebra como o horizonte de modelo de república -, seria precipitado afirmar que Rousseau expõe comentários negativos em particular direcionados à monarquia. Contudo, na missava Seis das *Lettres écrites de la montagne* talvez ele nos dê uma pista sobre algum desconforto com o regime monárquico, ao traçar um paralelo com Hobbes. O escritor genebrino indaga se o autor do *Leriatã* seria penalizado por alguma monarquia por advogar princípios que são nocivos para qualquer regime republicano, como ele (Rousseau) estava sendo punido por uma república em função de perscrutar e debater sobre princípios políticos de um regime republicano.

Retornando ao *Contrato*, é interessante salientar que nele Rousseau defende que a lei deve estar acima dos homens. A república se configura no império da lei em oposição à vontade arbitrária de um homem. Se esse é o padrão do governo legítimo, e supondo que a monarquia seja a prevalência da vontade de um homem e não da lei, pode-se conjecturar que, assim, a monarquia não atenda ao critério de legitimidade definido pelo filósofo genebrino. No capítulo VI do Livro Terceiro, dedicado a analisar a monarquia, Rousseau enfatiza que habitualmente os reis nutrem o desejo de serem absolutos e, igualmente, o interesse pessoal de que o povo seja covarde e pusilâmine, para que jamais lhe ofereça resistência; isto é, naturalmente os reis querem a submissão do povo. Visando confirmar essa assertiva, Rousseau curiosamente evoca a mesma passagem bíblica utilizada por Sidney nos *Discourses*, àquela na qual Samuel, sentindo-se velho e ouvindo o povo reivindicar um rei, anuncia que o rei que viria subjugaria os filhos, escravizaria os pais, abusaria das filhas, confiscaria suas terras. Mas quem esbravejasse contra ele não seria ouvido pelo Senhor, pois o povo mesmo foi quem pediu um rei. Assim, parece evidente que Rousseau reconhece que na monarquia com facilidade a vontade particular de um indivíduo tenda a prevalecer e se situar acima da lei e do povo.

Segundo Christopher Hamel, se não for possível afirmar que Rousseau absorveu essa “reserva” sobre a monarquia em Sidney, convém, pelo menos, sublinhar que um dos trechos dos *Discourses* reproduzidos pelo genebrino no seu caderno de anotações trata justamente dessa explicação conceitual.<sup>32</sup> Já na sétima missiva das *Lettres écrites de la montagne*, na qual Rousseau retoma a discussão sobre a lei presente no capítulo VI do Livro Segundo do *Contrato*, observa-se uma espécie de remodelação da afirmação de Sidney de que a liberdade consiste na não dependência da vontade de outro. Além disso, nota-se o emprego do termo “escravo” significando precisamente a dependência absoluta à vontade de outrem, como se vê também em Sidney.

Diferente da república que encontra plena conformidade com a liberdade do povo, na monarquia vê-se um antagonismo em relação à liberdade. Rousseau instala o governo monárquico em um patamar inferior ao do republicano e justifica sua posição em decorrência de quem habitualmente o voto público elege em ambos os regimes.<sup>33</sup> Como se sabe, para Rousseau todo

<sup>32</sup> HAMEL, ““L’infortuné Sidney pensait comme moi”: sur l’héritage républicain dans la philosophie politique de Rousseau.”, 2014, p. 8.

<sup>33</sup> Na perspectiva rousseauísta, nas repúblicas, com frequência, o voto público arvora aos postos de maior importância política homens instruídos e suficientemente preparados para desempenharem suas funções com honestidade. Enquanto nas monarquias, se elevam aos principais cargos homens canhestros e incompetentes.

governo legítimo é republicano, e a monarquia pode ser uma república legítima se for orientada pela vontade geral.<sup>34</sup> Devemos deslindar, no entanto, que no capítulo I do Livro Terceiro do *Contrato*, o filósofo genebrino define o governo como um “corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o Soberano”<sup>35</sup>. O governo estabelecido terá compromisso de executar as leis e conservar a liberdade. Assim, Rousseau parece conceder legitimidade à monarquia apenas quando o rei for o administrador do poder executivo e subordinado ao soberano, isto é, o povo. Em outras palavras, seguindo fidedignamente a sua concepção de legitimidade, o autor do *Contrato* converte a monarquia em uma forma eletiva, na qual o rei é o chefe tão somente porque lhe foi designado um poder e atribuições. Christopher Hamel nos lembra que Sidney declara nos *Discourses* que o rei é apenas uma criação do povo, designado a executar as leis em concordância com os objetivos fixados no acordo que gerou a sociedade, ou seja, cabe ao rei assegurar a liberdade e promover a justiça.<sup>36</sup>

Resta-nos ainda o exame de uma última questão. Trata-se de comparar o formato da soberania entre Sidney e Rousseau. Se o pensador genebrino se aproxima de Sidney no que se refere ao tema da liberdade e também em suas “reservas” sobre a monarquia, tal aproximação não ocorre inteiramente no que tange ao formato da soberania do povo. Vejamos exatamente o porquê. Decerto algumas visões e particularidades do pensamento de Rousseau se distinguem das de outros expoentes da tradição republicana. Nesse caso, pode-se alegar que o republicano Rousseau, de forma distinta do republicano Sidney, preconiza rigorosamente que o desempenho da soberania mediante a figura de representantes<sup>37</sup> era incompatível com o modelo republicano. Pelo enfoque rousseauiano, nenhum povo realmente livre delega para um representante a sua vontade e o seu direito de participar do poder legislativo.<sup>38</sup> Essa visão é avalizada, por exemplo, quando Rousseau faz a seguinte afirmação:

O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso que dela faz mostra que merece perdê-la.<sup>39</sup>

No regime político inglês, caracterizado por interstícios eleitorais, a vontade popular não se expressa. Rousseau acrescenta que nas antigas repúblicas os povos não tinham representantes. Observando por esse ângulo, a liberdade republicana parece ser impraticável em Estados de grandes extensões. No pensamento de Sidney, por outro ângulo, não encontramos preliminarmente entre as preocupações do pensador inglês essas inquietações sobre a questão da

<sup>34</sup> A saber, Rousseau admite a monarquia se a soberania permanecer na mão do povo e as ações políticas desse arranjo forem direcionadas em conformidade com a vontade geral. Tal vontade manifesta-se na expressão do poder legislativo do povo soberano e se inclina à utilidade pública.

<sup>35</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, 1964, p. 396.

<sup>36</sup> HAMEL, ““L’infortuné Sidney pensait comme moi”: sur l’héritage républicain dans la philosophie politique de Rousseau.”, 2014, p. 4.

<sup>37</sup> Diferente de Rousseau, em Sidney, ainda que o poder tenha origem no povo, o seu exercício será desempenhado por magistrados ou representantes.

<sup>38</sup> No *Contrato*, Rousseau recusa a possibilidade de representantes para o poder legislativo. Esse poder soberano deve ser desempenhado diretamente pelo povo. O poder executivo efetivado pelo governo, porém, o genebrino aceita a possibilidade de representantes.

<sup>39</sup> ROUSSEAU, *Du contract social*, 1964, p. 430.

representação e as prováveis dificuldades em aplicá-la nos Estados de largas extensões.<sup>40</sup> Outras preocupações pareciam inquietá-lo mais. Por conseguinte, se Rousseau e Sidney possuem importantes afinidades teóricas, no que tange à questão do formato da soberania do povo, a figura dos representantes e o direito de resistência, verifica-se evidentes divergências entre os dois pensadores.

## Referências bibliográficas

- ALVES, V. *Corrupção política e republicanismo: a perda da liberdade segundo Jean-Jacques Rousseau*. Belo Horizonte: Dialética, 2020.
- BARROS, Alberto R. G. de. “Em defesa da república: Sidney, leitor de Maquiavel”. In: *Revista Crítica Histórica*, ano VI, n. 12, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Republicanismo inglês: Sidney e a semântica da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Sidney e o direito de resistência”. In: *Cadernos Espinosanos*, v. 38, 2018.
- \_\_\_\_\_. “As concepções de liberdade em Locke e Sidney”. In: *Trans/Form/Ação*, v. 42, 2019.
- BAKER, Keith Michael. “Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France”. In: *The Journal of Modern History*, v. 73, n. 1, p. 32-53.
- BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude – as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (Org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- DJIN, Annelien de. “Rousseau and republicanism”. In: *Political Theory*, 2015, p. 1-22.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GIARGIA, M. *Disuguaglianza e virtù – Rousseau e il repubblicanesimo inglese*. Roma: LED Edizioni Universitaire, 2008.
- HAMEL, Christopher. “L'esprit républicain anglais adapté à la France du XVIII<sup>e</sup> siècle: un républicanisme classique?”. In: *La Révolution française* [En ligne], v. 05, 2013.
- \_\_\_\_\_. “L'infortuné Sidney pensait comme moi”: sur l'héritage républicain dans la philosophie politique de Rousseau. In: *Philosophie de Rousseau*. Org. Blaise Bachofen, Paris, Classiques Garnier, 2014.

<sup>40</sup> Segundo Annelien de Djin (2015), embora Sidney não demonstre ter essa preocupação, entre os pensadores ingleses ela foi compartilhada por Richard Price. Para este pensador, “a liberdade em seu grau mais perfeito” só poderia ser desfrutada em “pequenos estados”. Assim como Rousseau, Price avalia que nos Estados onde cada membro pode dar seu voto pessoalmente, há uma liberdade mais plena. Ele também sugere que os representantes fossem eleitos somente por curtos períodos – pressuposto análogo ao do filósofo genebrino, que admite a existência de representantes no poder executivo, mas por períodos bem definidos.

HOBBS, Thomas. *Leriata*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques et le mythe de l'antiquité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

QUASTANA, F. “La réception des Discours sur le gouvernement d’Algernon Sidney au XVIII siècle français”. In: *La Révolution française*, 2013.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, v. III - 1964. (Bibliothèque de La Pléiade).

SCOTT, Jonathan. *Algernon Sidney and restoration crisis, 1677-1683*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SIDNEY, Algernon. *Discourses concerning government*. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.

SILVESTRINE, Gabriele. “Républicanisme, contrat et gouvernement de la loi”. In: *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n.13, 2002, p. 37-66.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique – Essai de généalogie conceptuelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

# **Contribuição de Hannah Arendt à tradição republicana: liberdade e vida do espírito**

*Adriana Novaes<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo, a partir da retomada da crítica neorrepública à ideia de liberdade política de Hannah Arendt, esclarecer o significado da liberdade para a autora e sua contribuição para a retomada do republicanismo, a saber, por uma teoria da liberdade ampla, fundamentada no cultivo das atividades espirituais.

**Palavras-chave:** Republicanismo – Neorrepública – Hannah Arendt – Liberdade – Vida do espírito

## **Hannah Arendt's contribution to the republican tradition: freedom and life of the mind**

**Abstract:** This article aims, from the neo-republican criticism of Hannah Arendt's idea of political freedom, to clarify the meaning of freedom in Arendt's work and her contribution to the recovery of republicanism, namely, a theory of broad freedom, based on the cultivation of the life of the mind.

**Keywords:** Republicanism – Neo republicanism – Hannah Arendt – Freedom – Life of the mind

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Autora dos livros *O canto de Perséfone*, *Hannah Arendt no século XXI: a atualidade de uma pensadora independente* e *Cultivar a vida do espírito: Hannah Arendt e o significado político do pensamento*.

## Introdução

Há vários estudos sobre o pertencimento de Hannah Arendt à tradição republicana – lembremos o de Margareth Canovan, a avaliação de Jürgen Habermas, os textos de Dana Villa e Arne Johan Vetlesen, e os mais recentes de Kei Hiruta, Keith Breen, Christian Rostoll, e aqui no Brasil, de Celso Lafer, Heloisa Starling, Newton Bignotto, Helton Adverse e Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, por exemplo.<sup>2</sup> No Dicionário da república, organizado por Lilia Schwarcz e Heloisa Starling, Celso Lafer cita os principais autores do republicanismo contemporâneo e suas distintas leituras e interpretações: John Pocock (1924-), Philip Pettit (1945-), Quentin Skinner (1940-), Maurizio Viroli (1952-) e, já citado, Newton Bignotto (1957-). No mesmo dicionário, Hannah Arendt é considerada por Heloisa Starling e Newton Bignotto, “a primeira e mais importante referência no esforço de retomada do pensamento republicano”. Celso Lafer lembra que “Os teóricos do republicanismo consideram que a tradição republicana e os seus valores possuem autonomia em relação a outras tradições, como a liberal, a democrática e a socialista, e não se cingem apenas à afirmação da liberdade e a uma oposição à tirania.” A autonomia e a amplitude de significado da tradição republicana bem se combinam às aspirações de Arendt.

Neste artigo, examino a contribuição de Arendt para essa retomada, partindo da crítica à interpretação de sua obra pelo neorrepiblicanismo, especialmente por Philip Pettit. Seguindo as indicações de Starling e Bignotto no verbete “Matriz Contemporânea” do dicionário, e o caminho proposto por Kei Hiruta, editor do livro *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, vou considerar Arendt uma teórica da liberdade, e mostrar que sua proposta de compreensão da política está ligada ao exame da vida do espírito, seu projeto mais amplo de reestabelecer o laço entre pensamento e ação, filosofia e política. Parto das críticas de Keith Breen, autor de um capítulo do livro, à interpretação de Hannah Arendt por Philip Pettit. Esclareço o que Arendt entende por liberdade e povo e defendo a contribuição da dinâmica entre as faculdades do espírito para o republicanismo, tal como elaborada por Arendt no final de sua trajetória.

## Republicanismo e liberdade: autonomia e insistência

Para além da dicotomia da concepção de liberdade como negativa dos liberais ou positiva de socialistas e comunitaristas, há a tentativa de encontrar um terceiro caminho. Os neorrepiblicanos tentaram estabelecê-lo tomando a tradição republicana como fundamento de uma outra chave de compreensão da liberdade. Os dois autores mais destacados nessa

<sup>2</sup> Cf. de CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*; VILLA, “Hannah Arendt, 1906-1975”, *The Review of Politics*; VETLESEN, “Hannah Arendt, Habermas and the Republican Tradition”, *Philosophy & Social Criticism*; HABERMAS, “Hannah Arendt: On the Concept of Power” In: *Philosophical-Political Profiles*; HIRUTA, *Introduction, Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*; BREEN, “Arendt, Republicanism, and Political Freedom” In: *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*; ROSTBOLL, “Stateless, Domination, and Unfreedom: Arendt and Pettit in Dialogue” In: *To Be Unfree: Republicanism and Unfreedom in History, Literature and Philosophy*; LAFER, verbete “Justiça e governo das leis no Republicanismo” In: *Dicionário da República*; STARLING, BIGNOTTO, verbete “Matriz contemporânea” In: *Dicionário da república*; ADVERSE, verbete “Totalitarismo e Repúblida” In: *Dicionário da república* e “Uma república para os modernos: Arendt, a secularização e o republicanismo”, *Filosofia Unisinos*; BARROS, *Liberdade política*.

empreitada são Quentin Skinner e Philip Pettit. O ponto de partida comum do neorrepública é o texto de Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty”, de 1958, no qual ele estabelece a diferença entre liberdade negativa – definida como a não interferência no campo de atuação do agente – e liberdade positiva – caracterizada pela autodeterminação, identificada com a razão, com uma “natureza superior”.<sup>3</sup>

O filósofo australiano Philip Pettit, a partir da concepção de liberdade negativa de Berlin, propõe a centralidade do republicanismo na liberdade como não-dominação ou independência da interferência e poder arbitrário. Ao longo da construção de sua proposta, Pettit faz menções à obra de Hannah Arendt, tomando-a como pertencente à corrente comunitarista, logo, na dicotomia de Berlin, representante da liberdade positiva.

Essas menções em Republicanism: A Theory of Freedom and Government (1997), destacam a pretensa associação do termo “republicano” à abordagem comunitarista e populista, “provavelmente sob a influência de Hannah Arendt”,<sup>4</sup> o que Pettit tenta reforçar fazendo referência ao livro From Politics to Reason of State (1992), de Maurizio Viroli, que por sua vez só cita Arendt no Epílogo, como representante da recuperação do ideal de política como a arte da cidade, mote do seu próprio livro. Viroli usa um tom irônico ao chegar à conclusão de que Arendt teria escolhido o privado e o social, pois ela afirmou que na vida política “os homens tiram suas máscaras e mostram seus verdadeiros eus”: “poderíamos ficar em casa com nossas famílias, lendo os livros de Hannah Arendt, ou ir à taverna, apreciar a companhia dos amigos”.<sup>5</sup> Essa suposta escolha de Arendt pelo privado e social não se observa em sua obra. Ao contrário, mesmo que tenha se voltado para a filosofia moral e as atividades mentais, essa concentração se deu para chegar ao caminho das relações dinâmicas entre a consciência, a reflexão, a interferência possível no mundo, a liberdade e a escolha. Desde A condição humana, de 1958, são claros a crítica de Arendt ao social e o empenho em lhe contrapor a política como âmbito a ser resgatado em sua potência única de resposta a um apequenamento de perspectivas causado pela violência, pelo estreitamento da razão e limitação da vita activa à busca da garantia de sobrevivência. Mas voltemos a Pettit. Arendt é citada outra vez em Republicanism, como uma autora que seria nostálgica em relação a Atenas e, por isso, é associada a MacIntyre.<sup>6</sup> Em outro livro, On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy, publicado quinze anos depois, Pettit mantém o rótulo, mas parece amenizar a identificação de Arendt com o comunitarismo<sup>7</sup> – ela é citada ao lado de Michael Sandel, ambos críticos do liberalismo. Também repete que Arendt teria uma visão romântica da política, por abraçar a vita activa ao invés da vita contemplativa,<sup>8</sup> o que, comparado ao comentário acima, não se coaduna exatamente à crítica de Viroli.

Keith Breen, em seu texto “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, capítulo do livro organizado por Kei Hiruta, faz uma crítica à leitura de Pettit, da qual retomo os

<sup>3</sup> Ver essa clara síntese, assim como a ênfase de Arendt na liberdade como participação política e uma crítica ao projeto dos neorrepúblicos Quentin Skinner e Philip Pettit em BARROS, *Liberdade política*. Sobre as diferenças entre Berlin e Arendt ver, por exemplo, HIRUTA, “The Meaning and Value of Freedom: Berlin Contra Arendt”, The European Legacy.

<sup>4</sup> PETTIT, *Republicanism*, p. 8.

<sup>5</sup> VIROLI, *From Politics to Reason of State*, p. 286.

<sup>6</sup> PETTIT, *Republicanism*, p. 19.

<sup>7</sup> PETTIT, *On the People’s Terms*, p. 12.

<sup>8</sup> PETTIT, *On the People’s Terms*, p. 18.

pontos principais. O livro citado de Viroli é do mesmo ano – 1992 – daquele que é considerado o primeiro grande estudo do valor da obra de Arendt para o pensamento político contemporâneo que é Hannah Arendt: *A Reinterpretation of her Political Thought*, de Margareth Canovan. Neste livro há um capítulo sobre a especificidade da versão arendtiana do republicanismo. Arendt está ligada, esclarece Canovan, à tradição republicana clássica, que parte de Roma e de Maquiavel, alcança Harrington, Montesquieu, Rousseau e Tocqueville, até os pais fundadores dos Estados Unidos, os revolucionários franceses, e alcança Clemenceau e Rosa Luxemburgo, estes, seus heróis.<sup>9</sup> Vou retomar brevemente alguns pontos do capítulo do livro de Canovan em contraposição às críticas de Pettit, incorporando os argumentos de Keith Breen.

Assim como outros autores no período do pós-guerra – o próprio Isaiah Berlin – Arendt se dedicou a pensar a política em contraposição à barbárie. Ela não toma o caminho da defesa da democracia liberal, porque vê no liberalismo, assim como no socialismo, a mesma ameaça do totalitarismo engendrada na modernidade que é a confiança no progresso materializado no automatismo estreito, redutor das capacidades dos seres humanos. O totalitarismo surgiu, em grande medida, da opressão, anulação e destruição da potência constitutiva – mental e política – dos indivíduos, o que é decisivo para compreender as concepções de política e de liberdade de Hannah Arendt.

Mas essa atenção às capacidades dos indivíduos em contraposição ao ideal de homogeneidade do fascismo e do totalitarismo, concentrada no mais importante conceito de Arendt, a pluralidade, é diferente da definição da liberdade positiva como autodeterminação por uma vontade geral. Para Arendt, como afirma Canovan, esta ideia é antropolítica porque não é plural. A pluralidade é a condição da vida política pois significa o reconhecimento da distinção entre os seres humanos. Como afirma Canovan:

Porque somos plurais, ação na política não é uma questão de heróis solitários, mas de interação entre pares; porque somos plurais, mesmo o líder carismático não pode mais do que liderar o que é essencialmente uma empreitada conjunta; porque somos plurais, seres humanos estão na sua posição mais gloriosa não quando sua individualidade é perdida na camaradagem espartana do campo de batalha, mas quando revelam suas identidades únicas no palco público.<sup>10</sup>

Para a concepção de Arendt segundo a qual a pluralidade implica a afirmação do indivíduo, cabe acrescentar que a soberania é repudiada por ter um dominador onipotente, por carregar a ideia de que a liberdade de um indivíduo ou grupo se obtém ao preço da liberdade de outro.<sup>11</sup> A liberdade segundo Arendt não é negativa nem positiva; sua definição

<sup>9</sup> CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 202.

<sup>10</sup> No original: "Because we are plural, action in politics is not a matter of lonely heroes but of interaction between peers; because we are plural, even the most charismatic leader cannot do more than lead what is essentially a joint enterprise; because we are plural, human beings are at their most glorious not when their individuality is lost in Spartan comradeship on the battlefield, but when they are revealing their unique identities on the public stage." CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 205. (tradução nossa).

<sup>11</sup> Cf. ARENDT, "Liberdade e política, uma palestra", *Pensar sem corrimão*, p. 275; "Que é liberdade?", *Entre o passado e o futuro*: "Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio". p. 212.; e *Sobre a revolução*, p. 202.

simplesmente não cabe nessa classificação. A passividade da não interferência e a onipotência da autodeterminação são reduções às quais Arendt não se alinha em nenhuma hipótese.

Para Starling e Bignotto, a concepção de liberdade de Arendt é diferente, mais intensa e mais ampla. É “ponto de inflexão no percurso da tradição republicana”, pois dispensa justificativa e não tem nenhum objetivo posterior. Arendt não envereda pela defesa da lei e do direito. Prefere insistir na importância da necessidade de aplicação do juízo ao particular, à ocorrência específica dos eventos, assim como na participação espontânea dos cidadãos. Daí seu ânimo em relação aos conselhos e sua ênfase na virtù de Maquiavel como exemplo do exercício da liberdade, da possibilidade de ver as mudanças provocadas pela revolução não como via inexorável à degeneração.<sup>12</sup> Também suas muitas referências a Montesquieu destacam a descentralização do poder como fator decisivo de aumento do poder legítimo e o insight do princípio de ação, a disposição do povo em relação à política, como o elemento cultural vivo e determinante de seu destino.<sup>13</sup> Arendt percebe que os princípios de ação propiciam a combinação entre igualdade e distinção: o pertencimento a um corpo político, tendo garantido o exercício das capacidades individuais únicas.

Portanto, tomar sua concepção política de inspiração no republicanismo clássico como comunitarista e sua definição de liberdade como entre o social e o privado é equivocado. Nas palavras de Keith Breen, a leitura de Arendt por Pettit é notoriamente superficial e errada.<sup>14</sup>

A definição de liberdade como não dominação por Philip Pettit toma a liberdade como passiva, o oposto da consciência de si e da consciência do mundo propostas por Arendt, que se combinam na defesa da participação. Essa participação não é redução da liberdade a mera participação no governo, como critica Pettit. Arendt realmente afirma em Sobre a revolução que a liberdade política “em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante do governo’ – afora isso, não é nada”.<sup>15</sup> Mas essa participação, que é liberdade ativa, se combina à liberdade (*liberty*), o conjunto de direitos, os direitos constitucionais, e depende da liberação da opressão. Portanto, a constituição e a liberação são condições para a liberdade (*freedom*) ativa, a participação defendida por Arendt. Breen lembra a concepção de Arendt “direito a ter direitos”, a necessidade do Estado e do abrigo das leis para que uma pessoa tenha lugar e condições para falar e agir.<sup>16</sup> Sem este lugar, no caso dos refugiados ou em um estado marcado pela exclusão, como o Brasil, há o comprometimento das capacidades dos indivíduos e a ameaça da superfluidade.<sup>17</sup>

Essa participação, para ser compreendida, remete à definição de povo por Arendt, o que exige retomar sua ideia de Estado-nação. No texto do livro Pensar sem corrimão, “Estado-nação e democracia”, em que faz um histórico dessa relação, Arendt destaca quão frágil se mostrou a “soberania do povo”, o elemento da democracia no Estado-nação, por vezes repassada para ditadores e líderes de todo tipo, que acabam abolindo as instituições democráticas. Ela define a democracia como a participação ativa do povo nas decisões, e não

<sup>12</sup> ARENDT, *Sobre a revolução*, pp. 65-69.

<sup>13</sup> Cf. ARENDT, *The Promise of Politics*, p. 65-66; *Compreender*, p. 354; *A condição humana*, pp. 8-9 e 219.

<sup>14</sup> BREEN, “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, p. 48.

<sup>15</sup> ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 278.

<sup>16</sup> BREEN, “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, p. 58.

<sup>17</sup> Sobre este tema e outras contraposições Arendt-Pettit, ver texto de Christian F. Rostboll, “Stateless, Domination, and Unfreedom: Arendt and Pettit in Dialogue” In: To Be Unfree: Republicanism and Unfreedom in History, Literature and Philosophy. pp. 19-36.

apenas como proteção de alguns direitos básicos. Um povo é constituído não por pertencer a uma nação, mas por compartilhar liberdade e ter um interesse comum, um mesmo espírito público. A relação se estabelece por respeito, não por irmandade, ou seja, Arendt nunca concebe o conjunto dos cidadãos como homogêneo; a cidadania não pressupõe uma homogeneidade, ao contrário. A conclusão é de que o Estado-nação, com sua estrutura de poder centralizada, é inadequado para comportar a vida do mundo moderno, é inadequado para garantir a democracia. Afirma Arendt, ao finalizar seu texto:

só pode existir uma verdadeira democracia – e talvez seja este o ponto decisivo neste contexto – onde a centralização do poder no Estado-nação tenha sido rompida e substituída pela difusão de poder nos diferentes centros de poder de um sistema federativo. Tanto o indivíduo quanto o grupo, que é composto de indivíduos, são quase sempre impotentes diante do monopólio do aparato de um Estado centralmente organizado, e a impotência do cidadão, mesmo quando todos os seus direitos são protegidos, se coloca numa oposição básica a todas as formas da democracia. (...) ...na política doméstica nos confrontamos em todos os lugares com o problema de como reorganizar e separar a sociedade de massa moderna de modo a permitir uma livre formação de opinião, uma troca sensata de opiniões, de maneira que assim o indivíduo se responsabilize pelas questões públicas. O nacionalismo, com sua obtusidade egocêntrica, e o Estado-nação, com sua incapacidade fundamental de transcender suas fronteiras, podem muito bem fornecer as piores precondições imagináveis para isso.

O povo não pode ser considerado uma abstração inativa ou simplesmente manipulável. Um povo é constituído de indivíduos que precisam tomar posição no espaço público, precisam aparecer no mundo, utilizando a estrutura de divisão de poder do Estado.

A outra crítica de Pettit é a de que Arendt teria enfatizado a vita activa no lugar da vita contemplativa. Esse mal-entendido tem relação com algo constatado e repetido por Arendt, e que Shmuel Lederman destaca.<sup>18</sup> Trata-se da nossa extrema dificuldade em lidar com os conceitos políticos:

Essa falta de precisão e clareza conceitual em relação às experiências e realidades existentes tem sido a praga da história ocidental desde que, após a era de Péricles, os homens de ação e os homens de reflexão se separaram e o pensamento começou a se emancipar totalmente da realidade, sobretudo da experiência e faticidade política. A grande esperança da época moderna, a revolução própria dessa época foi, desde o início, procurar sanar essa ruptura; uma das razões pelas quais essa esperança ainda não se concretizou, e nem mesmo o Novo Mundo, nas palavras de Tocqueville, foi capaz de gerar uma nova ciência política, está na enorme força e resistência de nossa tradição do

---

<sup>18</sup> LEDERMAN, “The Centrality of the Council System in Arendt’s Political Theory”, p. 265.

pensamento, que enfrentou todas as inversões e transformações de valores com que os pensadores oitocentistas tentaram miná-la e destruí-la.<sup>19</sup>

A própria busca de uma alternativa de compreensão da liberdade no contexto da atual crise da democracia liberal, na chave da tradição republicana, pode ser tomada como um novo movimento nesse esforço. Não se trata mais, como afirma Kei Hiruta, citando Seyla Benhabib, de pensar com e contra Arendt, mas pensar além dela,<sup>20</sup> tomando de modo mais rigoroso o que sua obra efetivamente projetou, restabelecer a relação entre política, filosofia e juízo, como entende Lederman e, como proponho a seguir, compreender o significado político do cultivo da vida do espírito.

A ruptura entre filosofia e política é alvo conhecido de Hannah Arendt. Em *A vida do espírito*, chama a hierarquia estabelecida por Platão de a maior das falácias metafísicas, que comprometeu de modo duradouro a correspondência entre filosofia e política. O exame das faculdades do espírito teve como ponto de partida o estudo do ápice do colapso moral nos totalitarismos e o conceito de banalidade do mal. Arendt se concentrou na preparação para gerar essa nova ciência política partindo do estudo da filosofia moral e da filosofia política kantiana, em cursos e textos a partir de meados dos anos 1960. As perguntas da qual partiu, da experiência do relato do julgamento de Adolf Eichmann foram: É possível minimizar a possibilidade de repetição do tipo de mal que surgiu no século XX? O mal, definido como incapacidade de pensar e de julgar, pode ser combatido com o estímulo ao pensamento e ao juízo? Como lidar com aquelas pessoas que cometem injustiça e são felizes? Como lidar com o descrédito da ideia socrática de que é melhor sofrer o mal do que praticá-lo? Por que pessoas que agiram da melhor forma não pararam para considerar seus atos, entendendo com clareza, sem maiores considerações, o que era o certo a fazer?<sup>21</sup> Como evitar o fato perturbador de que as pessoas que cometem os piores males nunca se preocuparam se estavam fazendo bem ou mal? Foi a partir dessas perguntas e da recuperação das experiências originais que alimentaram nossa compreensão das faculdades da mente – pensar, querer e julgar – que Arendt empreendeu a escrita de *A vida do espírito*.

Quando se propôs a escrever essa obra, em uma carta em que pede recursos à Fundação Rockefeller, deixa claro que *A vida do espírito* seria um segundo volume de uma obra única, cujo primeiro tomo fora *A condição humana*. Aquele fim um tanto enigmático que Arendt deixou no ar, citando a célebre frase de Catão: “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”, teria uma resposta. A diferença entre pensamento e ação nunca foi posta em questão. O problema para Arendt era a hierarquia: assim como a experiência é a fonte do pensamento, o pensamento também deve, para usar suas palavras, “encontrar lugar no mundo”. E o modo como ele encontra lugar no mundo é pela vontade e pelo juízo, este a terceira faculdade inspirada na terceira crítica de Kant. O fato é que Arendt vê no sensus communis e na mentalidade ampliada, enunciados no parágrafo 40 da Crítica da faculdade de Julgar, os conceitos para, ao mesmo tempo, indicar a possibilidade de formar um senso comum como um espírito público, fundamental para a ação política, e o estímulo à disposição dos indivíduos para compreender a situação dos outros.

<sup>19</sup> ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 230.

<sup>20</sup> HIRUTA, *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, p. 14

<sup>21</sup> ARENDT, *Responsabilidade e julgamento*, p. 354 (nota 11).

O pensar tem um elemento de depuração que destrói pseudoargumentos, considera detidamente os fatos e expõe mentiras. Lembremos o forte apelo da ficção totalitária. Arendt afirma no texto “A Revolução Húngara e o imperialismo totalitário”, que “a liberdade, assim como a sobrevivência, pode perfeitamente depender do nosso sucesso ou da nossa incapacidade em persuadir o mundo totalitário a reconhecer os fatos e a aceitar a nova factualidade do mundo na era atômica”.<sup>22</sup> Por isso ela enfatiza que “o elemento purificador do pensar é político por implicação”, porque informa as decisões tomadas pela faculdade do julgamento, chamada por ela a mais política de nossas capacidades espirituais. A escolha, o juízo, é a manifestação, a concretização do pensamento e a vontade é o impulso criador que efetivamente atua.<sup>23</sup>

A resistência e a força da tradição do pensamento às quais Arendt faz menção, garantiram a perenidade de sua abstração e de seu distanciamento do mundo, ao contrário da ligação com a contingência dos assuntos humanos, algo sempre incômodo. Apesar de se dar nessa separação, no diálogo que temos conosco, quando ao abrigo do deserto do mundo, esse esforço de compreensão parte do contexto em que estamos e precisa retornar e ele na perspectiva cuidadosa de se levar em conta esse mesmo esforço feito pelos outros. A consciência de si e do entorno, passa pelo reconhecimento da mesma capacidade e da mesma exigência a todos os demais, o que forma um espírito comum que na verdade é a consciência e o exercício de pertencimento a uma unidade política heterogênea. A vontade, que guarda a liberdade, e é a atividade espiritual que completa o trio, é retomada por Arendt em *A vida do espírito* como uma capacidade criadora: o juízo e o pensamento informam a vontade que, livre, cria, efetivamente, novas possibilidades, novas soluções, novos começos, difíceis, mas necessários em muitas circunstâncias.

A concepção intensa e ampla de liberdade que Arendt nos oferece é uma aposta corajosa. O resgate que empreende da política, do valor do espaço público, da ação e das instituições no âmbito do republicanismo, é uma contrapartida aproveitando os despojos da tradição, os argumentos dos vencidos. Arendt segue a recomendação de seu amigo Walter Benjamin e “escova” a história da filosofia política e da filosofia moral a contrapelo, embora descartando o materialismo dialético da intenção original. Uma das frases que Arendt repetiu no livro Rahel Varnhagen, na última frase da Parte I, Pensar de *A vida do espírito*, como uma das epígrafes da Parte III, Juízo da mesma obra inacabada, e em uma carta a Karl Jaspers, de 1954 é *Victrix causa deis placuit sed victa Catoni*, “A causa vencedora agradou aos deuses, a vencida a Catão”. São os versos 127 e 128 do canto I da obra *Farsália*, de Lucano. Como elucidam os organizadores da correspondência, nessa que é a descrição da guerra civil entre César e Pompeu, Lucano glorifica Catão de Útica, opositor da República de César, amante da liberdade, que julgava sem se preocupar com o fracasso ou o sucesso, o que, segundo Arendt, se aplica ao seu amigo, Kurt Blumenfeld, sobre o qual trata ao citar a frase na carta a Jaspers. Blumenfeld foi um líder sionista, grande amigo de Arendt no período de ascensão do nacional-socialismo. Ela conta a Jaspers que na juventude, alguém questionou Blumenfeld: “Mas você tem que admitir que esta causa não tem possibilidade de ter sucesso”, ao que Blumenfeld respondeu: “Quem disse que eu estava interessado no sucesso?”. Arendt acrescenta: “Que ele tenha se tornado presidente da organização, é algo que só poderia

---

<sup>22</sup> ARENDT, *Pensar sem corrimão*, p. 162.

<sup>23</sup> ARENDT, *Responsabilidade e julgamento*, p. 256-257.

acontecer na Alemanha". E finaliza: "Você deve conhecer aquela frase de Catão que Gentz sempre citava: *Victrix causa deis placuit sed victa Catoni*. Este é o espírito do republicanismo".<sup>24</sup>

Arendt correspondeu a esse espírito insistente do republicanismo tomando conceitualmente a política muitas vezes à revelia da filosofia. Sua contribuição é associar liberdade e política tomando-as fora de limitadas preconcepções e considerando as experiências de seu próprio tempo. A liberdade e a política, após o ineditismo dos totalitarismos e sua desumanidade, não podem ser compreendidas em uma chave necessariamente negativa, nem apenas como dependentes de instituições. A liberdade, para Hannah Arendt, precisa ser compreendida a partir da consciência de si e da consciência voltada para a realidade; em seus termos, como vimos, do cultivo da vida do espírito. É a afirmação do que há de mais complexo em nós, as capacidades de todos. Lembremos que o mal perpetrado no século XX contou com a conivência de pessoas que riam e cumprimentavam efusivamente Adolf Hitler nas ruas da Alemanha, enquanto milhões eram torturados e assassinados nos campos de concentração e de extermínio. Arendt acertou ao escrever que esse terror apareceria novamente de outras formas. A chance de sustentar a atenção e, eventualmente, enfrentar outras formas do mal só podem advir de uma renovada clareza quanto às nossas faculdades.

No nosso contexto é ainda mais gritante a dificuldade do Estado-nação de se estabelecer como guardião dessa liberdade na garantia das diferenças e das exigências de um mundo em plena deterioração de sua casa, o meio ambiente. Em um de seus últimos textos, Hannah Arendt tratou do problema da confiança no progresso e no barulho da propaganda a movimentar um mundo de objetos com obsolescência embutida, que conduz às ameaças ao meio ambiente.<sup>25</sup> O texto é de 1975, década de implementação da contrapartida violenta de um sistema com problemas explícitos, mas para o qual ainda não há alternativa. O que ela teria dito do "greed is good" da aliança Thatcher-Reagan no final dos anos 1970? Para Arendt, os cidadãos devem participar da vida pública, como oposição às várias formas de investimento na superfluidade do indivíduo e como afirmação do valor de cada cidadão como agente político no pleno uso de suas capacidades espirituais. Não podemos tratar essa proposta de Arendt como uma quimera. Ela pode ser tomada como uma expressão da autonomia do republicanismo. É preciso insistir na liberdade como princípio para (re)começar, pois os tempos podem ser sombrios de várias maneiras.

## Referências bibliográficas

- ADVERSE, H. "Uma república para os modernos: Arendt, a secularização e o republicanismo". In: *Filosofia Unisinos*, n. 13, pp. 39-56, jan-abr 2012.
- ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

<sup>24</sup> ARENDT; JASPERS, *Correspondence*, p. 244 (carta 158), pp. 735-736 (nota).

<sup>25</sup> ARENDT, "Tiro pela culatra", *Responsabilidade e julgamento*, p. 333.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. 11.ed. Revisão e apresentação Adriano Correia. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Pensar sem corrimão: Compreender 1953-1975*. Trad. de Andreiulo [et al.] Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

\_\_\_\_\_. *The Promise of Politics*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. Trad. de Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009.

ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler e Hans Saner. New York: Harcourt, 1992.

BARROS, A.R.G. *Liberdade política*. São Paulo: Edições 70, 2020.

BREEN, K. “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, In: HIRUTA, K. (Ed.) *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*. London: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 47-78.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HABERMAS, J. “Hannah Arendt: On the Concept of Power” In: *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.

HIRUTA, K. (Ed.) *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*. London: Palgrave Macmillan, 2019.

\_\_\_\_\_. “The Meaning and Value of Freedom: Berlin Contra Arendt. The European Legacy”, 19, n. 7, pp. 854-868, 2014.

LEDERMAN, S. “The Centrality of the Council System in Arendt’s Political Theory”, In: HIRUTA, K. (Ed.) *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*. London: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 253-276.

LUCANO. *Farsália: Cantos de I a V*. Introdução, tradução e notas Bruno V. G. Vieira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

PETTIT, P. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

ROSTBOLL, C. F. "Stateless, Domination, and Unfreedom: Arendt and Pettit in Dialogue", In: DAHL, C; NEXÖ, T.A. (Ed.) *To Be Unfree: Republicanism and Unfreedom in History, Literature and Philosophy*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014. pp. 19-36.

SCHWARTZ, L. M.; STARLING, H. M. (Org) *Dicionário da república: 51 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VETLESEN, "Hannah Arendt, Habermas and the Republican Tradition". In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, n. 1, pp. 1-16, 1995.

VILLA, D. "Hannah Arendt, 1906-1975". In: *The Review of Politics*, vol. 71, Issue 1, pp. 20-36, Winter 2009.

VIROLI, M. *From Politics to Reason of State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

# **Individualidade e desenvolvimento moral em J. S. Mill**

*Isabel de Almeida Brand<sup>1</sup>*

**Resumo:** O fio condutor dos argumentos apresentados por J. S. Mill em *On Liberty* é de que o aperfeiçoamento da humanidade tem como fonte infalível e permanente o espírito da liberdade. Nossa objetivo é mostrar que o conceito de liberdade milliana se equilibra entre a promoção do cultivo da individualidade, na sua mais ampla pluralidade, e o desenvolvimento moral da sociedade.

**Palavra-chave:** Desenvolvimento – Individualidade – Liberdade – Stuart Mill

## **Individuality and moral development in J. S. Mill**

**Abstract:** The guiding thread of the arguments presented by J. S. Mill in *On Liberty* is that the development of humanity has its infallible and permanent source in the spirit of freedom. Our objective is to show that the Millian concept of freedom is balanced between the individuality's cultivation, in its widest plurality, and the moral development of the society.

**Keywords:** Development – Individuality – Freedom – Stuart Mill

---

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Bolsista de Iniciação Científica: CNPq. Orientador: Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

Stuart Mill observou que o mundo no século XIX estava mudando em um ritmo sem precedentes. As sociedades não estavam preparadas para enfrentar os desafios que o progresso traria, principalmente devido ao aumento de um conformismo social. Para combater as influências que levam à estagnação e se opor a uma sociedade massificada, o filósofo pretendeu orientar as pessoas numa dinâmica de mudança e incentivá-las a valorizar o progresso da sociedade. Mill desejava promover o crescimento humano e para isso ele organizou um sistema que garantiria uma ampla gama de liberdades civis e individuais. Desse modo, a liberdade funcionaria como uma proteção contra o despotismo e a estagnação.<sup>2</sup>

Nosso objetivo é mostrar que o conceito de liberdade milliana se equilibra entre a promoção do cultivo da individualidade, na sua mais ampla pluralidade, e o desenvolvimento moral da sociedade. Tendo em vista que, se por um lado, o despotismo dos costumes é um obstáculo para o desenvolvimento humano, por outro lado, a última fonte segura e confiável para o progresso da humanidade é o permanente espírito da liberdade.

Nas palavras de Mill,

O despotismo dos costumes é, em todas as partes, o entrave permanente ao avanço humano, mantendo-se em constante antagonismo com aquela disposição de aspirar a algo melhor do que o costumeiro, a qual é chamada, dependendo das circunstâncias, de espírito de liberdade ou espírito de progresso ou aperfeiçoamento. O espírito de aperfeiçoamento nem sempre é um espírito de liberdade, pois pode pretender impor aperfeiçoamentos a um povo que não os quer; e o espírito de liberdade, na medida em que resiste a tais tentativas, pode se aliar em termos locais e temporários aos oponentes do aperfeiçoamento; mas a única fonte infalível e permanente de aperfeiçoamento é a liberdade, visto que assim todos os indivíduos são centros independentes de possível aperfeiçoamento. O princípio de progresso, porém, seja na forma do amor à liberdade ou na do amor ao aperfeiçoamento, é antagônico ao domínio do Costume, exigindo no mínimo a libertação desse jugo; e a disputa entre eles constitui o principal interesse da história da humanidade.<sup>3</sup>

O filósofo estava especialmente preocupado com o sentimento de servilidade dos seres humanos perante as preferências dos senhores seculares ou de suas divindades. Os sentimentos de repulsa às opiniões essencialmente genuínas se dão por meio dessa servilidade. Ao longo da história, por conta dessa repulsa muitos homens foram assassinados como hereges e muitas mulheres queimadas como bruxas.

Frequentemente, as simpatias comuns conduzem os indivíduos à identificação com grupos de referência como, partidos políticos, associações de classe, grupos religiosos, entre outros. Esse tipo de identificação é uma das vias para a formação da opinião pública. Nesse cenário, o papel das influências comuns para a orientação dos sentimentos morais da sociedade se deve menos à razão do que as simpatias e antipatias que pouco ou nada tinham

<sup>2</sup> HABIBI, *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*, p. 33; SIMÕES, *John Stuart Mill e a liberdade*, pp. 29-30.

<sup>3</sup> MILL, *Sobre a Liberdade*, p. 108.

a ver com os interesses comuns da sociedade. Na interpretação de Devigne<sup>4</sup>, Mill comprehende que somos socializados pela opinião pública e que o senso de nossa própria existência depende dos outros. Dessa forma, as próprias sociedades são moldadas pela opinião pública. O problema é que no mundo moderno a maioria age em conformidade com a opinião pública irrefletidamente. Ao prescrever uma única noção de bom caráter, as classes dominantes, por meio do poderoso instrumento da opinião pública, conseguem tão efetivamente quanto qualquer política governamental, limitar o pensamento humano. Portanto, os sentimentos sociais e faculdades intelectuais da sociedade como um todo permanecem subdesenvolvidos. Nesse sentido, “o rumo atual da opinião pública apresenta uma característica especialmente calculada que a torna intolerante a qualquer manifestação acentuada de individualidade”.<sup>5</sup>

Apesar da liberdade e o desenvolvimento humano nem sempre serem sinônimos, a liberdade é um pré-requisito para propiciar às pessoas as melhores oportunidades para o cultivo e o refinamento de suas capacidades humanas.<sup>6</sup> Nesse sentido, Mill acredita que em uma sociedade voltada para o progresso, o fluxo livre de informações auxilia no desenvolvimento do indivíduo. Por esse motivo, o filósofo defende veementemente a liberdade de pensamento e expressão como necessária para o bem-estar mental da humanidade. Sua hipótese é a de que, ao impedir a manifestação de apenas uma opinião contrária à maioria, estaria privando toda a humanidade de corrigir um possível erro ou ratificar uma verdade. Mill sintetiza seus argumentos em defesa da liberdade de expressão em quatro fundamentos distintos, a saber:

- (i) Quando existe a probabilidade de uma opinião contrária ser verdadeira e mesmo assim se tenta coercitivamente silenciá-la, pode-se incorrer em erro pela pretensão de infalibilidade.
- (ii) A opinião dominante pode estar ocultando uma parcela da verdade, desse modo, ao se silenciar uma opinião contrária, perde-se a chance de conhecer o restante da verdade.
- (iii) Mesmo que a opinião dominante corresponda a toda a verdade, ela será mantida à maneira de um dogma, pouco se compreendendo de seus fundamentos racionais, a menos que se aceite que ela seja objeto de séria e energica contestação.
- (iv) O próprio significado da doutrina corre o risco de desaparecer ou se enfraquecer, por isso é de extrema importância que ela seja discutida integralmente e frequentemente para que não se perca seu efeito vital, tornando-se totalmente estéril.

Mill reconhece que a livre discussão, ao invés de promover o ajustamento, pode muitas vezes intensificar a tendência ao sectarismo podendo levar até mesmo ao preconceito. Numa polêmica, a pior ofensa que se pode cometer é estigmatizar como maus e imorais os que defendem a opinião contrária, por isso ele defende a moralidade do debate público. Porém, preservar o princípio moral no debate não significa abdicar do conflito. Para Mill, o

<sup>4</sup> DEVIGNE, *Reforming Liberalism. J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal and Romantic Moralities*, p.111.

<sup>5</sup> MILL, *Sobre a Liberdade*, p. 106.

<sup>6</sup> HABIBI, *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*, p. 136.

aspecto agonístico é intrínseco ao caráter da discussão. O choque de opiniões provoca um efeito salutar para o homem e a sociedade. A confiança no julgamento depende de a opinião ter sido defendida contra todas as objeções lançadas sobre ela dos mais diversos ângulos e conflitantes direções. Com a salvaguarda de que a arena continue aberta para que novas verdades possam chegar até nós. Isso porque, a mente humana possui uma qualidade particular que Mill chama de “corrigibilidade”. Essa capacidade é o potencial que os seres humanos têm de corrigir os próprios erros por meio do exercício do julgamento aprimorado sobre as atividades nas quais se envolvem. Ela é a “fonte de tudo que é respeitável no homem, seja como um ser intelectual ou moral”,<sup>7</sup> pois por meio dela o homem é capaz de retificar seus enganos por meio dos fatos e argumentos expostos nas discussões. Porém, essa qualidade não é nata, ela é adquirida e sua aquisição requer o exercício do debate sobre as vantagens e desvantagens das diferentes experiências.<sup>8</sup>

Para o desenvolvimento da inteligência e o julgamento dos homens, não basta que alguém concorde que uma proposição seja verdadeira, ou ainda que tal crença venha de alguma autoridade, é preciso conhecer os fundamentos das próprias opiniões. De acordo com Mill, todos os assuntos onde é possível haver diferenças de opiniões, como a moral, religião, política e relações sociais, a verdade depende do equilíbrio entre as razões conflitantes. Assim, é necessária uma suspensão do juízo a fim de conhecer ambos os lados das questões para que se tenha base para preferir um ou outro. Uma reflexão antagônica para essa hipótese, sugerida pelo filósofo, seria supor que alguém contrário ao livre debate questionasse a necessidade de se conhecer e entender tudo o que os filósofos podem dizer contra ou a favor de suas opiniões, que aparte das obviedades, basta ter confiança na autoridade apta para tal tarefa. Porém, mesmo considerando tal perspectiva, a necessidade da certeza racional é mantida, pois se deve assegurar que todas as objeções sejam enunciadas livremente, mesmo que somente por filósofos e teólogos, e que encontrem respostas satisfatórias. Dessa forma, para que os mestres da humanidade conheçam tudo quanto devem, é necessária que se escreva e se publique suas ideias.

A liberdade de expressão é derivada da liberdade de pensamento e esta teria pouco valor se a pessoa não fosse livre para testar suas ideias no mercado intelectual. Para desenvolver plenamente o pensamento é necessário submeter as próprias ideias ao escrutínio de outros. Ao fazer isso, o indivíduo deve ser livre para se expressar para os outros e para se associar a outras pessoas que considerem suas questões críticas. A exceção observada é quando essa conduta se torna prejudicial a terceiros.<sup>9</sup>

Habibi<sup>10</sup> defende que, em Mill, as liberdades de pensamento e discussão não são valorizadas por si mesmas. Elas são justificadas porque aumentam o leque de escolhas dos indivíduos e os ajudam a se tornar mais hábeis no uso de suas faculdades humanas. O comentador entende que Mill acredita que em uma sociedade voltada para o progresso, o fluxo livre de informações auxilia no desenvolvimento do indivíduo e também serve para elevar o nível de tomada de decisão coletiva. Dessa maneira, a liberdade de pensamento e expressão leva ao crescimento. Por outro lado, o crescimento é necessário para fazer essas liberdades funcionarem. Sem o tema subjacente do crescimento para ajudar a canalizar essas

<sup>7</sup> MILL, *Sobre a Liberdade*, p. 37.

<sup>8</sup> DEVIGNE, *Reforming Liberalism. J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal and Romantic Moralities*, p. 114.

<sup>9</sup> FITZPATRICK, *John Stuart Mill's Political Philosophy*, p. 65.

<sup>10</sup> HABIBI, *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*, pp.137-8.

liberdades elas não teriam muita utilidade. A livre discussão em uma sociedade que não tem compromisso com a descoberta ou o avanço equivaleria a uma confusão balbuciante. A desinformação e o erro abundariam, e o aumento do conhecimento seria prejudicado.

A reflexão de Mill sobre o papel da liberdade de pensamento e discussão, a busca pela verdade e o valor do erro, leva ao reconhecimento da importância da diversidade nas sociedades. Assim como é útil que existam diversas opiniões, também é vantajoso que haja diversas experiências de vida. As experiências de um indivíduo dependem de suas escolhas que devem ser feitas segundo seu próprio discernimento. Para Mill,

Não há qualquer razão para que toda a existência humana deva ser construída seguindo apenas um ou poucos modelos (...) pessoas diferentes também requerem condições diferentes para seu desenvolvimento espiritual e, assim como a imensa variedade de plantas não pode existir de maneira saudável no mesmo ar e clima físico, tampouco as pessoas crescem sadiamente no mesmo ar e clima moral. As mesmas coisas que servem de auxílio a uma pessoa para cultivar sua natureza mais elevada são obstáculos para outra. O mesmo modo de vida que é um estímulo saudável para uma, mantendo em plena forma todas as suas faculdades de ação e fruição, para outra é um fardo incômodo, que anula ou esmaga toda a vida interior. As diferenças entre os seres humanos são suas fontes de prazer, em suas sensibilidades à dor e em suas reações à diferentes ações físicas e morais sobre si são tais que, a menos que haja uma diversidade correspondente aos modos de vida, não obtém sua justa parcela de felicidade nem alcançam a estatura mental, moral e estética de que sua natureza é capaz.<sup>11</sup>

O filósofo reconhece que as pessoas têm habilidades, talentos e interesses diversos e se inclinam para múltiplas oportunidades. Mesmo que haja necessidades, interesses e valores comuns, a natureza humana não tem um caráter universal. O cultivo da excelência deve ser incentivado em toda a extensão da variedade humana. De acordo com Mill, uma sociedade pluralista é muito mais propícia ao progresso do que uma sociedade uniforme. Nesse sentido, um ambiente diverso leva a uma sociedade dinâmica que pode oferecer às pessoas maiores oportunidade de desenvolvimento e realização pessoal.<sup>12</sup>

Segundo Mill, os europeus se orgulham de ser o povo mais inclinado ao progresso que existiu. As nações europeias devem seu progresso e desenvolvimento inteiramente a pluralidade e a diversidade de cultura. Embora tenha existido intolerância, raras vezes houve logro permanente em fazer com que todos os indivíduos, classes e nações seguissem o mesmo caminho. Cada qual seguiu por caminhos extremamente dispares e a bem do mútuo desenvolvimento, em algum momento, aceitou-se receber o bem que os outros ofereciam. Mill cita três períodos importantes para o desenvolvimento humano na Europa: o primeiro foi durante os tempos imediatamente após a Reforma Religiosa; outro momento, embora limitada ao Continente e a uma classe mais culta, o movimento intelectual da segunda metade do século XVIII; e terceiro, de duração ainda mais breve, a fermentação intelectual da

---

<sup>11</sup> MILL, *Sobre a Liberdade*, p. 104-5.

<sup>12</sup> HABIBI, *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*, pp. 30-4.

Alemanha durante o período goethiano e fichtiano. O impulso dado nestes três períodos tornou a Europa o que é agora. No entanto, Mill constata que já fazia algum tempo que as aparências indicavam que esses impulsos estavam quase esgotados e os europeus estavam se esquecendo do valor da diversidade e buscando uma espécie perniciosa de igualamento. As variedades de situações e circunstâncias que moldam o caráter dos indivíduos se tornou cada vez mais semelhante. Esse igualamento que reúne as pessoas sobre as mesmas influências foi promovido pelo aperfeiçoamento dos meios de comunicação. Nos termos de Mill, as pessoas “agora leem as mesmas coisas, ouvem as mesmas coisas, veem as mesmas coisas, vão aos mesmos lugares, sentem esperanças e temores em relação aos mesmos objetos”.<sup>13</sup>

Tyndal<sup>14</sup> afirma que o progresso social é o objetivo principal da teoria política de Mill e a diversidade é um meio para esse progresso. Ele acrescenta que Mill costuma usar o termo “diversidade” também para se referir ao que pode ser chamado de “diversidade individual”. O que o comentador quer enfatizar é que a diversidade de grupos culturais pode servir como uma rica fonte para a diversidade individual. De um modo geral, a diversidade cultural expõe os indivíduos atentos a modos de vida alternativos, fornecendo outro cenário contra o qual os indivíduos podem comparar suas crenças e experiências e refletir sobre suas próprias buscas.

Segundo Mill, a liberdade propriamente dita está onde a individualidade é capaz de se consolidar, desde que outrem não seja privado de buscar o seu próprio modo de vida. O livre desenvolvimento da individualidade é um dos elementos essenciais do bem-estar. O filósofo afirma que “onde não é o caráter da pessoa e sim as tradições e costumes de outras pessoas que constituem as regras de conduta, falta um dos ingredientes da felicidade e o ingrediente fundamental do progresso individual e social”.<sup>15</sup>

Mill aventa que a natureza humana não se desenvolve seguindo um modelo irrefletidamente. Ela não é como uma máquina que realiza um trabalho pré-determinado. O crescimento humano para Mill é mais uma questão de melhorar a natureza do que segui-la. Na natureza, o desenvolvimento natural das árvores e das plantas sugere um crescimento que se dá de forma gradual e espontânea. Mas, ainda que no sentido físico os humanos sejam naturalmente predispostos à maturação, o crescimento humano no sentido milliano é comparado ao cultivo. Desse modo, o desenvolvimento humano se dá por meio de uma atividade consciente e racional que requer esforço e atenção contínuos.<sup>16</sup>

O cultivo pessoal envolve saber desenvolver e modificar os próprios desejos e impulsos. Mill defende que quem acredita que o desenvolvimento da individualidade não deva ser incentivado em uma sociedade, deve crer também que naturezas humanas fortes são indesejáveis e que não é bom que a média de energia geral humana seja elevada. O argumento do filósofo é de que são os desejos e sentimentos fortes que alimentam a ação humana

(...) os desejos e os impulsos fazem parte de um ser humano perfeito, tanto quanto as crenças e as coibições: impulsos fortes só são perigosos quando não são devidamente contrabalançados; quando um conjunto de metas e inclinações ganha força ao passo que outros, que devem coexistir com ele, se

<sup>13</sup> MILL, *Sobre a Liberdade*, p. 112.

<sup>14</sup> TYNDAL, “Culture and Diversity in John Stuart Mill’s Civil Nation”, pp. 108-9.

<sup>15</sup> MILL, *Sobre a Liberdade*, p. 89.

<sup>16</sup> HABIBI, *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*, p. 28.

mantêm fracos e inativos. (...) As mesmas suscetibilidades fortes que dão vigor e vivacidade aos impulsos pessoais são também a fonte de onde nascem o mais ardente amor pela virtude e o mais firme autocontrole.<sup>17</sup>

Ao defender a liberdade, Mill não está preocupado apenas com a satisfação dos desejos dos indivíduos. O cultivo pessoal não é antitético ao “espírito público”, aliás, em Mill essas concepções estão unidas entre si. Conforme argumenta Audard<sup>18</sup>, o filósofo transforma o conceito de individualismo possessivo e ligado a um indivíduo estático e atomizado em outro tipo de conceito. Com essa reformulação, o individualismo abstrato modifica-se e toma o caráter de individualidade. Neste novo conceito existe a dimensão de criação de si mesmo que remete à ideia de uma tarefa ou projeto e não um estado. A individualidade milliana depende de um processo dinâmico de individuação, de formação constante e empoderamento. Além disso, essa concepção está ligada a historicidade e o pluralismo de culturas. Nessa perspectiva, o indivíduo depende da interação com a história coletiva e a cultura para poder se desenvolver e progredir.

Segundo Mill, a sociedade por meio da educação deve proporcionar os meios para o desenvolvimento dos indivíduos, deixando-lhes o máximo de liberdade para concretizar o seu potencial. Para a realização desse potencial, o indivíduo precisa necessariamente do acesso ao patrimônio cultural, à memória e a história coletiva. Só há desenvolvimento do indivíduo quando ele é colocado em relação com os outros e suas obras. Isto é, o indivíduo só se desenvolve no contexto sociocultural e histórico. O acesso aos recursos sociais e culturais oferecem oportunidades de reflexão sem as quais o potencial do indivíduo não pode ser realizado. A liberdade é vista por Mill como uma experiência pessoal. Nesse sentido, a liberdade se torna um conceito relacional e inseparável da individualidade.<sup>19</sup>

Entre o público em geral, o cultivo da individualidade e o desenvolvimento moral podem ter perspectivas contrastantes de liberdade. A tarefa teórica de Mill é equilibrar a individualidade e o desenvolvimento moral da coletividade. Para o filósofo, o caminho que leva ao desenvolvimento social começa no nível individual com o autodesenvolvimento. Depois, ao melhorarem a si mesmos os indivíduos exerceriam um efeito progressivo sobre seus grupos sociais, instituições e comunidade. Destaca-se que um aspecto importante do crescimento humano é que ele é um esforço cooperativo, educativo e cumulativo que pode ocorrer ao longo do tempo e através de gerações. Portanto, o desenvolvimento é um processo recíproco e, para construir uma sociedade melhor, devemos promover o crescimento e a melhoria de seus membros individualmente.<sup>20</sup>

A concepção milliana de florescimento humano, de acordo com a análise de Ikuta<sup>21</sup> é caracterizada por três aspectos: individualidade, virtude moral e virtude intelectual. A individualidade implica orientar-se em direção às próprias crenças, que foram endossadas reflexivamente, e agir da maneira que se escolheu. Desse modo, devemos examinar criticamente nossas crenças e ações a fim de determinar as crenças e atos que constituem

<sup>17</sup> MILL, *Sobre a Liberdade*, p. 93.

<sup>18</sup> AUDARD, “John Stuart Mill et les transformations de l’individualisme libéral”, p. 48.

<sup>19</sup> AUDARD, “John Stuart Mill et les transformations de l’individualisme libéral”, pp. 53-7.

<sup>20</sup> DEVIGNE, *Reforming Liberalism. J. S. Mill’s Use of Ancient, Religious, Liberal and Romantic Moralities*, p. 105; HABIBI, *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*, p. 34.

<sup>21</sup> IKUTA, “Mill as ambivalent democrat: The corruption and cultivation of human flourishing democratic society and politics”, pp. 702-3.

nosso caráter, em vez de ter nosso caráter determinado por outros. A virtude moral, entendida como uma preocupação com o bem dos outros, é outro aspecto importante do florescimento humano. Se a individualidade é fundamentalmente sobre como os indivíduos se relacionam consigo mesmos – isto é, com suas crenças e ações – a virtude moral refere-se a como os indivíduos se relacionam uns com os outros. Já, a virtude intelectual envolve certa disposição para o que está para além de si próprio, como o desejo de apreender sobre os objetos da natureza, a arte, entre outros. Assim, o que as virtudes intelectuais e morais compartilham é um cuidado e um engajamento, seja para com outros indivíduos, no caso da virtude moral, ou para com o mundo que habitamos, no caso da virtude intelectual.

Vimos que Mill admite que haja um ganho para o conjunto da sociedade civil quando há espaço para que a individualidade se afirme. Na interpretação de Brennan,<sup>22</sup> a individualidade milliana é uma pré-condição da virtude. O ideal de excelência de uma pessoa virtuosa é o indivíduo autônomo que escolhe e reflete sobre os fins e seu plano de vida. Nesse sentido, a adesão irrefletida ao costume ou à opinião da maioria é contrária à virtude. Em seu ensaio, o comentador alega que o ponto a ser considerado na teoria de Mill é o de que na medida em que a individualidade é fomentada na sociedade ela proporciona o aparecimento de indivíduos que iniciam mudanças de paradigmas e novas maneiras de perceberem as coisas.

Na teoria milliana há uma complexa relação entre o social e o individual. Embora Mill não compartilhe das teorias contratualistas sobre o fundamento da sociedade, ele entende que todos que recebem a proteção da sociedade têm obrigações para com a mesma. Para o bem do convívio social se torna indispensável que cada um se obrigue a uma determinada linha de conduta em relação aos outros. Nesse sentido, o filósofo considera que a sociedade está justificada em impor tais condições a qualquer custo àqueles que não cumprem com as obrigações básicas para com a sociedade, qual sejam, respeitar os direitos dos outros e defender a sociedade. Mesmo que os atos responsáveis pelo prejuízo a outrem não violem direitos constituídos, o ofensor pode ser punido pela desaprovação geral, embora não pela lei. Nesse caso, é necessário que haja um debate se a interferência da sociedade será positiva ou não para o bem-estar geral. Nos casos em que a conduta pessoal não afeta outros, deve haver plena liberdade legal e social de agir e se enfrentar as consequências. Nessa última situação, os deveres para consigo mesmo não são socialmente obrigatórios, à exceção de que se tornem deveres para com os outros devido às circunstâncias. Saber em que circunstância a sociedade deve interferir é ainda objeto de muitas controvérsias entre os críticos de Mill.

## Considerações finais

Compreendemos que a liberdade de pensamento e expressão carrega em si o compromisso com o crescimento. O livre debate se configura como uma relação dialógica na qual se levanta os pros e contras em um exame minucioso de um assunto ou problema e é por meio desse exame que são desenvolvidas as qualidades de mente como a percepção, raciocínio, autocontrole e julgamento. Em uma discussão não há uma direção prévia a ser seguida, pois o direcionamento se dá no próprio exercício da livre expressão das opiniões, isto é, no mesmo instante da experiência discursiva. Ademais, nos juntamos a Mill para dizer

---

<sup>22</sup> BRENNAN, “Choice and Excellence: A defense of Millian Individualism”, pp. 483-6.

que só é possível se conhecer a totalidade de um assunto ouvindo as pessoas das mais variadas opiniões e mentes de todos os feitios. Nesse sentido, concordamos com Audard que, em Mill, o desenvolvimento pessoal não pode ser separado do desenvolvimento social. Porém, para que cada indivíduo possa desenvolver sua individualidade e adicionar valor não só si, mas também para os outros, como bem ressalta a comentadora, o acesso aos recursos sociais e culturais deve contar com uma igualdade de condições e alocação de recursos necessários à sobrevivência dos mais pobres. Essa condição inclui respeito e inclusão e não apenas ajuda.

## Referências bibliográficas

- AUDARD, C. “John Stuart Mill et les transformations de l’individualisme libéral”. In: *The Tocqueville Review*, Volume 33, Number 1, pp. 47-65. University of Toronto Press, 2012.
- BRENNAN, J. “Choice and Excellence: A defense of Millian Individualism”. In: *Social Theory and Practice*, vol. 31, n<sup>º</sup> 4, pp. 483-498. Florida: University Department of Philosophy, 2005.
- DEVIGNE, R. *Reforming Liberalism. J. S. Mill’s Use of Ancient, Religious, Liberal and Romantic Moralities*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- FITZPATRICK, J. *John Stuart Mill’s Political Philosophy*. London: Continuum Studies in British Philosophy, 1988.
- HABIBI, D. *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- IKUTA, J. “Mill as ambivalent democrat: The corruption and cultivation of human flourishing democratic society and politics”. In: *Philosophy and Social*, Vol 41 (7) pp. 697-724, 2015.
- MILL, J. S. *Sobre a Liberdade*. Trad. Denise Botmann. Porto Alegre: L&PM, 2018.
- SARTORI, G. *A teoria da democracia revisitada – Volume 1 - O debate contemporâneo*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994.
- SIMÕES, M. *John Stuart Mill e a liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- TYNDAL, J. “Culture and Diversity in John Stuart Mill’s Civil Nation”. In: *Utilitas*, Cambridge University Press, Vol. 25, n<sup>º</sup> 1, pp. 96-120, 2013.

## **Retórica e verdade na filosofia política de Hannah Arendt**

*Luciana Costa de Souza<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo mostrar quais são os conceitos retóricos presentes em dois ensaios de Hannah Arendt, *Filosofia e Política* e *Verdade e Política*, a fim de explicitar a conturbada relação entre verdade filosófica e política, e como essa querela está relacionada ao modo de vida do filósofo. A retórica e a persuasão não eram em si um problema para o pensamento político de Hannah Arendt, porquanto uma vez que a retórica estivesse condicionada à amizade, ela se tornaria um instrumento político e pedagógico importantíssimo para a manutenção da vida política. Por outro lado, o uso da retórica sem esse condicionamento deixava em evidência a fragilidade de tipos diferentes de verdade diante da opinião, entre elas a verdade filosófica, que embora não seja tão frágil quanto a verdade de fato, depende da preservação do espaço público e do livre uso do discurso. Por fim, demonstrar-se-á a solução desse conflito por meio da possibilidade de uma nova Filosofia Política, que tem como fio condutor o pensamento e a linguagem.

**Palavra-chave:** Retórica – Verdade – Hannah Arendt – Sócrates

## **Rhetoric and Truth in Hannah Arendt's Political Philosophy**

**Abstract:** This article aims to show the rhetorical concepts present in two essays written by Hannah Arendt, *Philosophy and Politics* and *Truth and Politics*, in order to explain a troubled relationship between philosophical and political truth, and how this quarrel is related to mode of philosopher's life. Rhetoric and persuasion were not in themselves a problem for Hannah Arendt's political thinking, since, once rhetoric was conditioned on friendship, it would become an extremely important political and pedagogical instrument for the maintenance of political life. On the other hand, the use of rhetoric without this conditioning highlighted the fragility of different types of truth in the face of opinion, including philosophical truth, which, although not as fragile as the actual truth, depends on the preservation of public space and the free use of speech. Finally, the solution to this conflict will be demonstrated through the possibility of a new Political Philosophy, which has thought and language as a guideline.

**Keywords:** Rhetoric – Truth – Hannah Arendt – Socrates

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (PPG-Fil/FFLCH/USP). O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES. Código de Financiamento: 001. Contato: luciana.costadesouza@gmail.com

Os sofistas foram os responsáveis pelo papel pedagógico da retórica na antiguidade grega. Eles permitiram o desenvolvimento da democracia com uma forma inovadora de produzir discursos políticos. Os discursos políticos, recorrentemente, foram objeto de estudo de diversos pensadores ao longo da história, tanto para compreender quanto para conhecer diversos fenômenos políticos. Nota-se isso na própria antiguidade grega, na leitura de diversos tratados sobre os discursos presentes nas obras homéricas, posteriormente em comentadores na idade medieva, em diversos escritos latinos sobre os grandes oradores gregos do século V-IV a.C. Os próprios gregos criaram diversos recursos teóricos para sistematizar os estudos sobre discursos políticos e todos os elementos que os compõem.

O termo que o senso comum e a tradição deixaram como aquilo que nomeia a arte de confeccionar discursos, utilizando as regras de sentido que as palavras carregam com a finalidade de fazer política, é retórica. De forma costumeira, principalmente por conta da filosofia platônica, os pensadores enxergaram a retórica como algo quase que maligno e responsável apenas por causar as maiores destruições nos diversos cenários políticos que o mundo já presenciou. No entanto, a partir de um renascimento dos estudos sobre essa verdadeira arte de construir discursos, no século XX, tornou-se possível notar que enxergar a retórica como aquela velha matéria que ensina a produzir discursos apenas persuasivos e com o intuito de convencer cegamente um público, é uma forma distorcida, que impossibilita de vê-la como uma área do conhecimento que também pode apresentar um papel pedagógico na sociedade política.

*Rhetoriké* aparece, pela primeira vez, no século IV a.C., em duas composições contemporâneas, *Acerca dos Sofistas* ou *Acerca dos que escrevem discursos escritos* de Alcidamante, e *Górgias* de Platão<sup>2</sup>. Diversos pesquisadores ainda discutem se Alcidamante cunhou o termo, pois a sua obra foi escrita anteriormente ao escrito platônico, ou se essa expressão era utilizada com uma acepção genérica entre alguns autores da época e, por conta disso, Platão conferiu uma “nova” significação para essa palavra a fim de construir sua filosofia. Por outro lado, o argumento amplamente aceito pela comunidade acadêmica corresponde à concepção de que os termos utilizados para se referir à produção de discursos políticos, anteriormente a esses dois textos, eram locuções nominais construídas com o termo *lógos*, uma palavra grega de difícil tradução por conta de sua polissemia.

Segundo Platão, o uso de discursos longos e contínuos, a *makrología*, era a forma pela qual os sofistas faziam uso da palavra no âmbito político. Ele depreciava esse recurso discursivo, afirmando que não era filosófico.<sup>3</sup> Por outro lado, a *brakhylogía*, era a forma claramente filosófica, justamente por ser dialógica, ao utilizar orações curtas e suscitar a troca de ideias opostas. Essa distinção é defendida por Platão em sua epistemologia, em seu diálogo *Górgias*. Segundo a tradição, ele a considerava o fundamento pelo qual a prática da retórica estava ligada à política e ao diálogo como o caminho filosófico de alcance da *verdade*.<sup>4</sup>

Como consequência do uso equivocado do discurso para a obtenção da verdade pelos sofistas, aqueles que se ocupavam dos assuntos públicos não levavam em conta a atualização da verdade histórica, a que todo homem e o seu respectivo contexto histórico-social deveria passar para conhecer a si mesmo. Como afirma Arendt, Platão defendia que a verdade no momento em que entrava em contato com o universo limitado do ser humano,

<sup>2</sup> ASSUNÇÃO, FLORES-JÚNIOR, MARTINHO, *Ensaios de Retórica Antiga*, p. 15.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

deixava de ser eterna e imutável, e transformava-se em algo mundano “como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal”<sup>5</sup>. Como bem observado por Arendt, os diálogos platônicos não têm como intuito somente alcançar um tipo de verdade, ainda mais em seus escritos políticos, mas sim possibilitar um diálogo sobre temas que sempre se farão relevantes para o ser humano, com o uso da polêmica. Muitos de seus diálogos não chegam a uma resposta única sobre os temas discutidos, pelo contrário, é comum eles terminarem sem nenhuma conclusão.<sup>6</sup>

Segundo Hannah Arendt, essa querela platônica sobre a retórica tem o seu cerne na relação entre verdade e opinião, o modo de vida filosófico e o homem em sua vida pública.<sup>7</sup> Platão tinha plena consciência da ineficiência da postura distanciada do filósofo diante da *pólis*, procurando somente o conhecimento da origem do *kosmós* e dos diversos eventos que permeiam a *phýsis*.<sup>8</sup> A maior demonstração dessa preocupação platônica se nota pelo fato de a maioria dos seus diálogos se ocuparem de assuntos públicos e terem como figura central um conhecido filósofo da tradição: Sócrates<sup>9</sup>. Um senhor que com recorrência abordava diversos cidadãos da *pólis* ateniense, instigando-os a questionar se as diversas conceituações que defendiam correspondiam ao que de fato eles queriam pregar. A visão arendtiana de Sócrates, como moscardo, explicita como a postura socrática diante da vida e do ser, permitia, por meio de suas perguntas, a abertura de cada *ser aí* diante de toda a diversidade ontológica do mundo. Determinando como essa abertura não depende apenas de cada *ser aí*, mas do fato de o ser humano ter como característica fundamental o viver *entre* os outros, e como a pluralidade humana se perpassa pela linguagem e pela ação.

Desse modo, o Sócrates arendtiano, apresentado como moscardo, deseja despertar nos cidadãos da *pólis* a ciência de que a verdade se relaciona com a existência, fazendo com que existam tipos de verdade a partir dos diferentes tipos de existências. Sabe-se que a linguagem é usada como principal condutor da existência entre os homens, por conscientizá-los, por meio de discursos e do uso da palavra, dos diversos fenômenos circundantes do mundo. Arendt defendia que a simbiose entre linguagem e política se expressa principalmente na *ação* humana, na esfera política mediada pela palavra. Por essa razão, a retórica e a persuasão em si não eram um problema para Arendt, porquanto uma vez que ela estivesse condicionada à amizade<sup>10</sup>, ela se tornaria um instrumento político e pedagógico importantíssimo para a manutenção da vida política. Por outro lado, o uso da retórica sem esse condicionamento deixava em evidência a fragilidade de tipos diferentes de verdade diante da opinião, sobretudo, a verdade de fato, defendida por Arendt em seu ensaio *Verdade e Política*.

<sup>5</sup> ARENDT, *A Dignidade da Política*, p. 95.

<sup>6</sup> Ibid. p. 105.

<sup>7</sup> Ibid. p. 97.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> *Philia* na acepção aristotélica, como bem pondera Hannah Arendt: “Aristóteles conclui que a amizade, e não a justiça (como sustentou Platão na República, o grande diálogo sobre a justiça), parece ser o laço que une as comunidades. Para Aristóteles, a amizade é mais elevada que a justiça, porque esta já não é necessária entre os amigos. O elemento político da amizade é que, no diálogo autêntico, cada um dos amigos pode entender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o amigo como pessoa, cada um entende como e em qual articulação específica o mundo comum aparece ao outro, que como pessoa será sempre desigual ou diferente”. (ARENDT, *A Promessa da Política*, pp. 59-60).

É explícita a defesa de Arendt, nesse ensaio, em um primeiro momento, da verdade de fato, a verdade construída e revelada pela capacidade do ser humano de julgar e falar sobre os acontecimentos que fluem no mundo, isto é, a verdade que se torna histórica. Ao mesmo tempo, a pensadora condena o uso da mentira como forma de preservar a vida e como um meio não-violento de solução de problemas no âmbito político. Aqueles que estudam profundamente a antiguidade grega e seus costumes sabem que era notório entre os gregos a atitude agonística perante o mundo humano, tanto nos embates esportivos quanto nos deliberativos, de tal modo que os helenos acreditavam que o discurso era uma atividade que os atribuíam superioridade em relação aos outros povos, justamente por causa do uso da linguagem para combater com palavras ao invés do uso de armas e da violência física. No entanto, Arendt defende que o uso do discurso político pode ser uma forma de violência a partir do momento que se criam mentiras deliberadas com a finalidade de pôr em dúvida fatos, que quando se tornam verdade histórica, são usados pelos homens para a construção de novas possibilidades a serem criadas no mundo.

Essa capacidade humana de escolher mentir consiste em nada mais que o seu infinito poder de criar infinitas possibilidades por meio do discurso, porém para Arendt a partir do momento que uma ação ou uma possibilidade se realiza no mundo fatual, essa ação deixa de ser uma mera possibilidade para se tornar realidade, de tal forma que conferir a verdade histórica o status de existência de uma possibilidade que ainda está por vir, consiste em uma mera extração do uso da linguagem e do discurso. Por isso, aqueles que pervertem a historiografia com a finalidade de alterar o registro histórico, com motivações além daquelas que permitem a existência dos diversos tipos de verdades e da veracidade, pretendem sobretudo produzir uma ação. Assim, o problema da verdade e seu conflito com a esfera pública se torna uma questão política.

Uma das formas que o mentiroso encontra para legitimar as suas falsidades deliberadas, quando elas não alcançam o propósito pretendido, é simplesmente qualificar a verdade de fato como uma mera opinião. Entretanto, na filosofia política arendtiana, a opinião se fundamenta no acordo e no mútuo consentimento dos cidadãos, permitindo a produção da ação a partir das múltiplas possibilidades que a realidade proporciona. Nesse sentido, a visão da pensadora moderna se coaduna com a perspectiva platônica da tradição filosófica que ela usa para compreender os fenômenos de sua época. Platão, de acordo com a tradição, adotava duas posturas diante da retórica, por um lado, afirmava o poder destrutivo da retórica produzida pelos sofistas, com o uso da opinião, para pôr em dúvida acontecimentos ou manipular o cenário político de acordo com seus interesses particulares; por outro lado, ele defendia que a retórica que usa a dialética como método pode ser muito proveitosa para o alcance da verdade no campo político. Dito de outro modo, Platão defendia que a verdade na esfera política pode ser produzida da mesma forma que a verdade filosófica e deter o mesmo modo de existência, embora boa parte dos sofistas discordassem dessa posição. Por conta dessas considerações, Hannah Arendt comprehende que a situação da verdade de fato não é muito diferente da circunstância do filósofo e o seu tipo de verdade, como Platão bem observara em seu contexto político e na sua epistemologia.

A verdade filosófica é qualificada como verdade de razão, que embora não seja tão frágil quanto a verdade de fato, não significa que ela seja facilmente alcançada, principalmente no âmbito público. Em seu ensaio *Filosofia e Política* é analisada a conturbada relação entre verdade filosófica e política, nesse texto se depreende o desejo da autora em conciliar essas

duas esferas, mostrando que é possível uma filosofia política, mesmo que com frequência a ciência da arte do poder seja considerada a autoridade maior, quando se trata do entendimento dos fenômenos que ocorrem na esfera pública. Por essa razão, deve-se voltar à origem dessa querela, aprofundando como ela surgiu, em que época e sob quais circunstâncias. Na visão platônica, segundo Arendt, o fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os presentes em seu julgamento de sua inocência, delegou ao âmbito dos assuntos públicos a desacreditada possibilidade da verdade.<sup>11</sup>

Seja como for, o conflito entre verdade e política surgiu historicamente de dois modos de vida diametralmente opostos – a vida do filósofo, tal como interpretada primeiramente por Parmênides e, depois, por Platão, e o modo de vida do cidadão. Às flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos. Por conseguinte, o contrário da verdade era a mera opinião, equacionada com a ilusão; e foi esse degradoamento da opinião o que conferiu ao conflito sua pungência política; (...). Esse antagonismo entre verdade e opinião foi elaborado por Platão (especialmente no Górgias) como o antagonismo entre a comunicação em forma de “diálogo”, que é o discurso adequado à verdade filosófica, e em forma de “retórica”, através da qual o demagogo, como hoje diríamos, persuade a multidão.<sup>12</sup>

A condenação de Sócrates explicita um fenômeno recorrente na prática política: aqueles que falam a verdade são frequentemente vistos como mais ameaçadores que os verdadeiros inimigos. O problema de Sócrates se baseia na incompreensão do mundo público do qual ele mesmo fazia parte, justamente por conta de seu modo de vida ser filosófico. A forma de viver do filósofo, bem representada na figura de Sócrates, revela-se justamente em sua postura solitária sempre à procura de respostas para os questionamentos feitos por si diante da existência. Na filosofia arendtiana, Sócrates apresenta o modo de origem do pensamento por meio do diálogo consigo mesmo, isto é, o uso da dialética pelo filósofo em sua solidão. A dialética permite a reflexão de temas que muitas vezes não são polemizados pelos membros da pólis e que, frequentemente, são negligenciados em sua especificidade histórica e social.

No momento em que Sócrates utiliza a dialética ao invés dos métodos tradicionais de se fazer política na pólis ateniense, ele não somente utiliza a persuasão de maneira inadequada, como também acredita que no campo político a verdade filosófica se mantém intacta. Todavia, quando a verdade filosófica adentra o campo dos assuntos públicos ela passa a ser considerada uma mera opinião, e não apresenta aquele caráter despótico da verdade histórica diante dos fatos. Diante dessa situação, o problema maior não se refere à verdade filosófica em si, mas na atitude do filósofo em não compreender a multiplicidade e

<sup>11</sup> ARENDT, *A Dignidade da Política*, p. 93.

<sup>12</sup> ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 171.

a pluralidade própria do campo da política e, ao mesmo tempo, a imaturidade e a falta de boa-fé da *pólis* em se abrir e permitir a contribuição do filósofo para a construção de novas possibilidades no mundo.

Até certo ponto essa preocupação com o discurso já existia para a filosofia pré-socrática, e a identidade de discurso e pensamento, que juntos são *lógos*, é, talvez, uma das características mais notáveis da cultura grega. O que Sócrates acrescentou a essa identidade foi o diálogo do eu comigo mesmo como condição primária do pensamento. A relevância política da descoberta de Sócrates é ela afirmar que a solidão, antes e depois de Sócrates vista como prerrogativa e *habitus* profissional exclusivos do filósofo, e que a *pólis* naturalmente suspeitava ser antipolítica é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da *pólis*, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas pelas leis e pelo medo da punição.<sup>13</sup>

Por isso, torna-se fundamental a conciliação entre a verdade filosófica e a política, tanto para permitir com que a verdade filosófica continue existindo e sendo produzida, como também uma forma de mostrar que o filósofo tem muito a contribuir com os assuntos públicos. Dois caminhos são apontados por Arendt para conciliar a filosofia e a política e, por isso, é necessário aprofundá-los: o primeiro acontece no momento em que é compreendida pelos homens a importância da transmissão do legado cultural que cada geração anterior deixou. Por isso, Arendt afirma com veemência a importância do contato com a tradição e a preservação da verdade de fato, para que, posteriormente, juntamente com a reflexão crítico-filosófica, as novas gerações possam construir novas possibilidades de existência que permitam ações políticas que gerem efeitos positivos para a mudança do mundo.

## Referências bibliográficas

- ASSUNÇÃO, T., FLORES-JÚNIOR, O., MARTINHO, M. *Ensaios de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.
- ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. B. Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- \_\_\_\_\_. *A Promessa da Política*. Organização e Introdução de Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 7<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro: Difel, 2020.

---

<sup>13</sup> ARENDT, *A Promessa da Política*, pp. 66-67.

# A convergência das concepções políticas de liberdade e democracia para John Rawls e Philip Pettit

*Alexandre de Lima Castro Tranjan<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente artigo visa discutir a proximidade entre as concepções políticas de liberdade de John Rawls e Philip Pettit, e o arranjo político democrático que delas deriva. A primeira delas, de matriz teórica liberal, entende a liberdade como o primeiro dos princípios a ser realizado, anterior aos demais numa ordem lexical. Ela significa uma proteção, viabilizada pelo Estado, contra interferências alheias à vontade do agente em sua conduta. Já a última, de cunho republicano, consiste num *status* social de não dominação, isto é, um estado perene de segurança contra intervenção arbitrária no agir do sujeito. Percebe-se, de antemão, a significativa similaridade entre os dois conceitos apresentados. Para além da semelhança óbvia, pretendemos construir uma sistemática de paralelismos e conexões que permita a compreensão de uma semiequivalência entre as teses dos dois autores, com algumas dessemelhanças a serem notadas, mas cujos projetos são mutuamente compatíveis.

**Palavras-chave:** Liberdade – Política – Democracia – Philip Pettit – John Rawls

## The convergence of political conceptions of freedom and democracy for John Rawls and Philip Pettit

**Abstract:** The present article intends to discuss the proximity between the political conceptions of liberty by John Rawls and Philip Pettit, and the democratic political arrangement derived from them. The first, being inserted in a liberal theory, understands liberty as the first principle to be realized, prior to the others in a lexical order. It means a protection, made possible by the State, against interferences external to the will of the agent in their acts. The latter, notably of republican nature, means a social *status* of non-domination, that is, a permanent state of safety against unauthorized intervention in agency of the subject. It is perceived, at first glance, a relevant similarity between both presented concepts. Beyond the obvious similarity, we intend to build a systematic of parallelisms and connections that permit an understanding of semi-equivalence between the thesis presented by both authors, with some differences, but whose projects are mutually compatible.

**Keywords:** Freedom – Politics – Democracy – Philip Pettit – John Rawls

---

<sup>1</sup> Graduando em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Foi pesquisador-visitante na Universidade Palacký em Olomouc, República Tcheca (2021-22) e bolsista de iniciação científica pelo CNPq (2020-21), ambos em Filosofia do Direito. É monitor-bolsista de Filosofia do Direito I e II na USP (2021-atual). Link para Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1831263257995454>. E-mail: [alexandre.tranjan@usp.br](mailto:alexandre.tranjan@usp.br).

## 1. Introdução

A teoria de Philip Pettit centra-se na promoção política da liberdade, na forma de não dominação, vinculada pelo autor à tradição republicana com base nos trabalhos de Quentin Skinner. A liberdade como não dominação é entendida como a condição de não estar sujeito a uma capacidade de interferência arbitrária de terceiros sobre as próprias escolhas<sup>2</sup>.

Por outro lado, Rawls traz uma abordagem tipicamente liberal acerca da liberdade, entendendo-a de maneira similar à noção de não interferência de terceiros às escolhas dos indivíduos. Entretanto, como é sabido, Rawls não é um liberal do modelo *laissez-faire*, porquanto sua abordagem sobre a justiça é uma noção notadamente redistributiva, como uma forma de compensação a desigualdades naturais e sociais<sup>3</sup>, não aderindo o autor a um modelo de livre mercado sem restrições.

Ainda que partam de premissas diversas e correspondam a diferentes correntes teóricas – liberalismo e republicanismo –, pode-se notar similitude entre as concepções de Rawls e Pettit sobre a liberdade e sobre a democracia, em especial no que diz respeito à estrutura institucional necessária para efetivá-las. É sobre a proximidade apontada entre Rawls e Pettit que ora tratarei. Discutirei abordagens como a de Larmore, Habermas e Maria Lígia Elias. Esta, por exemplo, argumenta que “certamente a teoria de Pettit e a de Rawls possuem arquiteturas distintas, mas também é certo que podemos ver preocupações semelhantes nos dois autores”<sup>4</sup>. Veremos como isso pode ser entendido.

## 2. Pettit: o ideal de liberdade como não dominação

Pettit se insere no ramo dito neorromano da tradição republicana, que se diferencia, segundo o próprio autor, do ideal neoateniense. Este se caracterizaria pela ênfase na participação política dos cidadãos como meio necessário para a efetivação da própria liberdade, viabilizada pelo autogoverno efetivo, bem como fim em si da cidadania. O ideal neorromano, por outro lado, se pautaria pela ausência de domínio de uns sobre outros no âmbito social. Na tradição republicana como um todo, perceba-se porém, a participação política, ainda que meio possível ou necessário para a preservação da liberdade, não é a própria essência de tal liberdade. Pettit acredita que o ideal de não dominação, que discutirei adiante, é o elemento que, no fundo, unifica todos os espectros da tradição neorepublicana<sup>5</sup>. Isso torna sua concepção de liberdade central em praticamente todos os seus escritos, seja como objeto de análise, seja como pressuposto teórico para desenvolvimento de outros conceitos, como a democracia contestatória<sup>6</sup>.

Coloca-se que “o ideal de liberdade como não dominação é um ideal negativo, no entanto, diferente do conceito liberal de liberdade como não interferência”<sup>7</sup>. A negatividade

<sup>2</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 52-3.

<sup>3</sup> KYMLICKA, Filosofia política contemporânea: uma introdução, p. 96.

<sup>4</sup> ELIAS, “A liberdade como não dominação de Philip Pettit e o liberalismo igualitário de John Rawls”, p. 155.

<sup>5</sup> PETTIT, “Neorepublicanism: a normative and Institutional research program”, p. 11-29.

<sup>6</sup> PETTIT, *On the People’s Terms: a republican theory and model of democracy*.

<sup>7</sup> ELIAS, “A liberdade como não dominação de Philip Pettit e o liberalismo igualitário de John Rawls”, p. 144.

do conceito ora trazido reside, segundo a autora, na definição pela ausência — este ponto será retomado adiante.

A diferença entre o conceito de Pettit e a liberdade liberal definida nesses termos reside em alguns aspectos centrais. Primeiro, a questão da capacidade de interferência: para Pettit, não se está livre, mesmo quando inexiste interferência, caso haja sujeição a um domínio, a uma interferência potencial. Nesse caso, a liberdade sempre está comprometida uma vez que se dependa da vontade arbitrária de alguém. Essa interferência, contudo, para que constitua uma dominação, deve ser arbitrária, isto é, dependa apenas da vontade do agente que interfere, sem levar em conta o desejo do que sofre a interferência, e sem que tal conduta de interferir corra algum risco sério de sofrer retaliação<sup>8</sup>.

De acordo com Pettit, então, a mera interferência não configura violação da liberdade, desde que no interesse daquele que sofre a interferência (ou com seu consentimento) e de maneira não arbitrária. A interferência alheia no próprio interesse ou pela própria vontade daquele que sofre a interferência — como no exemplo mítico de Ulisses pedindo para que seus prepostos o amarrassem à nau, para que não se jogasse ao mar ao ouvir o canto das sereias — não constitui de maneira alguma violação à liberdade, dado que a interferência em questão não é senão pura e simplesmente uma extensão da liberdade de escolha e/ou ação do indivíduo a partir dos atos de terceiros. Deste modo, em vez de a lei ferir a liberdade dos cidadãos, na tradição republicana, ao contrário, as leis e a liberdade assumem uma dimensão complementar, na medida em que o império da lei — desde que pelo benefício dos cidadãos — impeça a interferência arbitrária de agentes terceiros. É evidente que as próprias leis promovem interferências coercitivas. Entretanto, quando consentidas pelos cidadãos e elaboradas visando seus interesses, em vez de comprometer a liberdade, a legislação apenas a condiciona. Pettit recorre a Harrington para sintetizar a ideia: “*Freedom is freedom by the law, not from the law*<sup>9</sup>”.

Pettit também se preocupa com a possibilidade de o próprio Estado se tornar um agente de dominação. Se a interferência estatal na esfera privada dos cidadãos for arbitrária, ela será, então, uma privação de liberdade. Para que isso não aconteça, é preciso que se ceda pouco espaço para manipulação de sua ação, para que seus instrumentos de poder realmente atinjam fins públicos e não interesses pessoais de estadistas. Não deve haver espaço para vontades arbitrárias no manejo da máquina estatal. Dentre outros instrumentos, fala-se sobre constrangimentos constitucionais ao exercício do poder público<sup>10</sup>, em outras palavras, os freios e contrapesos, como se verá em detalhe no item 6.1.

### 3. Pettit e os liberais: uma relação dinâmica

Terminada a apresentação sintética sobre o autor, cabe agora destacar seu vínculo com as concepções liberais.

<sup>8</sup> Em resumo: “one agent dominates another if and only if they have a certain power over that other, in particular a power of interference on an arbitrary basis”. PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 52.

<sup>9</sup> Tradução livre para: “Liberdade é liberdade pela lei, não da lei”. PETTIT, “Freedom as Antipower”, p. 599.

<sup>10</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 171-80.

### 3.1. Pettit: uma concepção negativa?

Retomemos agora o que foi dito sobre o republicanismo de Pettit. Para Elias, trata-se de um ideal negativo. A autora utilizará este entendimento como uma de suas bases para aproximar Pettit e Rawls.

Chamar a liberdade republicana de negativa é uma discordância em relação ao entendimento de Pettit sobre sua própria teoria, presente em seus escritos próximos à virada do século. Na época, Pettit estava justamente engajado na tentativa de estabelecer a concepção republicana de liberdade como uma terceira via, fora do maniqueísmo de Berlin, visto como prejudicial ao entendimento das diferentes teorias políticas. Nas palavras do autor:

I believe that these philosophical and historical oppositions misconceived and misleading and, in particular, that they conceal from view the philosophical validity and historical reality of a third, radically different way of understanding freedom and the institutional requirements of freedom. I describe this third approach as republican, and my aim in the present chapter is to inscribe republicanism on the map—the historical and philosophical map—of available alternatives<sup>11</sup>.

Elias apoia-se em Larmore para conceituar Pettit como adepto à liberdade negativa, afirmando que “o ideal de liberdade como não dominação não é suficiente para diferenciar por completo a teoria neorreplicana das teorias liberais<sup>12</sup>”. A justificativa para essa crítica reside na ausência de “fidelidade monolítica [na tradição liberal] para [com] a noção de liberdade como não interferência” (*Ibidem*). O exemplo de Locke é levantado como demonstração de que nem todo liberal enxerga na lei uma restrição à liberdade. Da mesma forma, se usarmos a lente de Pettit para identificar republicanos tão somente a partir da liberdade como não dominação, chegaremos a erros grosseiros, como, por exemplo, identificar como republicanos autores como Locke, Hayek, ou até mesmo Nozick.

Segundo Larmore<sup>13</sup>, quando Pettit identifica a noção de liberdade como ausência de interferência como a definição típica, comum, e central do liberalismo, o filósofo irlandês se equivoca profundamente. É evidente que, como neste artigo demonstro, o liberalismo apresenta diversas correntes e divisões internas — as “semelhanças de família” de Wittgenstein poderiam, aqui, oferecer um método interessante para análise dos liberalismos —, e que uma só visão de liberdade não é unânime a todos esses segmentos. O exemplo do próprio John Rawls, neste texto, tornará isso mais claro nas próximas páginas.

A crítica de Larmore é arguta, mas não encontra chega à fonte essencial de boa parte das más interpretações aqui discutidas: a abordagem dual de liberdade elaborada por Berlin<sup>14</sup>, à qual Larmore se filia, não só consiste num dualismo, próprio do contexto da Guerra Fria, como também é de um simplismo grosseiro por atrelar todas as concepções liberais à liberdade negativa. Pettit escapa do maniqueísmo, mas cai nesse simplismo. Larmore escapa

<sup>11</sup> PETTIT, Republicanism: A theory of freedom and government, p. 19.

<sup>12</sup> ELIAS, “A liberdade como não dominação de Philip Pettit e o liberalismo igualitário de John Rawls”, p. 147.

<sup>13</sup> LARMORE, “A Critique of Philip Pettit’s Republicanism”, p. 229-243.

<sup>14</sup> BERLIN, Two Concepts of Liberty, p. 118-172.

do simplismo, mas cai no maniqueísmo, gastando diversas páginas para tentar enquadrar Pettit numa taxonomia dual ultrapassada.

Em erro similar, mas pelo caminho oposto, incorre Habermas<sup>15</sup>, associando o republicanismo à liberdade positiva. O autor argumenta que o ideal de participação política trazido pelos republicanos faz preponderar os chamados “direitos de cidadania”, que envolvem “participação e comunicação políticas”, sobre os demais. Assim, mais que a liberdade em relação a “coações externas”, esse modelo ideal privilegiaria uma “prática comum” que possibilitaria o exercício comunitário da atuação política, que efetivaria sua autonomia. Se isso pode ser aplicado para a corrente neoateniense, com certeza seria uma análise equivocada caso aplicada à corrente de Pettit e Skinner, a saber, como já mencionado, a neorromana, que enfatiza muito mais a não-dominação, e definições correlatas de liberdade, do que a participação como fim em si mesma ou, ainda, como meio indispensável para a liberdade. Entretanto, em face da data do texto, podemos ser indulgentes com Habermas ao notar que seu escrito antecede a obra principal de Pettit, que contribuiu significativamente para a popularização do republicanismo de matriz neorromana para o debate político contemporâneo.

Em suma, mesmo que realmente se possa entender a visão de Pettit em *Republicanism* como uma concepção negativa de liberdade, ainda assim é questionável a utilidade do esforço contumaz de se tentar enquadrar todas as concepções de liberdade nesses dois rótulos (positiva e negativa), em um momento histórico pautado por um pluralismo inédito em estruturas sociais. A multipolaridade das relações internacionais, por via dos fluxos imateriais multidirecionais de capital e informação, numa estrutura de complexidade inédita, exige uma análise menos dicotômica, e com mais nuance. O ensaio de Berlin, apesar de sua relevância para a história das ideias, já não mais é um ponto de partida adequado para a compreensão do mundo.

### 3.2. Diferentes momentos, diferentes concepções

Um problema metodológico na abordagem de Elias, ancorada numa crítica de Larmore antiga, mas que à época apresentava um recorte temporal consistente, é ignorar o movimento da teoria de Pettit ao longo das décadas, em especial no começo dos anos 2000. Corre-se o risco de simplificação e confusão ao realizar-se uma análise única e geral de um autor cujo trabalho é pautado por diferentes fases e facetas, como Foucault, Wittgenstein ou, *mutatis mutandis*, Pettit.

Em suas formulações iniciais, Pettit se enxergava, de fato, como teórico da liberdade negativa<sup>16</sup>. Com o passar dos anos, sobretudo no final da década de 1990 e começo dos anos 2000, o irlandês se distancia dos liberais e passa a assumir uma noção de liberdade como não dominação<sup>17</sup>, viabilizável por um antipoder, isto é, um poder de agir que anula um outro poder, poder este que constituiria uma dominação<sup>18</sup>. O ápice do republicanismo em Pettit é atingido quando o autor afirma centrar-se na liberdade das pessoas como um *status*, não como

<sup>15</sup> HABERMAS, “Três modelos normativos de democracia”, p. 39-53.

<sup>16</sup> PETTIT, “A Definition of Negative Liberty”, p. 153-168.

<sup>17</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*.

<sup>18</sup> PETTIT, “Freedom as Antipower”, p. 588-9.

uma liberdade de escolhas<sup>19</sup>. Ao longo dos anos, entretanto, Pettit volta a se aproximar de concepções liberais, mais especificamente das chamadas “puramente negativas”. Essa aproximação final é ignorada no artigo de Elias, e pode ser chave para corroborar seu ponto de vista.

### 3.3. Julgamentos equivalentes

Em *How are Power and Unfreedom Related?*, Ian Carter destaca o que também foi dito por Larmore, isto é, que os republicanos falham em rejeitar todas as concepções negativas de liberdade – a meu ver, pelo simplismo da dicotomia de Berlin – e não percebem que seus próprios juízos comparativos sobre as liberdades das pessoas são equivalentes aos de uma corrente de teóricos da liberdade ditos puramente negativos – entre os quais Steiner, Kramer e Carter –, propondo respostas próximas para as mesmas situações concretas. Para esses autores, o agente é livre na medida em que é fisicamente possível optar por uma ou outra opção, sendo, do ponto de vista objetivo, irrelevantes outros fatores, como ônus ou dificuldade no acesso a essas opções<sup>20</sup>.

Pettit assimila a crítica e, surpreendentemente, reformula alguns de seus conceitos, adaptando-os à critica recebida de Carter e Kramer. A mais relevante é a substituição da linguagem da não dominação pela do controle que, segundo o próprio autor, é mais formal<sup>21</sup>. O controle, diferentemente da dominação – outrora descrita como o oposto de um *status* pessoal de liberdade<sup>22</sup> –, é exercido sobre escolhas das pessoas, numa espécie de vigilância atrelada à possibilidade de interferência. Sinteticamente, “The formulation employed uses the notion of control, in particular control over choice, defining liberty as the absence of alien or alienating control on the part of other persons<sup>23</sup>”. Pettit enfatiza novamente os modos como a ação potencial ou efetiva de terceiros pode afetar a liberdade de escolha dos indivíduos, seja em relação à extensão, seja em relação às consequências atreladas.

Creio ter deixado claro o que pretendia demonstrar, isto é, que Pettit não tem uma teoria que se mantenha inalterada ao longo de suas décadas de trabalho e que, portanto, talvez não seja acertada uma análise que não leve isso em consideração. Os aspectos mais específicos da discussão trazida por Pettit neste artigo, em que se apontam similitudes e dessemelhanças entre ele e os teóricos da liberdade puramente negativa, não serão aqui pormenorizados. Dou-me satisfeito neste item se tiver conseguido fazer o leitor notar os movimentos de afastamento e de posterior aproximação de Pettit ao liberalismo, que não foram percebidos no ensaio de Elias.

<sup>19</sup> PETTIT, “Free Persons and Free Choices”, p. 709-718.

<sup>20</sup> CARTER, How are Power and Unfreedom Related?, p. 58-82.

<sup>21</sup> PETTIT, Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems, p. 102-130

<sup>22</sup> PETTIT, Free Persons and Free Choices.

<sup>23</sup> Em tradução livre: “A formulação empregada utiliza a noção de controle, particularmente o controle sobre escolhas, definindo liberdade como a ausência de controle alheio ou alienado por parte de outras pessoas”. Há de se considerar que a noção de alienação assume o sentido legal de alienação de direitos, como o de propriedade, e não, por exemplo, a noção sociológica marxista de alienação, aplicada ao trabalho assalariado. PETTIT, Philip: Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems, p. 102.

## 4. A liberdade de Rawls

Em *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls propõe princípios norteadores de sua concepção política, princípios estes que o autor enxerga como os que seriam escolhidos em seu construto da posição original, sob um véu de ignorância<sup>24</sup>.

### 4.1. A noção de liberdade e sua prioridade

Rawls postula o que se chama de ordem lexical dos princípios de justiça como maneira de sopesá-los, a fim de que seja possível o estabelecimento de prioridades dentre os princípios plurais de justiça. Trata-se de uma ordem de importância, em que o primeiro deve ser realizado em absoluto antes que o segundo o seja, e assim por diante<sup>25</sup>.

São dois esses princípios: o primeiro, na ordem lexical, é o “direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos”<sup>26</sup>. O segundo princípio é dividido em dois: a Igualdade de Oportunidades entre os indivíduos e o Princípio da Diferença. Este último determina que:

Desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que [...] tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos [...] e sejam vinculadas a [...] condições de igualdade equitativa de oportunidades<sup>27</sup>.

Em virtude do sopesamento de princípios dever ser, para Rawls, realizado de acordo com a já mencionada ordem lexical, “liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade”<sup>28</sup> (*Ibidem*). Trata-se de um ponto relevante para a teoria rawlsiana por estabelecer uma prioridade absoluta à liberdade. Entretanto, é preciso que saibamos exatamente o que se quer dizer com tal afirmação.

A primazia da liberdade é um conceito que, logicamente, depende de outro – a saber, da própria definição de liberdade. Rawls se esquiva da dicotomia entre liberdade positiva e negativa, ainda que sua concepção se aproxime da segunda. Não só afirma o autor que as liberdades individuais e civis “não deveriam ser sacrificadas em nome da liberdade política<sup>29</sup>”, como também se baseia em McAllum para defender um conceito amplo de liberdade: “esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está (ou não está) livre desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) isto ou aquilo<sup>30</sup>”. É claramente uma definição pela ausência. Rawls prossegue, afirmando a existência de uma liberdade específica “quando [as pessoas] estão livres de certas restrições que levam a fazê-la ou não fazê-la, e quando sua ação ou ausência de ação está protegida contra a interferência de outras pessoas<sup>31</sup>”.

A prioridade absoluta da liberdade, apesar dessa conceituação ampla de liberdade que Rawls elabora, não é a prioridade de uma liberdade amorfa e indeterminada. Nesse sentido,

<sup>24</sup> KYMLICKA, Filosofia política contemporânea: uma introdução, p. 74-9.

<sup>25</sup> RAWLS, Uma Teoria da Justiça, p. 46.

<sup>26</sup> RAWLS, Uma Teoria da Justiça, p. 333.

<sup>27</sup> RAWLS, Uma Teoria da Justiça.

<sup>28</sup> RAWLS, Uma Teoria da Justiça.

<sup>29</sup> RAWLS, Uma Teoria da Justiça, p. 218.

<sup>30</sup> RAWLS, Uma Teoria da Justiça, p. 219.

<sup>31</sup> RAWLS, Uma Teoria da Justiça.

É importante observar que Rawls não está endossando um princípio geral de liberdade de tal modo que qualquer coisa que possa ser plausivelmente chamada liberdade deva receber prioridade avassaladora. Mais propriamente, ele está dando proteção especial ao que chama de "liberdades básicas", termo que usa para designar os direitos-padrão civis e políticos reconhecidos nas democracias liberais – o direito de votar, de concorrer a cargos públicos, de ter um devido processo adequado, de livre discurso, de mobilidade etc<sup>32</sup>.

O conjunto de liberdades básicas faz parte do que se chama de “bens primários sociais”, isto é, bens necessários para que se busque qualquer ideal de vida boa politicamente compatível com o contexto social em que o indivíduo se insere. Ou, nas palavras de Rawls: “primary goods are social background conditions and all-purpose means generally necessary for forming and rationally pursuing a conception of the good<sup>33</sup>”.

#### 4.2. A defesa da liberdade

A partir de uma série de postulações a respeito da política institucional a ser seguida na configuração social ideal, sobre as quais se tratará adiante, Rawls procura, na realidade, encontrar meios pelos quais se aplicarão, na prática, os desideratos políticos trazidos na Teoria.

Nesse sentido, o autor discute diversos mecanismos de proteção ao debate público, de modo que possam ser postas em discussão as mais diversas doutrinas sociais e políticas, desde que dentro de um espectro de tolerância e razoabilidade. O pensamento político *razoável*, para além da mera *racionalidade*, esta entendida como adequação entre meios e fins, é construído necessariamente num sentido em que não desconsidera a existência de outros indivíduos, livres e iguais, como dignos do mesmo quinhão social e da mesma liberdade que o postulante dessa doutrina. Em outras palavras, a razoabilidade é um molde para uma doutrina da cooperação social, baseada em alteridade e reciprocidade entre indivíduos e grupos<sup>34</sup>.

Rawls entende que a preocupação geral do republicanismo em relação à proteção à liberdade, mantidos os limites políticos de razoabilidade, não são, em geral, incompatíveis com a noção de justiça como imparcialidade [*justice as fairness*]. Entendendo o republicanismo clássico como um sistema político no qual o engajamento cívico é meio necessário para a proteção à liberdade, – um ideal, portanto, neorromano, não neoateniense, pois não se trata de um fim em si – Rawls entende que o mesmo é aplicável a sua concepção, sem grandes dissensos. Isso porque, diferentemente do humanismo cívico, ideal neoateniense, o republicanismo neorromano não toma como o ideal de boa vida a ser seguido a participação direta do indivíduo na democracia<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> KYMLICKA, Filosofia política contemporânea: uma introdução, p. 68.

<sup>33</sup> Em tradução livre: “bens primários são condições do pano de fundo social e meios para qualquer fim geralmente necessários para formar e perseguir racionalmente uma concepção de bem”. RAWLS, Social unity and primary goods, p. 169.

<sup>34</sup> RAWLS, Political Liberalism, p. 48-54.

<sup>35</sup> RAWLS, Political Liberalism, p. 205-6.

Constata-se que, tanto para um quanto para outro autor, não há incompatibilidades fundamentais entre liberalismo e republicanismo. Não é de se causar espanto, já que ambas são teorias de formas políticas democráticas, participativas, porém, no fundo, liberais, porque não perfeccionistas nem coletivistas. A seguir, então, serão apresentados os pontos essenciais de proximidade, bem como algumas divergências específicas, entre os projetos filosóficos de Rawls e Pettit.

## 5. Rawls e Pettit

Realizada a breve apresentação dos dois autores, pontuadas minhas discordâncias em relação ao trabalho de Elias e esclarecida a relação entre Pettit e os liberais, tratarei agora da conexão entre o republicanismo de Pettit e o liberalismo igualitário de Rawls.

### 5.1. Gramáticas da liberdade

Ainda que, de certa forma, as liberdades de Rawls e Pettit se realizem pela ausência, existem diferenças, como já deve estar claro, no tipo de ausência que define a liberdade. Para Rawls, é a ausência de interferência externa, enquanto para Pettit, é a ausência de *capacidade* de interferência externa *arbitrária*, uma noção um pouco mais complexa de liberdade.

Entretanto, Rawls e alguns outros liberais acreditam na lei como um mecanismo de garantia da liberdade, não como um obstáculo a ela. Pettit não interpreta desta maneira, comentando a seguinte afirmação de Rawls:

Liberty can be restricted only for the sake of liberty, Rawls assumption is that laws always represents a restriction of liberty, and revels a conception of liberty that is directly continuous with that Hobbes and Bentham<sup>36</sup>.

Pettit acredita tratar-se de uma noção de que a lei é uma restrição à liberdade e que, portanto, Rawls adere à linguagem da não interferência. A ação da lei, em Rawls, é uma arrogância benéfica da liberdade, ao passo que, em Pettit, não o é<sup>37</sup>. Elias segue Larmore e afirma que, ainda que indiscutível que a conceituação de Rawls sobre a liberdade realmente seja atrelada à gramática da não interferência<sup>38</sup>, a afirmação de Pettit é uma má interpretação de Rawls, e que a ideia de que “a liberdade só pode ser restringida em prol da liberdade”, traduz um sentido mais profundo:

O importante é garantir que a liberdade (mais exatamente o esquema de liberdades básicas iguais) não seja comprometida com o objetivo de

---

<sup>36</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 50. Em uma formulação anterior, o comentário é mais preciso: “the assumption is that law always does represent a restriction, however benign, of liberty” PETTIT, “Freedom as Antipower”, p. 596. Em tradução livre: “a pressuposição é a de que a lei sempre representa uma restrição, ainda que benigna, à liberdade”.

<sup>37</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*.

<sup>38</sup> ELIAS, “A liberdade como não dominação de Philip Pettit e o liberalismo igualitário de John Rawls”, p. 149.

promover algum outro valor, como, por exemplo, uma mais justa organização de condições econômicas na sociedade<sup>39</sup>.

Busca-se demonstrar que, apesar da divergência apresentada, o julgamento sobre como as instituições devem se comportar em prol da garantia da liberdade é, de certa forma, equivalente ao de Pettit.

Para Pettit, as leis condicionam a liberdade, não a comprometem<sup>40</sup>. Essa noção, conforme o que aqui é discutido, é compatível com o que Rawls enxerga como uma via institucional de garantia da liberdade, próxima da noção republicana<sup>41</sup>. Isso fica perceptível na passagem:

As restrições podem variar desde deveres e proibições definidos por lei até as influências coercitivas causadas pela opinião pública e pela pressão social. Na maior parte do tempo, discutirei a liberdade em conexão com limitações legais e constitucionais. Nesses casos, *a liberdade é uma certa estrutura de instituições, um certo sistema de normas públicas que determinam direitos e deveres*<sup>42</sup>.

Na verdade, apesar da tradição da liberdade como não interferência enxergar a lei como uma restrição, Rawls se coaduna com a noção de condicionamento da liberdade que Pettit nos apresenta:

Pressupõe-se que, na maioria dos casos, perceba-se claramente se um instituto legal de uma lei realmente restringe ou simplesmente regula uma determinada liberdade básica [...] Como representantes em uma convenção constituinte, ou membros de uma legislatura, as partes [...] devem observar a distinção entre uma restrição e uma regulamentação<sup>43</sup>.

Cabe notar que o princípio da liberdade igual de Rawls se coaduna com a noção de Pettit de que uma intensidade maior de não dominação numa sociedade é viabilizada por uma igualdade social estrutural<sup>44</sup>.

Perante o exposto, percebe-se que, através de usos linguísticos distintos, Rawls e Pettit possuem visões similares sobre como a liberdade pode ser promovida institucionalmente. Aqui, verifica-se que a “tese dos julgamentos equivalentes”, de Carter, é aplicável, ainda que em outro contexto, para comparar Rawls e Pettit nessa questão.

## 5.2. Condições materiais e o valor da liberdade

---

<sup>39</sup> ELIAS, “A liberdade como não dominação de Philip Pettit e o liberalismo igualitário de John Rawls”, p. 148-9.

<sup>40</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 77.

<sup>41</sup> ELIAS, “A liberdade como não dominação de Philip Pettit e o liberalismo igualitário de John Rawls”, p. 149.

<sup>42</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p. 219. Itálico nosso.

<sup>43</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p. 220.

<sup>44</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 110-117.

Um aspecto que não pode ser deixado de lado é a similitude e o contraste entre Rawls e Pettit no que concerne ao arranjo distributivo de recursos na sociedade.

Como mencionado acima, Rawls acredita numa política de igual acesso aos bens primários, que proporcionam a cada cidadão a capacidade de buscar os próprios fins<sup>45</sup>. Trata-se, evidentemente, de um igualitarismo estrutural de natureza material. Entretanto, pelo princípio da diferença, desigualdades são justificáveis desde que os menos favorecidos sejam beneficiados<sup>46</sup>.

Pettit não considera, num primeiro momento, que necessariamente um igualitarismo material seja o maior promotor da liberdade como não dominação. O motivo é que as condições materiais amplificam a extensão e, portanto, o valor<sup>47</sup>, mas não a intensidade da liberdade, extensão esta que não está sujeita à lei de utilidade marginal decrescente. Isso significa que arranjos não igualitários de extensões de liberdade não serão piores que os igualitários, diferentemente do que ocorre com a intensidade. Assim, para Pettit, ainda que um regime igualitário possa ser desejável por diversas razões, não há uma conexão lógica entre liberdade e igualdade material<sup>48</sup>.

Pelo exposto acima, o leitor poderia ser levado a enxergar uma diferença sensível entre as formulações de Pettit e de Rawls. Entretanto, o que quero pontuar aqui é que, numa outra perspectiva, essa diferença, mesmo que não desvaneça, pelo menos se torna menos nítida.

Retornemos ao princípio da diferença. Rawls admite a possibilidade de que alguns indivíduos adquiram posições materiais melhores que outros, desde que essa vantagem compense os menos favorecidos<sup>49</sup>. Entre os argumentos subjacentes, está o de que, sendo os talentos naturais de cada indivíduo imerecidos — independentemente desses talentos serem inatos ou desenvolvidos no decorrer da vida —, não faz sentido que ele se beneficie integralmente de tais vantagens sem que haja uma compensação aos que não tiveram a mesma sorte<sup>50</sup>. Assim, o arranjo igualitário não é absoluto, mas sim um sistema de distribuição de liberdades básicas, a saber, os já mencionados bens primários. Sendo atendida esta distribuição de bens primários, não há comprometimento da liberdade, mesmo que o arranjo material seja desigual, até certo ponto. O que se altera é o valor da liberdade, não ela em si:

A incapacidade de beneficiar-se dos próprios direitos e oportunidades, como consequência da pobreza e da ignorância, e da falta de meios em geral, é às vezes incluída entre as restrições que definem a liberdade. Essa, porém, não será minha posição; em vez disso, quero pensar que essas coisas afetam o valor da liberdade [...] para os indivíduos cujos direitos são definidos pelo primeiro princípio<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> KYMLICKA, Filosofia política contemporânea: uma introdução, p. 66.

<sup>46</sup> RAWLS, Uma Teoria da Justiça, p. 333.

<sup>47</sup> Note que a expressão “valor da liberdade”, como é perceptível na próxima citação que trarei, é comum a Rawls e Pettit.

<sup>48</sup> PETTIT, Republicanism: A theory of freedom and government, p. 117-9.

<sup>49</sup> RAWLS, A theory of justice, p. 65-72.

<sup>50</sup> No debate histórico sobre essa questão, notável a objeção feita a partir do argumento da posse de si mesmo, de NOZICK (1991, p. 229-255). Contra-argumentos contundentes ao ponto levantado por Nozick em KYMLICKA, Filosofia política contemporânea: uma introdução, p. 117-61.

<sup>51</sup> Recordando, o princípio da liberdade igual. RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p. 221.

Pettit parece seguir a mesma linha no que diz respeito às condições igualitárias em que a liberdade floresce. Sendo o poder relativo, isto é, referenciado pelo poder de que também desfrutam outros agentes, a maximização da não dominação requer um arranjo igual em intensidade<sup>52</sup>. O próprio autor, inclusive, comenta que sua noção de não dominação consiste num bem primário rawlsiano<sup>53</sup> e que, assim, sua noção de antipoder é bastante compatível com ideais liberais<sup>54</sup>. De maneira ainda mais relevante que a mera ênfase na igual liberdade, Pettit chega a defender uma renda mínima como mecanismo necessário contra a dominação de uns grupos sobre outros<sup>55</sup>. É evidente a necessidade de que se façam concessões à tese de que a igualdade material seja dispensável para um *status* de não dominação. Afinal, ainda que não pareça razoável a exigência de um nivelamento absoluto entre os cidadãos, os desníveis socioeconômicos verticalizam relações sociais de modo a não permitir que o mais pobre possa olhar, de fato, nos olhos do mais rico – sobretudo se essa diferença não é de renda, pura e simplesmente, mas de classe social, o que significaria uma relação histórica de dominação, como explicitou toda a história da filosofia marxista, crítica desse arranjo estrutural da sociabilidade.

Entretanto, se Pettit parece se aproximar da concepção liberal distributiva de Rawls, há de ser considerada uma diferença fundamental. Enquanto para aquele tal forma de redistribuição é mero desdobramento lógico de sua premissa da liberdade como não dominação, para este, trata-se de um *princípio*, dentre os que seriam escolhidos sob o véu de ignorância.

As implicações dessa dessemelhança são as de que, se porventura, para Pettit, a liberdade como não dominação pudesse ser garantida sem arranjo redistributivo, assim ocorreria. Já para Rawls, por não estar logicamente *subordinado* a outro princípio, ainda que colocado atrás da liberdade na ordem serial, o princípio da diferença não é passível de relativização. Nesse sentido, enquanto Pettit se atém a uma renda básica como proteção à liberdade, Rawls acredita numa redistribuição pouco negociável, porque fundada em princípios inegociáveis da justiça.

Conclui-se, nesse ponto, que Rawls, além de mais enfático, é muito mais radical na defesa de uma redistribuição, não dependendo esta de outros princípios em sua teoria. Pettit, por outro lado, se restringe a uma defesa contingente da redistribuição. Uma crítica pode ser levantada no sentido de que a renda básica pettitiana não é capaz de responder adequadamente a um senso de justiça social, na medida em que permite a perpetuação de um sistema potencialmente desigual. Mesmo que não se constituam como dominação, o que por si só já é improvável, as desigualdades socioeconômicas injustificadas, isto é, não convertidas em benefício aos menos favorecidos, atentam contra um senso intuitivo de justiça social, caso desconsiderermos o mito do mérito, como fez Rawls.

### 5.3. A liberdade e o respeito por si

<sup>52</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 104-17. PETTIT, Philip: "Freedom as Antipower", p. 596.

<sup>53</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 603.

<sup>54</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 602.

<sup>55</sup> PETTIT, "A Republican Right to Basic Income?".

Como já tratado anteriormente, para Pettit, a liberdade estará comprometida sempre que se estiver sujeito à vontade arbitrária de outrem. A contingência de não se sofrer interferência por sorte, astúcia, ou bajulação não configura a real liberdade, uma vez que, caso tais condições contingentes saiam de cena, ocorrerá interferência arbitrária sobre as escolhas do indivíduo. Assim, há constante vulnerabilidade, situação vista como incompatível com uma vida verdadeiramente livre.

A liberdade só existe socialmente, quando as relações entre indivíduos encontram-se direcionadas por um arranjo institucional para tal. Trata-se, então, de um *status* intersubjetivo, em que os indivíduos se reconhecem mutuamente como livres e capazes de agir no âmbito social. Assim, fica evidente que escapar de interferência pela bajulação não é, de maneira nenhuma, liberdade. Liberdade é poder, para Pettit, “olhar o outro nos olhos<sup>56</sup>”. Trata-se, assim, de uma condição para que as pessoas, numa sociedade, respeitem a si e umas às outras.

Também para Rawls o valor do autorrespeito é balizamento relevante para a condução da política social. Com efeito, Rawls<sup>57</sup> afirma que este é o bem primário que talvez seja o mais relevante dentre todos, afinal, trata-se do senso de que a própria vida e os próprios fins almejados valem a pena, bem como de que se é capaz de racionalmente formulá-los e persegui-los. Sem tal percepção de seu valor, comprometer-se-ia a própria motivação do indivíduo para alcançar tais fins e, portanto, a vida se esvaziaria de sentido.

Como fundamento para o respeito por si, Rawls aponta justamente a liberdade, ou mais especificamente, assim como mais coincidentemente com Pettit, a distribuição equitativa intersubjetivamente (*publicly*) afirmada de direitos e liberdades fundamentais<sup>58</sup>. Nesse sentido, o *status* de um cidadão, em vez de depender de posses e recursos, advém desse gozo reconhecido por seus concidadãos.

Em Rawls, o autorrespeito significa a consideração do indivíduo de que seus próprios fins valem a pena ser perseguidos e que tal perseguição é possível, viável e reconhecida pelos demais indivíduos<sup>59</sup>. Para tal, a liberdade é condição necessária e inafastável, dado que os fins só podem ser reportados ao indivíduo se a escolha for autenticamente dele — isto é, que ele seja livre para escolher.

Já em Pettit, o autorrespeito deriva da liberdade no sentido que esta significa um *status* social de que o indivíduo não dominado goza e que, portanto, é essencial para o sentimento de dignidade. Parece que, nessa questão, ambos os autores percorrem caminhos distintos, mas partem da mesma premissa, da primazia da liberdade, e chegam à mesma conclusão, do autorrespeito como fruto de tal liberdade.

## 6. Democracia: da posição original à contestação

Da noção pettitiana de liberdade como não dominação deriva um arranjo institucional capaz de efetivá-la, protegendo o indivíduo das interferências arbitrárias que venham a ocorrer no âmbito social. Também Rawls faz sua teoria da justiça, assentada sobre o consenso da posição original, desdobrar-se numa teoria política das instituições. Tratarei aqui de alguns aspectos que aproximam e outros que distinguem ambas as teorias.

<sup>56</sup> PETTIT, On the People’s Terms, p. 84.

<sup>57</sup> RAWLS, A theory of justice, p. 386.

<sup>58</sup> RAWLS, A theory of justice, p. 477.

<sup>59</sup> RAWLS, A theory of justice, p. 386.

## 6.1. Pettit e a democracia contestatória

Pettit propõe um modelo de democracia contestatória a partir de formas de controle popular que não apenas constroem um amplo sistema de proteção à democracia, como também, em última instância, são fundamento de legitimidade para o próprio exercício do governo<sup>60</sup>.

Para a efetivação de sua concepção de liberdade, Pettit pensa mais na relação do governo com os cidadãos (*imperium*, retomando a noção clássica), do que a dos cidadãos uns sobre os outros (*dominium*). Isso porque aquela é mais perigosa do que esta, já que se trata de um instrumento coletivo de poder, que realizará uma interferência significativa na vida dos indivíduos – justamente visando uma proteção contra o *dominium*, e que se converterá ela própria em dominação, uma vez que possa, porventura, ser exercida arbitrariamente<sup>61</sup>. Para que o Estado não se torne ele próprio mecanismo de dominação, são necessários mecanismos de controle que visem impedir a estrelopiação dos limites adequados para a ação estatal. Em primeiro lugar, o *império da lei* — inteligível, geral, abstrata e democraticamente promulgada — é condição de legitimidade das ações do Estado, que deve ser constrangido a agir dentro de tais limites. Mais do que isso, essa lei deve ser exercida a partir de um sistema de justiça transparente, imparcial, e cujas decisões possam ser adequadamente contestáveis através de um devido processo legal<sup>62</sup>.

Em segundo lugar, a *dispersão (ou separação) dos poderes públicos* é um meio necessário para impedir a dominação estatal. Trata-se de um arranjo constitucional do governo, para que este não seja manipulado por uma vontade arbitrária. Exige-se a dispersão dos poderes no que diz respeito às diferentes funções exercidas, para que uma só pessoa ou grupo não centralize o poder, visto que, para Pettit, o poder concentrado sempre é potencialmente dominador. Nesse sentido, a constituição deve ser mista, de modo a designar poderes separados, compartilhados e balanceados em diferentes instâncias que se controlarão mutuamente<sup>63</sup>.

A essa concepção se atrela, por exemplo, o modelo federalista, em que o exercício do poder é fragmentado em diversos Estados. Ainda, os governos podem também dispersar o poder através da assinatura de tratados internacionais, de modo a submeter suas ações a instâncias supranacionais de deliberação e julgamento.

Por fim, o terceiro mecanismo de impedimento ao arbítrio estatal é sua *disposição contramajoritária*: as leis não podem se sujeitar a mudanças a partir da simples vontade da maioria, já que esta é formada e mutável facilmente. A todo momento, as maiorias mudam de opinião de acordo com diferentes interesses e circunstâncias. É preciso restringir a facilidade com que esta mudança impacta as normas mais relevantes (em vários sistemas, são as normas constitucionais). Em resumo, Pettit enxerga que o apoio majoritário *momentâneo* não basta para legitimar a lei, e nem é considerado razão suficiente para constituir uma

<sup>60</sup> PETTIT, On the People's Terms, p. 239.

<sup>61</sup> PETTIT, Republicanism, p. 112.

<sup>62</sup> PETTIT, On the People's Terms, p. 215-6.

<sup>63</sup> PETTIT, On the People's Terms, p. 221.

legislação para o bem comum e, portanto, que promova a não dominação. Os direitos devem ser decididos a despeito ou mesmo de encontro com a vontade da maioria<sup>64</sup>.

Apesar desses três critérios que Pettit entende essenciais para um arranjo institucional que coíba a dominação, sempre haverá agentes com certo poder discricionário — sejam os que promulgam as leis (poder legislativo), ou os que as aplicam (judiciário) e executam (executivo). Pettit argumenta que, sendo inevitável certo grau de discricionariedade, dominação depende da tomada de decisões ser ou não expressão de poder arbitrário, ou seja, com base em interesses próprios, ou no interesse dos cidadãos.

Para que seja efetivado politicamente a não dominação do *imperium*, Pettit defende o mecanismo da Democracia Contestatória. A premissa é que, para que o poder não seja arbitrário, é preciso um consentimento explícito ou implícito dos cidadãos para seu exercício.

O consentimento explícito para toda e qualquer ação estatal é completamente inviável, posto que demandaria dos cidadãos participação ininterrupta na política, o que é incompatível com as demandas da vida nas sociedades contemporâneas. Já o consentimento implícito, ainda que acessível, é vazio. Não há como garantir, só porque o povo não levanta barricadas na *Place de la République* a cada arbítrio do governo, que este arbítrio inexiste. Apenas se houver um mecanismo mais viável, que não demande o esforço, a organização, e os riscos de um levante popular, é que se faz possível um controle popular sobre o Estado. Este mecanismo deve, para Pettit, possibilitar de maneira permanente a contestação, por parte do indivíduo e de grupos sociais, dos atos do governo<sup>65</sup>.

Como condições para a democracia contestatória, Pettit aponta para a existência de uma “base”, um canal disponível para a contestação e um fórum adequado para analisar e responder às contestações.

O que se chama de base é a organização política na forma de uma república deliberativa. Nesse modelo, grupos potencialmente concorrentes visam à firmação de acordos em benefício mútuo, de modo a, preferencialmente, alcançar um consenso através da identificação de preferências ao longo do debate. Forma-se, nesse processo, um arranjo em torno de um interesse comum a ser percebido. Deve ser salientado, porém, que esse estabelecimento deliberativo é de fato uma base, não se aplicando a toda e qualquer decisão política, havendo certo espaço para discricionariedade, mas de qualquer forma, ainda que não explicitamente, sempre a partir de princípios deliberados<sup>66</sup>.

O que há de mais original na formulação contestatória de Pettit não é a fase inicial, deliberativa, que se aproxima de Habermas, mas sim a face contestatória de sua proposta. De maneira geral, se as decisões alcançadas pelas deliberações públicas não corresponderem aos reais interesses dos cidadãos, estes terão a prerrogativa de contestar tais decisões.

Tendo como base a estrutura deliberativa, a contestação exige um canal adequado para que seja efetivada. Os cidadãos de diferentes grupos devem, nesse sentido, poder exprimir, de maneira independente de grupos de poder diversos, aquilo que considerarem relevante ser dito. Os meios podem ser tanto formais, como remédios constitucionais, quanto informais, como passeatas e manifestações.

Por fim, para que sejam efetivamente ouvidos os pleitos populares, deve haver um fórum para garantir a sensibilidade e a responsividade da república a essas questões. É

<sup>64</sup> PETTIT, On the People's Terms, p. 217.

<sup>65</sup> PETTIT, On the People's Terms, p. 111.

<sup>66</sup> PETTIT, On the People's Terms, p. 267-8.

necessário que se realizem audiências para que se ouçam as contestações. Pettit argumenta que é preciso que, nessa fase, as demandas sejam analisadas num campo técnico, imparcial e não sujeito ao jogo das voláteis paixões políticas e dos tumultos sociais. Nos fóruns de contestação, assim, o povo não exerce diretamente seu poder, como num modelo ateniense de democracia, mas, sim, indiretamente, por meio deste mecanismo<sup>67</sup>.

Deve-se buscar, na análise das contestações, atender àquelas que correspondam a interesses amplos, em detrimento das que se fundarem sobre um julgamento específico de bem comum. Ainda que não seja possível que todas as solicitações (frequentemente conflitantes entre si) sejam atendidas, possibilitar que sejam elas ouvidas é por si só relevante e saudável para a democracia.

Apresentada enfim a concepção contestatória de Pettit para a democracia, podemos perceber que sua perspectiva é uma ruptura com a noção de democracia como pura e simplesmente a preponderância da opinião da maioria, visto que há preocupação com a contestabilidade mesmo pelas minorias ou pelos indivíduos singulares. Nesse sentido, não é a partir dos interesses privados, guiados por uma mão invisível, que o bem público se forma. Mas, ao contrário, a esfera pública promove o valor, que se estende ao âmbito privado, da não dominação<sup>68</sup>.

## 6.2. Dos princípios à subsunção legal: as várias etapas deliberativas de Rawls

Se para Pettit o processo deliberativo é base para o modelo contestatório, para Rawls, este sistema também é enfaticamente abordado. Na teoria de Rawls, a deliberação faz parte não só da posição original, mas também de todas as etapas de ordenação da vida em sociedade. Naquela posição, os indivíduos, sob um véu de ignorância que os impediria de saber a respeito das particularidades de suas próprias vidas, bem como da sociedade em que vivem, deliberariam em posição equitativa para escolher os princípios que enxergassem como os mais justos como norte geral da ordenação social<sup>69</sup>.

A partir dessa posição equitativa original, segundo Rawls, os princípios escolhidos seriam, em ordem lexical — isto é, em que o segundo princípio só é objeto de preocupação quando o primeiro for plenamente satisfeito, e assim por diante<sup>70</sup> — o princípio da igual liberdade, seguido do princípio que determina: (a) a igual oportunidade de acesso a cargos que confirmaram tais vantagens<sup>71</sup>; (b) que vantagens socioeconômicas que gerem, portanto, desigualdade, são justificáveis caso revertidas em prol dos menos favorecidos, o que também é chamado de princípio da diferença<sup>72</sup>.

Escolhidos os princípios gerais, Rawls postula uma sequência de mais três estágios (além da posição original) através da qual a sociedade se ordenaria. Essa sequência seria a elaboração de uma constituição, seguida de leis gerais e abstratas e, por fim, decisões concretas através da subsunção legal<sup>73</sup>. Em todas essas etapas, as decisões não são tomadas

<sup>67</sup> PETTIT, *On the People's Terms*, p. 237.

<sup>68</sup> PETTIT, *Republicanism: A theory of freedom and government*, p. 171-205.

<sup>69</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 15-19 e 118-123.

<sup>70</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 37-8.

<sup>71</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 57.

<sup>72</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 53.

<sup>73</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 171-6.

senão segundo um processo equitativo-deliberativo — a subsunção legal, como exceção, não seria realizada coletivamente, mas de qualquer forma, seria inteiramente transparente aos cidadãos, de modo que, segundo uma justiça procedural imperfeita, possam ser *contestadas* eventuais irregularidades, cuja adjudicação se daria em relação às etapas anteriores (lei, constituição, princípios).

A “sequência de quatro estágios”, portanto, segue a premissa de que uma racionalidade comum pode ser alcançada a partir da deliberação entre os fins particulares de cada indivíduo. Pettit, ainda que não aceite a possibilidade de uma racionalidade coletiva que derive de rationalidades individuais, mas sim que aquela deve ser encontrada na e pela deliberação, propõe um sistema que assume um modelo deliberativo similar ao de Rawls como ponto de partida e que, portanto, pode ser lido como mais uma convergência entre ambos os autores.

## 7. Conclusão

Vimos um rol de relações entre Pettit e Rawls. Apesar das discordâncias pontuais que expus em relação a Elias, divido com ela a conclusão de que:

As duas formulações compartilham preocupações semelhantes e que, se usássemos a linguagem da não dominação para as formulações de Rawls, poderíamos estar sendo negligentes quanto à arquitetura teórica do autor, mas ainda assim não cometéramos um erro muito grande quanto à sua preocupação com as tomadas de decisão em um Estado liberal<sup>74</sup>.

Pelo analisado nos itens anteriores, espera-se que o leitor não apenas concorde com este raciocínio, mas que também perceba um leve eufemismo na última frase do excerto. As arquiteturas institucionais que projetam os dois autores, preocupados com questões similares, trazem pontos notáveis de semelhança, ressaltadas suas diferenças — que, contudo, estão longe de serem irrelevantes — e, cada um com suas virtudes e seus problemas, trouxeram notáveis contribuições à filosofia política contemporânea e, principalmente Rawls, a diferentes ordens jurídicas.

Nesse sentido, levanta-se a tese de que *há uma relação de semiequivocidade entre as concepções de liberdade e democracia para Rawls e Pettit*. Ainda que com discordâncias, como a preocupação de Rawls com igualdade material, da qual Pettit não compartilha, ambos os pensadores, num espectro mais ou menos liberal — ainda que Pettit pense num arranjo republicano para efetivá-lo — da filosofia política, entendem liberdade como nortes a serem alcançados pela política estatal, numa forma democrática e popular. Essa forma política estatal deve, tanto para um como para outro, ser arranjada de modo a impedir o excesso de concentração de poder nas mãos de um só indivíduo ou grupo.

Ainda que nenhum dos dois ofereça uma crítica estrutural da sociabilidade, é possível tirar proveito significativo das teorias de Pettit e Rawls para pensar um futuro institucional mais justo e livre, dentro dos limites impostos pelas próprias premissas de que comungam esses autores.

---

<sup>74</sup> ELIAS, “A liberdade como não dominação de Philip Pettit e o liberalismo igualitário de John Rawls”, p. 156.

## Referências Bibliográficas

- BERLIN, Isaiah: “Two Concepts of Liberty”, In: *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- CARTER, Ian. “How are Power and Unfreedom Related?” In: LABORDE, C.; MAYNOR, J. W. (eds.). *Republicanism and Political Theory*. Blackwell, 2008, pp. 58-82.
- ELIAS, Maria Lígia. “A liberdade como não dominação de Philip Pettit e o liberalismo igualitário de John Rawls”. In: *Tempo da Ciência*, v. 17, n. 33, 2010, p. 141-160.
- HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”. In: *Lua Nova*, n.36, 1995, p. 39-53.
- KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LARMORE, Charles. “A Critique of Philip Pettit’s Republicanism”. In: *Noûs*, v. 35, 2001, p. 229-243.
- MAYNOR, J. (ed). *Republicanism and Political Theory*. Londres: Blackwell Publishing, 2008.
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- PETTIT, Philip. “A Republican Right to Basic Income?”. In: *Basic Income Studies*, v. 2, n. 2, 2007.
- \_\_\_\_\_. “A Definition of Negative Liberty”. In: *Ratio*, 1989, p. 153-168.
- \_\_\_\_\_. “Free Persons and Free Choices”. In: *History of Political Theory*, v. 28, 2007, p. 709-718.
- \_\_\_\_\_. “Freedom as Antipower”. In: *Ethics*, v. 106, n. 3, 1996, p. 576-604.
- \_\_\_\_\_. “Neorepublicanism: a normative and Institutional research program”. In: *Annual Review of political science*, v. 12, 2009, p. 11-29.
- \_\_\_\_\_. *On the People’s Terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems”. In: LABORDE, C. e MAYNOR, J. (ed).: *Republicanism and Political Theory*. Londres: Blackwell Publishing, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. “Social unity and primary goods”. In: *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 159-186.

# Varia

# **Uma defesa do princípio da maioria no contexto dos debates sobre a legitimidade democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis**

*Martônio Mont'Alverne Barreto Lima<sup>1</sup>*

*Paulo de Tarso Fernandes de Souza<sup>2</sup>*

**Resumo:** O principal objetivo deste artigo é realizar uma crítica ao argumento segundo o qual o princípio majoritário apresenta riscos à democracia, usualmente empregado pelos defensores da legitimidade democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis. Em uma sociedade democrática, onde os princípios da liberdade e da igualdade são adotados, o princípio majoritário fornece um critério justo para identificar os pontos de vista que devem prevalecer ao final de processos coletivos de tomada de decisão. As regras da unanimidade e da maioria qualificada são insuficientes para corrigir as alegadas injustiças produzidas pelo princípio da maioria, em virtude das dificuldades de efetivação que possuem, da ausência de real proteção às minorias e das contradições internas que apresentam. Embora seja possível imaginar um sistema jurídico no qual o princípio majoritário viabilize a existência de uma tirania ou ditadura da maioria, presumir que, nesse contexto, os juízes necessariamente formarão o grupo de defensores dos direitos das minorias é realizar uma aplicação seletiva do princípio da igualdade.

**Palavra-chave:** Democracia – Princípio majoritário – Jurisdição constitucional

## **A defense of the majority principle in the context of debates on democratic legitimacy of judicial review of legislation**

**Abstract:** The main objective of this article is to promote a critique to the argument according to which the majority principle presents risks to democracy, usually employed by the advocates of the democratic legitimacy of the judicial review of legislation. In a democratic society, where the principles of freedom and equality are adopted, the majority principle provides a fair criterion to identify the points of view that ought to prevail at the end of collective processes of decision-making. The rules that require unanimity and qualified majority are insufficient to right the alleged injustices produced by the majority principle, by virtue of the difficulties they face to be enforced, the absence of real protection for the minorities and the internal contradictions they show. Although it is possible to imagine a legal system in which the majority principle makes the existence of a tyranny or dictatorship of the majority possible, to assume that, in this context, judges will necessarily form the group of defenders of minorities' rights is to promote a selective application of the equality principle.

**Keywords:** Democracy – Majority principle – Judicial review

---

<sup>1</sup> Professor titular de Direito Constitucional da Universidade de Fortaleza (Unifor). E-mail: barreto@unifor.br.

<sup>2</sup> Mestre em Direito pela Universidade de Fortaleza (Unifor). Professor de Teoria e Filosofia do Direito. E-mail: paulodetarso.ce@hotmail.com.

## Introdução

A legitimidade democrática do judiciário para exercer a guarda da constituição pela invalidação de leis elaboradas pelo legislativo é um tema que desperta várias controvérsias no âmbito do direito constitucional e da filosofia política. De um modo geral, aqueles que questionam essa legitimidade afirmam que o parlamento é o poder constituído responsável pela realização do ideal de governo do povo, tendo em vista que os legisladores são eleitos diretamente pela população e estão sujeitos à responsabilização política periódica pelo voto popular. Desse modo, a lógica democrática é contrariada quando juízes não eleitos pelo povo invalidam atos jurídicos praticados por parlamentares. Em sentido contrário, os defensores do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis normalmente empregam diversos argumentos para sustentar a legitimidade democrática desse tipo de ação por parte do judiciário, como, por exemplo, aquele que sustenta a necessidade de garantir a supremacia hierárquico-normativa da constituição e do exercício técnico e racional da jurisdição.

O principal objetivo deste artigo é realizar uma crítica a somente a uma das ideias que estão presentes na argumentação dos defensores da jurisdição constitucional: a ideia de que o princípio da maioria possui uma injustiça inerente por permitir a violação de direitos fundamentais e a instauração de uma tirania ou ditadura da maioria. Por essa razão, o trabalho não pretende rejeitar todos os argumentos favoráveis à legitimização do judiciário ou propor soluções aos problemas do sistema representativo tradicional. Para atingir o objetivo principal, o artigo possui cinco objetivos secundários: (1) a identificação do receio da maioria no discurso de alguns defensores da jurisdição constitucional; (2) a elaboração de uma justificativa provisória da justiça do princípio da maioria; (3) o destaque das fragilidades lógicas dos argumentos favoráveis à regra da unanimidade e à regra da maioria qualificada; (4) a indicação da ambiguidade da alegação de tirania ou ditadura da maioria; e (5) a demonstração de aplicação seletiva do princípio da igualdade pelos defensores da democracia constitucional. Além dessa delimitação epistemológica, o trabalho adota o método analítico e bibliográfico, pois almeja realizar uma avaliação crítica do material previamente selecionado.

### **O receio da maioria presente no discurso dos defensores da legitimidade democrática da jurisdição constitucional.**

A análise do discurso de alguns defensores da legitimidade democrática da jurisdição constitucional permite constatar a existência de um raciocínio relativamente padronizado. Inicialmente, a democracia é relacionada tanto à vontade da maioria como à proteção dos direitos fundamentais dos indivíduos e das minorias. Em seguida, ocorre a presunção de que as decisões tomadas pelo povo diretamente ou por legisladores eleitos diretamente pelo povo, com base no princípio da maioria, necessariamente violarão ou, pelo menos, possuem maiores chances de violarem os direitos fundamentais. Por fim, o judiciário é considerado o poder constituído adequado para o desempenho da função contramajoritária de garantir os

---

<sup>3</sup> “Todos os animais são iguais; mas alguns são mais iguais que os outros” (ORWELL, *Animal farm*, p. 80).

direitos fundamentais das minorias, tendo em vista que os juízes não estarão institucionalmente submetidos à aprovação da maioria. Desse modo, a ausência de participação popular direta na escolha dos integrantes do judiciário deixa de ser um fator comprometedor para se tornar um elemento assegurador da legitimidade democrática da jurisdição constitucional.

De acordo com Alexander Hamilton, os juízes possuem a função de proteger a constituição e os direitos individuais das “decisões do povo” que ocasionem “inovações perigosas” no governo ou “opressão” à “menor parte da comunidade”. O princípio fundamental do governo republicano assegura o direito de o povo alterar ou abolir a constituição sempre que a considerar incompatível com a própria felicidade. No entanto, continua Hamilton, esse princípio não permite que os “representantes do povo”, influenciados por uma “inclinação momentânea” que tome conta da “maioria dos representados”, violem a constituição, ou que tratem as violações à constituição provenientes dos atos legislativos praticados sob a influência da “maioria do povo” de forma diferente das violações à constituição decorrente das “intrigas” do corpo legislativo.<sup>4</sup>

Conforme Hans Kelsen, a democracia requer a paz social e o constante compromisso entre os grupos representados no parlamento pelas maiorias e pelas minorias, e não a “onipotência da maioria”. Dessa maneira, nas repúblicas democráticas, as instituições de controle são consideradas condições existenciais e as funções estatais devem ser exercidas com regularidade. Nesse contexto, a jurisdição constitucional assume papel central, na medida que representa um instrumento de proteção eficaz da “minoria contra a maioria”, quando garante a elaboração constitucional e a constitucionalidade material das leis. Para Kelsen, o controle de conformidade à constituição de atos estatais, especialmente aqueles praticados pelo legislativo e pelo executivo, não deve ser atribuído a um dos órgãos que será controlado, pois essa opção contraria o princípio técnico-jurídico “unanimemente aceito” de que ninguém pode ser juiz em causa própria.<sup>5</sup>

De acordo com Lênio Luiz Streck, se a democracia for compreendida apenas como a prevalência do “princípio majoritário”, é possível sustentar que o constitucionalismo é antidemocrático, uma vez que determinadas matérias são subtraídas do poder decisório da maioria. Entretanto, essa contraposição entre constitucionalismo e democracia é um “perigoso reducionismo”, um “dos mitos centrais do pensamento político moderno”. Na verdade, se existe uma contradição é entre “democracia majoritária” e “democracia constitucional”, pois a democracia constitucional pressupõe uma “teoria dos direitos fundamentais” como limite às “maiorias eventuais”. Desse modo, na visão de Streck, a “regra contramajoritária” é a “materialidade do núcleo político essencial da constituição”, porque resgata as “promessas da modernidade” com a concretização de direitos prestacionais e a proibição de retrocesso social. A inexistência de limites às maiorias abriria espaço para uma “ditadura permanente da vontade majoritária”, ao “absolutismo do legislativo”. Nesse sentido, o “caráter contramajoritário” legitima democraticamente tanto o constitucionalismo como a jurisdição constitucional ao garantir o “legado da tradição” e impedir o “repúdio ao passado”.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Cf. HAMILTON, *The federalist papers*, p. 356.

<sup>5</sup> Cf. KELSEN, *Jurisdição constitucional*, p. 181.

<sup>6</sup> Cf. STRECK, *Verdade e consenso*, p. 74.

Em consonância com Luís Roberto Barroso, atualmente, na “configuração moderna do Estado e da sociedade”, o sentido da palavra “democracia” abrange tanto o respeito ao princípio majoritário, presente na eleição de representantes e nas manifestações das instâncias formais, como a proteção de valores substanciais, a “garantia dos direitos fundamentais” e a observância de procedimentos aptos a assegurar a participação livre e igualitária de todos nos processos políticos. A “lógica do princípio majoritário” permite que os órgãos de representação popular conduzam os “negócios públicos” com base em determinada orientação ideológica; porém, não pode impedir a participação de grupos minoritários, discriminá-los ou negar-lhes “qualquer espaço de autodeterminação”, uma vez que o estabelecimento de “consensos mínimos” e a tutela da pluralidade são exigências da própria democracia.<sup>7</sup>

### **Uma justificação inicial do princípio da maioria**

O princípio da maioria, também denominado de princípio majoritário ou regra da maioria, demanda uma fundamentação teórica mais elaborada do que a normalmente desenvolvida no âmbito do direito constitucional e da filosofia política, tendo em vista a elevada importância da questão para as discussões sobre a legitimidade democrática da jurisdição constitucional. Desse modo, a justificação do princípio da maioria significa a justificação de três normas centrais para a democracia: (1) as leis elaboradas pelo povo diretamente ou por uma assembleia composta por representantes eleitos pelo voto popular, universal e periódico, devem ser respeitadas por todos os integrantes da coletividade; (2) a minoria deve permanecer vinculada ao corpo coletivo, ainda que o posicionamento por ela defendido seja rejeitado pela maioria; e (3) a vontade da maioria deve ser entendida como a vontade de toda a coletividade, e não apenas do grupo majoritário<sup>8</sup>.

Os princípios da liberdade e da igualdade, enquanto pilares da democracia e da justiça<sup>9</sup>, constituem o ponto de partida adequado para a fundamentação do princípio da maioria. Em uma democracia, o povo é livre porque detém a capacidade de elaborar as leis que regulam o comportamento dos próprios membros.<sup>10</sup> No mesmo sentido, a soberania é atribuída ao povo, enquanto corpo coletivo, e não a um indivíduo ou a um grupo particular de indivíduos, pois todos são iguais. Entretanto, essa ideia parece criar um problema prático para a democracia: se os integrantes de uma comunidade política se considerarem iguais, todos devem ser contemplados com o direito de estabelecer as normas e os valores que regerão o próprio agir prático; todavia, se cada indivíduo seguir os parâmetros morais que escolher sem levar em conta aqueles adotados pelas demais pessoas, a convivência em sociedade pode ser inviabilizada.<sup>11</sup>

A solução para essa aparente tensão entre os princípios da liberdade e da igualdade pode ser encontrada na constatação de que o ser humano é um animal comunitário ou

---

<sup>7</sup> Cf. BARROSO, *O controle de constitucionalidade no direito brasileiro*, p. 58.

<sup>8</sup> Cf. WALDRON, *The dignity of legislation*, p. 135.

<sup>9</sup> Cf. ARISTÓTELES, *A política*, p. 129; Cf. KELSEN, *A democracia*, p. 27; Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 02.

<sup>10</sup> Cf. GOYARD-FABRE, *O que é democracia?*, p. 52.

<sup>11</sup> Cf. KELSEN, *Democracia*, p. 27; ROUSSEAU, *O contrato social*, p. 21.

social.<sup>12</sup> Nesse sentido, o *Homo sapiens* simplesmente nunca existiu fora de grupos sociais.<sup>13</sup> Esse fato gera consequências importantes para o debate. Em primeiro lugar, é plausível imaginar que os membros de uma comunidade, em algum momento, precisarão seguir parâmetros morais com os quais não concordem, sem que essa situação caracterize necessariamente uma ausência de liberdade. Além desse aspecto, o direito somente existe porque a maioria dos integrantes da sociedade acredita que ele existe, na medida que as instituições jurídicas e políticas correspondem a uma “realidade institucional” criada pela mente humana através da linguagem.<sup>14</sup> Desse modo, o povo é titular do poder constituinte, inclusive em regimes autoritários, pois a autoridade jurídica não existe sem o reconhecimento da maioria. A peculiaridade da democracia está em (I) atribuir expressamente a qualidade de soberano e a titularidade do poder constituinte ao povo e (II) instituir mecanismos para o exercício da soberania popular.<sup>15</sup>

No interior de uma coletividade em que todos se considerem igualmente livres, a viabilização da vida em sociedade requer a aceitação de alguma forma de identificar os valores, as normas, os direitos e os deveres que devem ser observados. Uma opção adequada consiste na estruturação de um procedimento coletivo de tomada de decisão em que todos recebam a oportunidade de participar em igualdade de condições. A adoção de um procedimento coletivo de tomada de decisão, porém, requer a escolha de algum critério apto a identificar qual posição prevalecerá ao final das deliberações.<sup>16</sup> A igualdade limita o peso das opiniões dos membros da coletividade para que todas possam ser igualmente decisivas. Desse modo, o maior peso que pode ser concedido à opinião de uma pessoa corresponde ao mesmo peso dispensado à opinião de outra pessoa. Se todas as opiniões dos integrantes de uma coletividade possuem o mesmo peso, o critério numérico exerce uma função central para justificar a prevalência da vontade manifestada pela maioria.<sup>17</sup>

## A insuficiência das alternativas propostas pela regra da unanimidade e pela regra da maioria qualificada

A defesa da legitimidade democrática da jurisdição constitucional parece pressupor que o princípio da maioria possui uma injustiça inerente, tendo em vista que estaria sempre acompanhado do risco de violação aos direitos individuais e aos direitos das minorias.<sup>18</sup> No âmbito da teoria da democracia, as tentativas de solucionar essa alegada injustiça inerente normalmente recorrem a duas outras normas para estabelecer qual posição deve prevalecer em caso de desacordos morais: (1) a regra da unanimidade e (2) a regra da maioria qualificada.

A regra da unanimidade evitaria a submissão injusta da vontade da minoria à vontade da maioria, pois um entendimento somente prevaleceria caso todos os integrantes da

<sup>12</sup> Cf. ARISTÓTELES, *A política*, p. 16; CHURCHLAND, Braintrust, p. 2.

<sup>13</sup> Robin Dunbar permite-nos concluir que a espécie *Homo sapiens* já surgiu como animal social. Cf. DUNBAR, *Human evolution*, p. 217.

<sup>14</sup> Cf. SEARLE, *Making the social world*, p. 08.

<sup>15</sup> Cf. BERCOVICI, *Gilberto, Soberania e constituição*, p. 29.

<sup>16</sup> Cf. DAHL, *Democracy and its critics*, p. 136.

<sup>17</sup> Cf. WALDRON, *The dignity of legislation*, p. 148.

<sup>18</sup> É verdade que a teoria constitucional pode elaborar critérios para limitar o exercício da jurisdição constitucional. Esse fato, todavia, não prejudica a crítica elaborada nesse artigo, na medida que é direcionada ao pressuposto segundo o qual o princípio da maioria detém uma injustiça inerente.

sociedade política concordassem. A dificuldade prática de aplicação dessa norma, contudo, inviabiliza essa alternativa.<sup>19</sup> Desse modo, é pouco provável que a unanimidade seja alcançada em sociedades caracterizadas pela existência de diversas visões de mundo sobre temas moralmente controversos (e.g. aborto, casamento gay e ações afirmativas). Além desse aspecto, existe o problema trazido pela necessidade de garantir a presença de todos os integrantes do corpo coletivo, pois bastaria a ausência de uma única pessoa para impedir uma deliberação.<sup>20</sup> Nesse sentido, a consequência prática da regra da unanimidade seria a contínua predominância da vontade de uma minoria sobre a vontade da maioria.<sup>21</sup>

A regra da maioria qualificada possuiria a virtude de (I) afastar uma alegada insegurança proveniente do princípio da maioria e (II) resolver a inaplicabilidade prática da regra da unanimidade. Apesar das aparentes vantagens, a regra da maioria qualificada é incapaz de garantir a justiça dos resultados em virtude de quatro razões. Primeiro, essa norma aumenta as chances de a vontade de uma minoria preponderar indevidamente sobre a vontade da maioria, pois o número de votos necessários para barrar pretensões majoritárias justas diminui. Segundo, a lógica da maioria qualificada traz paradoxalmente o risco de prejudicar as minorias, uma vez que a exigência de mais votos dificulta que as minorias se tornem maiorias.<sup>22</sup> Terceiro, se o intuito principal dessa regra for solucionar a injustiça da submissão da vontade da minoria à vontade da maioria, o objetivo pode simplesmente não ser alcançado, porque continua a existir uma minoria, embora numericamente inferior, “submetida” a uma maioria, apesar de quantitativamente superior; e nada indica que a violação aos direitos fundamentais por uma maioria qualificada é menos grave que o desrespeito promovido por uma maioria simples.<sup>23</sup>

Por fim, a quarta razão para rejeitar a regra da maioria qualificada também atinge a jurisdição constitucional, tendo em vista que ambas são instrumentos jurídicos para garantir a supremacia hierárquico-normativa da constituição. Tanto a regra da maioria qualificada como a jurisdição constitucional estão fundadas no pressuposto histórico determinista de que os juízos morais sobre direitos realizados no passado pela maioria dos membros de uma assembleia constituinte são inevitavelmente superiores ou possuem maiores chances de serem superiores aos juízos morais sobre direitos realizados no presente pela maioria dos representantes eleitos ou pelo povo diretamente. Nesse contexto, o recurso ao caráter pretensamente democrático de uma assembleia constituinte específica é insuficiente para relativizar essa crítica, pois, mais uma vez, nada impede que os processos coletivos de tomada de decisão no presente sejam tão ou mais democráticos do que o processo de elaboração da constituição no passado.

## A ambiguidade da alegação de tirania ou ditadura da maioria

Embora seja possível imaginar um cenário em que a maioria da população fundamente um regime ditatorial e tirânico em prejuízo das minorias, o problema do tratamento dispensado ao tema na teoria constitucional está na ausência de precisão

<sup>19</sup> Cf. DAHL, *Democracy and its Critics*, p. 153.

<sup>20</sup> Cf. LOCKE, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, p. 141.

<sup>21</sup> Cf. DAHL, *Democracy and its critics*, p. 153.

<sup>22</sup> Cf. DAHL, *Democracy and its critics*, p. 153.

<sup>23</sup> Cf. DAHL, *Democracy and its critics*, p. 153.

conceitual, tendo em vista que o argumento da tirania da maioria é utilizado sem maiores esclarecimentos sobre o lugar da fala. A consequência pode ser a aceitação de um instrumento retórico capaz de bloquear as discussões sobre a legitimidade democrática do judiciário, pois a defesa do princípio da maioria é automática e incorretamente associada à violação aos direitos fundamentais das minorias.<sup>24</sup> Por essa razão, abaixo seguem algumas observações que indicam que a caracterização de uma tirania ou ditadura da maioria pode ser uma atividade bem mais complexa do que parece.

A primeira observação sugere que a previsão de direitos fundamentais em uma constituição escrita é insuficiente para dispensar os procedimentos coletivos de tomada de decisão ou de substituí-los pela jurisdição constitucional. A razão dessa afirmativa está na constatação de que pessoas provenientes de contextos culturais diversos ou inseridas em uma mesma tradição cultural podem adotar parâmetros morais comuns em um elevado nível de abstração; todavia, elas comumente discordam como esses parâmetros devem ser interpretados e aplicados em situações concretas.<sup>25</sup> A título de exemplo, mesmo que o texto constitucional assegure o direito à liberdade a todos, os integrantes de uma dada sociedade política provavelmente discordarão quanto ao direito de as mulheres realizarem a interrupção da gravidez dentro dos três primeiros meses de geração. Novamente, se os membros dessa comunidade se considerarem livres e iguais, a solução dessa divergência deve envolver um debate público.

A segunda observação ressalta que a configuração de uma tirania ou ditadura da maioria pressupõe uma distribuição iníqua de direitos em benefício da maioria. Se a própria maioria estiver sujeita à decisão tomada, a caracterização da tirania é, no mínimo, problemática, pois exige que aceitemos o pressuposto segundo o qual a maioria pode ser tirânica contra si mesma.<sup>26</sup> A título exemplificativo, haveria ditadura da maioria se a maioria branca dos integrantes de uma sociedade garantisse o acesso a universidades para si, mas o negasse à minoria negra. Em sentido contrário, se a maioria proíbe a interrupção da gravidez e ela própria, tanto quanto a minoria, está submetida à escolha, é difícil imaginar por que razão essa decisão poderia ser classificada como ditatorial.

A terceira observação diz respeito às hipóteses nas quais a alegação de tirania ou ditadura da maioria são direcionadas a um parlamento eleito diretamente pelo povo. Nesses casos, é preciso distinguir (I) a maioria e a minoria que constituem o legislativo e (II) a maioria e a minoria que formam a sociedade como um todo.<sup>27</sup> Se o entendimento adotado pela maioria dos parlamentares violar os direitos fundamentais da maioria das pessoas que compõem a sociedade política, existe, na verdade, a dominação da maioria por um pequeno grupo minoritário. Em situações dessa natureza, a realidade político-jurídica é melhor identificada pelo uso da palavra “oligarquia”, e não pela expressão “democracia representativa”. Seria o típico caso, por exemplo, de um parlamento submisso à burguesia que aprova uma reforma trabalhista prejudicial à maioria trabalhadora em um país de modernidade periférica.

---

<sup>24</sup> Cf. MAUS, “O judiciário como superego da sociedade”, p. 03.

<sup>25</sup> Cf. FLANAGAN, *The Geography of Morals*, p. 133; HAIDT, *The Righteous Mind*, p. 153; TOMASELLO, *A Natural History of Human Morality*, p. 08.

<sup>26</sup> Cf. WALDRON, “The Core of the Case Against Judicial Review”, p. 50.

<sup>27</sup> Cf. WALDRON, “The Core of the Case Against Judicial Review”, p. 50.

A quarta observação destaca que a caracterização de uma tirania ou ditadura da maioria pressupõe uma prática sistemática e institucionalizada de perseguição às minorias, ao invés de decisões pontuais.<sup>28</sup> A ideia segundo a qual existe tirania sempre que uma decisão da maioria violar os direitos fundamentais das minorias é frágil, tendo em vista que qualquer pessoa ou grupo de pessoas, incluindo os juízes, está sujeito a realizar escolhas equivocadas que prejudiquem outros grupos de interesses; e nada indica que uma decisão injusta tomada pela maioria seja mais grave que uma decisão injusta proferida pelo judiciário. Dessa maneira, se aceitarmos o pressuposto de que qualquer decisão contrária aos direitos fundamentais caracteriza uma tirania ou ditadura, então, precisamos reconhecer que os tribunais são tão tirânicos quanto os parlamentos.

A quinta observação sugere que devemos evitar falar em tirania ou ditadura da maioria nos sistemas jurídicos em que as minorias possuem o direito de participar das discussões públicas com o intuito de sensibilizar outros grupos sociais a respeito dos posicionamentos que defendem.<sup>29</sup> A democracia cria o ambiente propício para a divisão da sociedade em grupos majoritários e minoritários, na medida que viabiliza e incentiva a pluralidade de pensamento. Dessa forma, a participação em processos políticos decisórios se torna um elemento democrático essencial, pois permite que os grupos sociais minoritários integrem o debate público com a possibilidade de convencer o número suficiente de pessoas e, consequentemente, construir uma nova maioria. Nessa linha de raciocínio, uma sociedade democrática deve possuir “uma esfera pública vibrante onde muitas visões conflitantes podem se expressar e onde há uma possibilidade de escolha de projetos alternativos legítimos”<sup>30</sup>.

As observações formuladas acima conferem um pouco mais de clareza ao conceito de tirania ou ditadura da maioria. Nesse sentido, haveria uma tirania da maioria nas situações em que a maior parte dos membros de uma sociedade política apoiasse um sistema jurídico que viabilizasse reiteradamente uma distribuição iníqua de direitos em benefício da própria maioria e a exclusão sistemática das minorias do debate público. Em um contexto político como esse, é oportuno indagar por que razão os defensores da legitimidade democrática da jurisdição constitucional imaginam que os juízes seriam mais propensos a defender os direitos fundamentais das minorias ou teriam instrumentos suficientes para efetivar essa defesa. Trabalhamos com a hipótese de que a resposta a essa pergunta esteja relacionada à aplicação seletiva do princípio da igualdade.

## **A aplicação seletiva do princípio da igualdade**

Os defensores da legitimidade democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis promovem uma aplicação seletiva do princípio da igualdade quando, expressa ou implicitamente, presumem a menor capacidade da maioria para resolver controvérsias morais sobre direitos de maneira justa. Como destacado, se os membros de uma sociedade política se considerarem iguais, então, é um contrassenso imaginar que um grupo minoritário qualquer seja tão mais capaz que o restante da população a ponto de

<sup>28</sup> Cf. WALDRON, “The Core of the Case Against Judicial Review”, p. 50.

<sup>29</sup> Cf. WALDRON, “The Core of the Case Against Judicial Review”, p. 51.

<sup>30</sup> MOUFFE, *On the Political*, p. 11.

justificar a exclusão da maioria. Certamente, alguém poderia dizer que viabilizar a maior participação popular no lugar da jurisdição constitucional seria uma medida “perigosa”. Essa reação, contudo, é compreensível, embora equivocada, pois as reivindicações de igualdade podem ser entendidas como ameaças de opressão por quem está acostumado com o privilégio.

O preconceito contra a maioria e a consequente idealização dos juízes podem ser observados na argumentação dos partidários da jurisdição constitucional. A título de exemplo, Hamilton deixou claro a desconfiança quanto à capacidade da maioria quando afirmou que a população poderia violar direitos individuais por estar sujeita a “mau humor” e à influência de “homens ardilosos”. Em sentido contrário, aos magistrados foi associada uma “porção incomum de bravura” para defender a constituição.<sup>31</sup> De forma semelhante, Barroso associa o princípio da maioria à irracionalidade e o direito à racionalidade, quando sustenta que a política é o “domínio da vontade” e o direito é o “domínio da razão”.<sup>32</sup> Ao defender uma “concepção parceira de democracia”, Ronald Dworkin sustentou categoricamente que os agentes estatais deveriam concentrar maior parcela do poder político que a grande maioria da sociedade, pois era plausível supor que “são mais capazes de proteger direitos individuais de mudanças perigosas na opinião pública”.<sup>33</sup> Essa lógica de pensamento que pretende demonstrar a superioridade moral e cognitiva de uma minoria perante as classes populares é, de forma eloquente, denominada de “racismo cultural”<sup>34</sup>.

A ideia segundo a qual um grupo social específico, a exemplo dos juristas e dos juízes, detém maior capacidade cognitiva do que o restante da sociedade é contrariada por pesquisas empíricas no âmbito da psicologia e da neurociência. Dessa maneira, Jonathan Haidt alega que a maior parte dos nossos juízos morais ocorre no âmbito do inconsciente e as nossas justificações para as decisões que tomamos são usualmente argumentos criados *a posteriori* para fundamentar escolhas já realizadas. Curiosamente, o autor indica que o choque de opiniões no âmbito público é a melhor forma de elevar o nível de racionalidade das nossas decisões, já que tendemos a perceber melhor as incoerências dos outros.<sup>35</sup> Com base em premissa semelhante, Michael Gazzaniga faz referência expressa ao meio jurídico quando enfatiza que, embora os juristas gostem de atribuir os posicionamentos que adotam a longos anos de estudo nas faculdades de direito e a profundas reflexões filosóficas, a maior parte do que ocorre nos fóruns e tribunais provém de intuições morais com as quais nascemos e da experiência acumulada ao longo da vida.<sup>36</sup>

As considerações acima indicam que a ideia contemporânea de democracia constitucional se aproxima bastante da noção de “aristocracia” na teoria política, na medida que o governo é atribuído a um pequeno grupo de pessoas que supostamente detêm maior virtude ou capacidade para governar. Nesse sentido, Aristóteles defendeu que a aristocracia era o governo exercido por várias pessoas com virtudes semelhantes em benefício do interesse geral.<sup>37</sup> Na visão de Rousseau, a aristocracia era caracterizada pela atribuição do poder a um pequeno número de membros do povo para que perseguissem a vontade geral.

<sup>31</sup> Cf. HAMILTON, *The federalist papers*, <http://www2.hn.psu.edu>

<sup>32</sup> Cf. BARROSO, *O controle de constitucionalidade no direito brasileiro*, p. 396.

<sup>33</sup> Cf. DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, p. 392.

<sup>34</sup> SOUZA, *A tólice da inteligência brasileira*, p. 36.

<sup>35</sup> Cf. HAIDT, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, p. 53.

<sup>36</sup> Cf. GAZZANIGA, *Who's in Charge? Free Will and the Science of the Brain*, p. 209.

<sup>37</sup> Cf. ARISTÓTELES, *A política*, p. 123.

<sup>38</sup> Para Montesquieu, a aristocracia era a espécie de república em que o poder soberano estava nas mãos de certo número de pessoas e o resto do povo estava “para elas, no máximo, como os súditos estão para o monarca”<sup>39</sup>. Desse modo, o elitismo inerente da jurisdição constitucional permite que retornemos à crítica de George Orwell aos rumos tomados pela revolução russa no livro *Animal Farm*: “todos os animais são iguais; mas uns são mais iguais que os outros”<sup>40</sup>.

## Conclusão

As considerações tecidas nesse trabalho indicam que precisamos ter mais cautela quanto à adoção da ideia segundo a qual a proteção dos direitos individuais e das minorias legitima democraticamente o judiciário e justifica o controle jurisdicional de constitucionalidade das leis. A análise do discurso de alguns dos partidários da jurisdição constitucional sugere que a defesa da legitimidade do judiciário está fundamentada em um preconceito quanto à capacidade da maioria da população de respeitar os direitos individuais e das minorias. No entanto, se os membros de uma sociedade política se consideram iguais, a liberdade de todos demanda a estruturação de processos coletivos de tomada de decisão e a aceitação do princípio da maioria como critério justo para definir o posicionamento que prevalecerá ao final do debate. Nesse contexto, as objeções levantadas ao princípio da maioria com base no princípio da unanimidade e no princípio da maioria qualificada são incapazes de oferecer alternativas superiores.

Uma análise conceitual mais atenta indica que o argumento da tirania ou ditadura da maioria também contribui pouco para os debates acerca da legitimidade democrática da jurisdição constitucional. A existência de uma tirania ou ditadura da maioria requer um contexto social de desprezo generalizado aos direitos individuais e das minorias, em que a maioria da sociedade tome as principais decisões diretamente ou por meio de representantes eleitos e viole reiteradamente os direitos fundamentais das minorias. Acreditar que, em um contexto como esse, os juízes seriam a última honrosa trincheira contra uma maioria tirânica e cruel parece bem mais uma idealização dos defensores da jurisdição constitucional do que uma avaliação plausível da realidade social. Essa idealização implica, portanto, uma aplicação seletiva do princípio da igualdade, na medida que, embora todos sejam iguais, um pequeno grupo social é considerado detentor de maior capacidade para tomar decisões justas sobre direitos.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *A Política*. 2. ed. Bauru: Edipro, 2009.

BARROSO, Luís Roberto. *O controle de constitucionalidade no direito brasileiro*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

<sup>38</sup> Cf. ROUSSEAU, *O contrato social*, p. 70.

<sup>39</sup> MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, p. 24.

<sup>40</sup> ORWELL, *Animal Farm*, p. 80.

BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

CHURCHLAND, Patricia. *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

DAHL, Robert. *Democracy and its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.

DUNBAR, Robin. *Human Evolution: Our Brains and Behavior*. Oxford University Press, 2016.

DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

FLANAGAN, Owen. *The Geography of Morals: Varieties of Moral Possibility*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

GAZZANIGA, Michael S. *Who's in Charge? Free Will and the Science of the Brain*. New York: HarperCollins Publishers, 2011.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HAITDT, Jonathan. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religions*. New York: Vintage Books, 2013.

HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. *The Federalist Papers: An Electronic Classic Series Publication*. Disponível em: <<http://www2.hn.psu.edu>>. Acesso em 30 nov. 2014.

KELSEN, Hans. *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Jurisdição constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Heaven: Yale University Press, 2003.

MAUS, Ingeborg. “O judiciário como superego da sociedade”. Disponível em: <<http://www.direitocontemporaneo.com>>. Acesso em: 28 jul. 2016.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. 3 ed. São Paulo: Martin Fontes, 2005.

MOUFFE, Chantal. *On the Political*. London: Routledge, 2005.

ORWELL, George. *Animal Farm*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2003.

RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2001.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*. Bauru: Edipro, 2013.

SEARLE, John R. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.

STRECK, Lênio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*. London: Harvard University Press, 2016.

WALDRON, Jeremy. *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. “The Core of the Case Against Judicial Review”. *The Yale Law Journal*. Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/FACULTY/RARNESON/Courses/Waldroncore.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2017

# Sartre e a *práxis*-projeto: apontamentos críticos<sup>1</sup>

Gustavo Fujiwara<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo objetiva uma análise crítica da aproximação de Sartre com o marxismo. Para tanto, são analisados alguns conceitos fundamentais de *Questions de Méthode* (1957). Como buscaremos evidenciar aqui, o filósofo, apesar de incorporar o social em suas análises, parece insistir em um subjetivismo que traz consequências paradoxais para esta sua nova fase filosófica.

**Palavra-chave:** *Práxis* – Subjetividade – Existencialismo

## Sartre and the praxis-project: critical remarks

**Abstract:** This article aims at a critical analysis of Sartre's approach to Marxism. To this purpose, some fundamental concepts from *Questions de Méthode* (1957) are analyzed. As we will seek to demonstrate here, the philosopher, despite incorporating the social in his analyses, seems to insist on a subjectivism that brings paradoxical consequences for his new philosophical phase.

**Keywords:** Praxis – Subjectivity – Existentialism

---

<sup>1</sup> O presente artigo é resultado parcial de pesquisa financiada pela FAPESP, processo nº: 2018/13892-0. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

<sup>2</sup> Pós-doutorando em Filosofia (UFSCar). Contato: fujiwaragustavo@gmail.com.

## I

Dos anos 1952 aos anos 1956, Sartre tornara-se o “compagnon de route” do PCF e da URSS; neste ínterim, tangenciara sucessivas intervenções intelectuais em defesa dos camaradas comunistas. No entanto, a relação é imediatamente desfeita quando os tanques soviéticos, em 1956, invadem a Hungria e sufocam as manifestações populares contra a repressão exercida pelo governo comunista local<sup>3</sup>. O que segue a isto é história já conhecida: Sartre passa de “companheiro de rota”/“crítico amigo” a “crítico inimigo” dos comunistas soviéticos e do PCF, e é neste contexto que escreve *Questions de méthode* (1957) e *Critique de la raison dialectique* (1960)<sup>4</sup>. Essas duas últimas obras estão entrelaçadas e se complementam, pois possuem, a partir do mesmo diagnóstico, um mesmo objetivo. O diagnóstico: a crise da URSS é resultado de uma interpretação que estagnou e degenerou o pensamento dialético de Marx e suas análises dialéticas da História; o objetivo: é preciso colocar novamente em movimento este pensamento que fora degenerado pelos funcionários da Diamat<sup>5</sup>.

Em *QM/CRD*, ver-se-á que o filósofo não apenas explicita as relações do existencialismo com o marxismo, mas opera uma crítica pontual a um neo-marxismo metafísico que postula um mecanicismo histórico amparado por uma dialética da natureza<sup>6</sup>, que na ótica sartreana exclui a liberdade/subjetividade humana. No limite, este tipo de materialismo mecanicista opera a exclusão do homem enquanto agente prático (no sentido de detentor da *práxis*) que faz a História e é, ao mesmo tempo, feito por ela.

Pretendendo reabilitar o homem no processo de totalização histórica, a questão elucubrada por Sartre é esta: “será que, hoje, possuímos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica?”, antropologia que será edificada no amálgama do marxismo (porque considerado por Sartre a filosofia insuperável de nossa época enquanto única filosofia capaz de dar conta do processo de totalização da História) com o existencialismo. Entretanto, e apesar de Sartre afirmar que seu pensamento existencial florescera à margem do marxismo e não necessariamente contra ele, seria possível, como o dissemos, amalgamar o materialismo ao existencialismo (leia-se filosofia do *cogito*/filosofia da transcendência)? Senão vejamos.

## II

Se se aceita a observação engelsiana – e reiterada por Sartre – de que “são os próprios homens que fazem a sua história, mas em determinado meio que os condiciona”<sup>7</sup>, não podemos, como os marxistas idealistas, aviltá-la, ou seja, interpretá-la como se o homem fosse ali um produto passivo ou uma mera soma de reflexos condicionados, pois tal interpretação “fácil” ignoraria a “irredutibilidade da *práxis* humana”: em nome desta irredutibilidade – e caso queiramos colocar novamente o marxismo em movimento –, faz-se necessário que interpretemos a frase de Engels à luz do existencialismo: o meio que

<sup>3</sup> Sobre a relação de Sartre com o comunismo, sugerimos o livro de Burnier, *Os existencialistas e a política*, e *Sartre et l'extrême gauche française: cinquante ans de relations tumultueuses*, de Birchall.

<sup>4</sup> Doravante abreviadas como *QM* e *CRD*.

<sup>5</sup> Abreviação para materialismo dialético (*Dialektischer Materialismus*).

<sup>6</sup> Muito sumariamente, a dialética da natureza, para o filósofo francês, transforma as condutas humanas em simples efeitos oriundos de uma causa exterior a eles.

<sup>7</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 61.

condiciona os homens, antes de dizer respeito a uma qualquer superestrutura gerida por leis deterministas exteriores à própria *práxis*, não é senão o resultado da própria *práxis* que se depara com sua contra-finalidade<sup>8</sup>. De fato, os homens estão condicionados pelo meio, mas somente pelo fato de que isso resulta da própria *práxis* humana. Deste modo, “o homem (...) é, *a uma só vez*, o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, de modo algum, passar por um produto”<sup>9</sup>. O homem é “produto de seu próprio produto” pelo fato de, situado num campo prático-inerte<sup>10</sup>, poder ver as suas ações se voltarem contra ele próprio, mas apesar disso, ele é um agente histórico que “não pode passar por um produto” porque não deixa de ser uma *práxis* totalizante: se o meio é alienante, tal constatação não sinaliza *ipso facto* que os homens, enquanto *práxis*, sejam simples veículos de forças inumanas que regeriam, através deles, o mundo social. Ora, se a alienação pode modificar os resultados de uma ação qualquer, ela não pode, contudo, modificar a realidade profunda da ação enquanto projeto que, como em *L'être et le néant* (1943)<sup>11</sup>, é ultrapassagem de uma situação (estado real de coisas) rumo ao futuro (estado ideal de coisas), logo, um fim em direção a... Em outras palavras, o fim, ordenado a partir do projeto universal-singular, é sempre, para Sartre, irredutível: a possibilidade de que um “fim seja transformado em ilusão caracteriza o campo social e os modos de alienação: ela não usurpa do fim sua estrutura irredutível”<sup>12</sup>. E no encalço dessas primeiras considerações, a definição seminal do homem é a seguinte:

Para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela ultrapassagem de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação. Encontramos essa superação na raiz do humano e, antes de tudo, na necessidade (...), a conduta mais rudimentar deve

<sup>8</sup> De modo geral, a contra-finalidade, conceito largamente usado em *CRD* e já presente em *QM*, designa consequências não intencionais de um ato que, impresso na matéria trabalhada (isto é, na matéria trabalhada pela *práxis*), pode voltar-se contra esta *práxis* na forma de uma anti-*práxis* (estamos lidando aqui, por conseguinte, com um processo dialético de interversão da *práxis* em anti-*práxis* através de seu trabalho/relação na matéria). Daí a assertiva segundo a qual “o homem é ‘mediado’ pelas coisas na exata medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem” (SARTRE, 1972, p. 165). O exemplo clássico de uma contra-finalidade, em *CRD*, é das inundações provocadas por séculos de desmatamento na China: tais inundações, ao contrário de exemplificarem a passividade do homem em seu meio, são pensadas como contra-finalidade que mostram a unificação e a materialização pela natureza de uma *práxis* recorrente. Em outros termos, a ação constante de outras *práxis* na matéria trabalhada (no caso, o desmatamento das florestas) tem como resultado indesejado, mas de alguma maneira humana, as inundações: “a *práxis* inerte que embebe a matéria transforma as forças naturais não significantes em práticas quase humanas, isto é, em ações passivizadas (*passivisées*)” (SARTRE, 1972, p. 232).

<sup>9</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 61.

<sup>10</sup> Este conceito, operando em *CRD*, designa precisamente o fato de que toda prática é determinada por estruturas que a precedem; equivalendo ao em-si de *EN*, o prático-inerte é teorizado como “atividade dos outros enquanto ela é sustentada e desviada pela inércia inorgânica” (SARTRE, 1972, p. 547). *Grosso modo*, o prático-inerte é uma estrutura permanente do campo social, pois resultante do fato de que a *práxis*, em sua ação, vê-se afetada pela inércia das condições materiais; desse modo a atividade da *práxis*, em presença da matéria trabalhada (a matéria trabalhada pela *práxis*), pode voltar-se contra ela própria (lembremos a contra-finalidade do desmatamento chinês). O prático-inerte (tal como esboçado na página 154 de *CRD*) é a equivalência entre a “*práxis* alienada e a inércia trabalhada”. O tomo II de *CRD* resume o prático-inerte da seguinte maneira: “governo do homem pela matéria trabalhada rigorosamente proporcional ao governo da matéria inanimada pelo homem” (SARTRE, 1985, p. 287). É a partir desta relação dialética entre *práxis* e matéria trabalhada que Sartre, em *QM* (1972, p. 110), poderá afirmar que o homem ultrapassa sua alienação e se aliena nessa ultrapassagem: a ação, enquanto esforço de exteriorização da *práxis*, conduz a um resultado diferente (contra-finalidade), logo, a uma alienação.

<sup>11</sup> Doravante abreviado *EN*.

<sup>12</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 99.

ser determinada, de uma só vez, em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a um certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer. É a isso que damos o nome de *projeto*. Desse modo, definimos uma dupla relação simultânea; em relação ao dado, a *práxis* é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, é positividade: mas esta leva ao ‘não-existente’, ao que *ainda não foi*. Simultaneamente, fuga e salto para frente, recusa e realização, o projeto retém e desvela a realidade superada, recusada, pelo próprio movimento que a supera (...).<sup>13</sup>

Eis neste fragmento uma síntese considerável do *leitmotiv* da filosofia sartreana: o homem é sempre livre para fazer algo com aquilo que fizeram dele, situação & projeto são esclarecidos um pelo outro e o homem é projeto (nadação do presente rumo ao futuro). De fato, e ao contrário da ontologia fenomenológica dos anos 1943<sup>14</sup>, o homem, uma vez sociabilizado, está imerso em um meio social/econômico/cultural no qual as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades<sup>15</sup>. Porém, à medida

<sup>13</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 63-64.

<sup>14</sup> Para que não extrapolemos os modestos objetivos do presente artigo, lembremos apenas que as análises sartreanas da seção II do capítulo primeiro da Quarta parte de *EN*, mostram que para-si ultrapassa, através seu sua liberdade absoluta e incondicionada, todo obstáculo oriundo de um mundo social coordenado pela totalidade dos objetos manufaturados, isto é, objetos dos quais não sou o responsável enquanto produtor direto: o martelo, por exemplo, embora tenha sido designado ali como matéria trabalhada, não é, nesta mencionada seção II, senão um existente bruto aberto; por mais que ele remeta a regras de uso cujos fins são assinalados por outros, este objeto somente adquirirá sentido quando de meu projeto particular de utilizá-lo para martelar um prego na parede: “é o martelar que revela o martelo” (SARTRE, 2010a, p. 563). N’outras palavras, o martelo, sendo matéria trabalhada, possui indicações de uso que designam uma verdade da espécie humana (que não é senão a condição humana), mas tal verdade, “- como conjunto de técnicas próprias para definir a atividade dos homens -, longe de preexistir a um indivíduo que a manifestaria, como tal queda particular exemplifica a queda dos corpos, é conjunto de relações abstratas *sustentadas pela livre escolha individual*” (SARTRE, 2010a, p. 564, grifo nosso). Daí que Sartre possa reiterar na seção sobre a liberdade e a facticidade que os entornos, o mundo social propriamente dito, não representem de fato um obstáculo à liberdade (individual) do para-si. Como bem resume Wolin (1990, p. 377), “(...) apesar das invasões onipresentes e aterrorizantes da ‘contingência existencial’ (o em-si, o ‘outro’ e mesmo nosso próprio corpo), em última análise somos nós – enquanto ser-para-si – que dotamos nosso ser-lançado (*être-jeté*) de um sentido e de uma importância existencial. Perspectiva que atinge seu *credo ad absurdum* com a convicção de que ‘mesmo os torques do carrasco não nos dispensam de sermos livres’. Multipliquemos este *credo ad absurdum*: na seção III, “Liberté et responsabilité”, da Quarta parte de *EN*, Sartre irá afirmar, a partir desta liberdade absoluta e incondicionada, que em uma guerra *todos* são responsáveis por ela, afinal, “não sou eu quem decide pelo coeficiente de adversidade das coisas e até sua imprevisibilidade ao decidir por mim mesmo? Assim, não há *acidentes* em uma vida, um evento social que irrompe repentinamente e me arrasta não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha guerra*, é feita à minha imagem e eu a mereço (...), portanto, devemos subscrever as palavras de J. Romains: ‘Na guerra, não há vítimas inocentes’” (SARTRE, 2010a, p. 599). Apesar de situada, esta liberdade-em-situação será a única responsável pela significação de seu meio que, sem esta operação significante, permaneceria um puro existente bruto indiferente. Doravante, é precisamente assentado nesta constatação que Flajoliet (2011, p. 272-273), designará a situação/facticidade de *EN* como uma falsa situação do homem, na medida em que “o dado não passa senão de um ponto de apoio para a livre ascensão da consciência que escapa perpetuamente de sua situação sem ser, de nenhuma maneira, investida por ela, e que retorna a esta situação para lhe conferir seu sentido”, logo, conclui o intérprete, “a liberdade não se imbrica sobre a situação, ela a sobrevoa” (FLAJOLIET, 2011, p. 273). Parece haver sobrevoo justamente pelo fato de que o *sentido* da facticidade é atribuído única e exclusivamente ao ser-para-si enquanto fonte absoluta do sentido do mundo.

<sup>15</sup> “(...) dizer de um homem o que ele ‘é’, é dizer da mesma maneira o que ele pode e reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de seus possíveis (seu trabalho é muito árduo, está cansado demais para seguir uma atividade sindical ou política). Assim, o campo dos possíveis é o alvo em direção ao qual o agente supera a sua objetividade. E esse campo, por seu turno, depende estreitamente da realidade social e histórica” (SARTRE, *Questions de méthode*, p. 64).

que ele é *projeto & práxis*, o campo de seus possíveis, mesmo sofrendo o “empuxo do social”, “é o alvo em direção ao qual o agente supera a sua situação”. Logo, por mais que este campo seja reduzido por conta das condições materiais do sujeito, este não deixa, nem por isso, de figurar como movimento pelo qual sua *práxis* (sua ação no mundo) escapa da objetividade dada em direção “ao que ainda não foi” (nadiificação do presente rumo ao futuro). O campo dos possíveis é delimitado pelas condições materiais, mas essa limitação, por mais extensa que seja, não coagula o movimento (de transcendência) do projeto. Aqui parece continuar valendo aquela velha definição do homem de *EN* como ser que falta de... para..., ser que *não é o que é e é o que não é*: “deve-se conceber a possibilidade como duplamente determinada: por um lado, no próprio âmago da ação singular, é a presença do futuro como *o que falta* e o que desvela a realidade por essa ausência”; por outro, “é o futuro real e permanente que mantém e transforma, incessantemente, a coletividade (...)”<sup>16</sup>.

Ora, por mais que os possíveis de um determinado proletário sejam, ao contrário dos possíveis de um burguês, limitados, ainda que estes estejam galvanizados pela ideologia burguesa, em suma, mesmo que o homem esteja alienado, tudo isso, segundo Sartre, não restringe o movimento de nadificação do presente rumo ao futuro, condição *sine qua non* de toda e qualquer *práxis*. Em *CRD*, do mesmo modo, a *práxis* é concebida como “projeto organizador ultrapassando condições materiais rumo a um fim e se inscrevendo, pelo trabalho, na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação de meios em vista de alcançar o fim”<sup>17</sup>. Neste escopo, o díptico *QM/CRD* parece limar as arestas de *EN* (ainda que continue operando, não deixemos de sublinhar, com a ideia ontológica de que o para-si, agora *práxis*, é nadificação rumo ao futuro). Se nas tramas ontofenomenológicas o díptico projeto/possível era incondicionado/injustificado, aqui, *au rebours*, ele é mantido, mas lastreado, digamos, pelas condições sociais (que não são senão condições de classe). Um exemplo: se ao filho do pequeno-burguês ou do burguês é dada a possibilidade de cursar medicina, ao filho do proletário tal possibilidade é-lhe quase que totalmente barrada: “qualquer homem define-se, negativamente, pelo conjunto dos possíveis que lhe são impossíveis, isto é, por um futuro mais ou menos inacessível”, pois, sendo possíveis sociais, estes “são vividos como determinações esquemáticas do futuro individual. E o possível mais individual é apenas a interiorização e o enriquecimento de um possível social”<sup>18</sup>.

Para fortificar a compreensão do modo pelo qual um possível individual é atravessado por um possível social e, ao mesmo tempo, para mostrar como o homem, enquanto *práxis*-projeto, é capaz de negar a negação que outros lhe imputam, o autor recorre ao caso real de um funcionário da manutenção (homem negro) que rouba um avião e atravessa o Canal da Mancha mesmo sem ter nenhuma noção de pilotagem. Enquanto homem negro vivendo em uma época na qual estava expressamente proibido aos negros fazerem parte do pessoal de voo (o que sinaliza que estes se definiam negativamente como sujeitos que não possuíam nenhuma ou quase nenhuma possibilidade de vir a ser pilotos), esta proibição, de acordo com Sartre, é um possível social que reflete *ipsis litteris* o destino de sua “raça” e o racismo dos ingleses, mas que, ao tempo, é singularizada por esse homem através de seu ato:

<sup>16</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 65.

<sup>17</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 687.

<sup>18</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 65.

Essa proibição torna-se para ele um empobrecimento subjetivo; mas o subjetivo supera-se imediatamente na objetividade: esse futuro recusado reflete-lhe o destino de sua “raça” e o racismo dos ingleses. A revolta geral dos homens de cor contra os colonos expressa-se nele pela recusa singular dessa proibição<sup>19</sup>.

Interiorizando a restrição objetiva de fazer parte do pessoal de voo (restrição fomentada pelo racismo dos colonizadores contra os colonos), este homem a (re)exterioriza como *futuro clandestino*, ou seja, como rebelião e escândalo (roubar o avião mesmo sem saber pilotá-lo). O que Sartre pretende demonstrar através desse exemplo, em primeiro lugar, é a atuação da *práxis* (mesmo alienada/coagida), isto é, o fato de que “os homens *fazem* sua história” mesmo “em determinado meio que os condiciona”. Assim, em detrimento às teorias que afirmam que as condutas sociais são determinações passadas que governam os homens tal como uma causa governa seus efeitos, é preciso considerar que a objetividade social se apresenta à humanidade como uma perspectiva de futuro que “penetra no coração de cada um como uma motivação real de suas condutas”<sup>20</sup>. A objetividade social “penetra no coração de cada um como uma motivação real de suas condutas”, mas não podem ser ditas mecânicas, pois são dadas em uma perspectiva de futuro, isto é, de ultrapassagem do dado (situação presente) a partir do que ainda não fora dado: o colono, roubando o avião, age a partir de uma objetividade social (a proibição de voar oriunda do racismo) que, todavia, é ultrapassada em prol de um futuro onde os possíveis dos homens colonizadores são, igualmente, possíveis para os colonos (no caso em tela, a possibilidade de ser piloto de avião, de integrar o pessoal de voo etc.).

Destarte, a objetividade social (enquanto horizonte dos possíveis sociais, positivos ou negativos) é interiorizada e (re)exteriorizada pelo homem por meio de sua *práxis*-projeto entendida como *movimento de ultrapassagem de uma situação a partir do futuro*: o homem sartreano se caracteriza pela ultrapassagem de uma situação. Enquanto ele é interiorização do exterior e (re)exteriorização do interior, a *práxis*-projeto é passagem do “objetivo ao objetivo pela interiorização”, ultrapassagem subjetiva da objetividade rumo à objetividade: o projeto, “tensionado entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa *em si mesmo* a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade”, destarte, continua o autor, “o subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo”<sup>21</sup>. E se podemos falar aqui em ultrapassagem do dado objetivo, tal postulado está lastreado na concepção ontofenomenológica de *EN* segundo a qual a consciência é “dimensão de ser transfenomenal do sujeito”<sup>22</sup>, quer dizer, *fuga* do dado fenomenal que ela revela. Do mesmo modo, como o sujeito é ainda liberdade de

<sup>19</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 65-66.

<sup>20</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 66. Ou ainda: “Enquanto não tiverem sido estudas as estruturas de futuro em determinada sociedade, corre-se necessariamente o risco de não compreender nada a respeito do social” (SARTRE, *Questions de méthode*, p. 66). Este “futurismo” sartreano encontra sua *raison d'être*, pois o homem, ainda aqui, é justamente aquele ser faltante de *EN* que falta de... para..., movimento de nadificação do passado e do presente à luz de um futuro no qual um para-si faltante, enquanto para-si ideal, realizaria o tão desejado Valor ou em-si-para-si.

<sup>21</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 66.

<sup>22</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, p. 17.

transcendência-nadificação do dado (passado/presente) ao não-dado (futuro), suas possibilidades, mesmo “sociabilizadas”, não são meras fatalidades sociais que agiriam sobre ele de modo mecânico (vide o exemplo do homem que fura o avião).

Neste prisma, a relação subjetividade-objetividade, interioridade-exterioridade, individual-social, singular-universal ganha, na intersecção do existencialismo com o materialismo histórico, uma dimensão na qual “o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e esta nova objetividade, enquanto *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada”, relação que significa que “a verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada como a única verdade do subjetivo”<sup>23</sup>. “Subjetividade objetivada” e “verdade objetiva do subjetivo objetivado” não indicam senão a existência de um meio (social, econômico, político, cultural, familiar etc.) que condiciona os homens, mas que, de modo algum, não é uma força anônima que os manipula como se fossem autômatos, pois, a subjetividade, enquanto *práxis*-projeto, é ultrapassagem do objetivo através do processo (pela subjetividade) de interiorização e exteriorização interiorizada: a ilusão do determinismo é aqui rechaçada e as possibilidades de uma antropologia estrutural e histórica são vislumbradas caso compreendamos que a realidade-humana é, insistimos, uma *práxis*-projeto que se define por seus fins e não somente por suas condições:

(...) a estrutura teleológica da atividade apenas pode ser apreendida por meio de um projeto que se define a si próprio através de seu objetivo, isto é, através de seu futuro e que retorna deste futuro ao presente para esclarecer-lo como negação do passado ultrapassado<sup>24</sup>.

É guiado por esta *teleologia* que o filósofo francês poderá afirmar, fazendo uso de outro exemplo, que uma diminuição do poder de compra do proletário jamais bastaria para fomentar nele qualquer ação reivindicadora por aumento salarial: para que esta ação seja possível, faz-se necessário que o trabalhador apreenda a objetividade (diminuição de seu poder de compra) como realidade vivida por ele, e que por isso mesmo já designará sua ultrapassagem “rumo à possibilidade de uma transformação objetiva”<sup>25</sup>, afinal, o pensamento humano, enquanto *práxis* e momento da *práxis*, “se caracteriza fundamentalmente como a inteligência do novo (como reorganização perpétua do dado em função de atos iluminados por seus fins)”<sup>26</sup>.

Eis, à luz dos parágrafos anteriores um dos primeiríssimos elementos fundamentais da antropologia sartreana: a realidade-humana é uma *práxis* que, enquanto projeto, designa-a como “ser das lonjuras”<sup>27</sup>, isto é, ultrapassagem da situação dada em prol de um fim (mesmo que o agente histórico jamais se reconheça inteiramente em seu ato). Destarte, “somente o

<sup>23</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 67.

<sup>24</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, tome I, p. 160.

<sup>25</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 67.

<sup>26</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 150.

<sup>27</sup> Assim, o adágio de *EN* de que o para-si, porque nada de ser, ser que não é o que é e o que não é, é um “ser das lonjuras”, vale igualmente para a *práxis*: “Com efeito, a característica da *ipseidade* (*selbstheit*) é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é ‘um ser das lonjuras’” (SARTRE, *L'être et le néant*, p. 52).

projeto, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da história, isto é, da *criatividade humana*<sup>28</sup>. Essa criatividade designa, por sua vez, precisamente a *práxis* como *atividade humana*, como poder de ultrapassagem de sua situação material e apesar dela, logo, recobre o fato de que o homem, mesmo alienado, não deixa de ser um projeto, quer dizer, não deixa de interiorizar o exterior e (re)exteriorizá-lo através de um fim ou, em outras palavras, que ele interioriza em atitudes as estruturas que lhe foram impostas e as (re)exterioriza em práticas: a exteriorização do interior, portanto, deve ser pensada, apesar das condições materiais dadas, como um trabalho de ressignificação do dado a partir dos fins individuais (que também são, como vimos, sociais) do homem. Ademais, é nesta perspectiva de uma alienação, que todavia não dirime a característica ontológica do homem como *práxis*-projeto-liberdade, que Sartre supõe que o “homem falso” de Marx, o homem alienado e reificado, não deixa de ser uma *atividade*: contrariamente aos marxistas contemporâneos que fazem do homem alienado um objeto submetido a leis mecânicas/causais, Marx, quando fala da reificação, “não pretende mostrar que nós nos transformamos em coisas, mas que nós somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais”<sup>29</sup>.

À medida que a realidade-humana, mesmo alienada (aqui pela divisão capitalista do trabalho e pela contra-finalidade do campo prático-inerte), é precisamente uma *práxis* constituinte que interioriza a exterioridade (as condições sociais, culturais, econômicas, familiares, etc.) e a (re)exterioriza de modo singular, ou seja, como realidade negada e ao mesmo tempo conservada, é imperativo considerar o papel do indivíduo na constituição da História: ao invés de concebermos o homem como um objeto, ao contrário de dissolvermos sua particularidade na universalidade, devemos compreender que, justamente por ser *práxis*-projeto, ele interioriza a miríade das contradições sociais de seu meio de modo a fazer com que elas entrem em contato e modifiquem-se umas às outras “na unidade de um mesmo projeto e, por isso mesmo, (constituum) uma realidade nova”<sup>30</sup>. Pontuemos que não se trata aqui de simplesmente negar o universal ou reduzir o particular ao geral como fazem os marxistas escolásticos, mas de pensá-los em um vai e vem dialético: como estamos lidando com uma totalização “que se totaliza sem cessar”, “os fatos particulares não significam nada, não são nem verdadeiros e nem falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em curso”<sup>31</sup>. Nem universal e nem particular, mas universal-particular (ou universal-singular), o indivíduo se constitui por este vai e vem entre as determinações do universal (a História) e a maneira como ele as (re)exterioriza através de seus fins; daí que o homem, insistimos, está condicionado, mas ultrapasse livremente este condicionamento. Contudo, tal ultrapassagem não designa simplesmente que o sujeito o supere, pois – e aqui parece haver um rastro da *Aufhebung* hegeliana – ultrapassar é também conservar: a infância é um bom exemplo para elucidar o que queremos explicitar.

É forçoso convir que o homem, antes de ser adulto, fora uma criança. Quando criança, ele recebeu da família, que pertence a uma classe social específica, uma educação que finda por constituir-lo (interiorização do exterior): “é neste nível que se encontram os gestos aprendidos (gestos burgueses, gestos socialistas) e os papéis contraditórios que nos

<sup>28</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68.

<sup>29</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 70.

<sup>30</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 71.

<sup>31</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 30.

comprimem e nos dilaceram (...)"<sup>32</sup>. Nada obstante, como somos *práxis*-projeto, (re)exteriorizamos os gestos e os papéis contraditórios, e neste nível “encontram-se os vestígios que foram deixados pelas nossas primeiras revoltas, nossas tentativas desesperadas para superar uma realidade que sufoca, e os desvios, as distorções daí resultantes”<sup>33</sup>. Da interiorização dos gestos e dos papéis contraditórios à sua (re)exteriorização enquanto “esforço desajeitado” para nos livrar deles (e Sartre supõe este esforço porque concebe o sujeito como *práxis*-projeto, mesmo que alienado), constitui-se o *caráter* que é ultrapassagem da condição familiar e, ao mesmo tempo, sua conservação:

(...) nós pensaremos com esses desvios originais, agiremos com esses gestos aprendidos e que pretendemos recusar (...), [pois], projetando-nos em direção ao nosso possível para escapar das contradições de nossa existência, acabamos por desvelá-las na medida em que se revelam em nossa própria ação, embora esta seja mais rica do que elas e nos leve a ter acesso a um mundo social em que novas contradições nos conduzirão a novas condutas. Assim, podemos dizer, a uma só vez, que ultrapassamos sem cessar a nossa classe e que, por essa mesma ultrapassagem, nossa realidade de classe se manifesta<sup>34</sup>.

Desse fragmento supracitado, compreendemos o que Sartre quis esclarecer ao afirmar que “o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e ultrapassa em direção a uma nova objetividade” que exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada; a ultrapassagem de uma situação social qualquer é negada e conservada: ultrapassar uma situação envolve, caso estejamos interpretando corretamente o pensamento do filósofo, a conflagração de um “alargamento” do mundo social, uma vez que nós o interiorizamos e o (re)exteriorizamos como “mundo social em que novas contradições nos conduzirão a novas condutas”. Como o da *práxis*-projeto é negação e conservação do dado (que fora interiorizado e depois (re)exteriorizado) – ao ultrapassarmos a nossa classe nós a manifestamos –, “a realização do possível conduz necessariamente à produção de um objeto ou de um evento no mundo social”<sup>35</sup> que, todavia, é conservado. Da ultrapassagem-conservação, depreendemos, em um nível mais profundo, o porquê de estar errado conceber uma condição (aquele tal condição material de partida que nos condiciona) suscetível de ser sofrida passivamente. Ora, o “alargamento” do mundo social ou “enriquecimento de um possível social”, designa pontualmente a liberdade do sujeito e, do mesmo modo, o movimento dialético da *práxis*-projeto que é criação e invenção em detrimento às condições materiais/sociais/culturais/familiares de partida: a *práxis*-projeto, ao contrário de uma filosofia mecanicista que a elucidaria como mera reprodução do dado, é superação-conservação do dado: “os termos da contradição superada não podem dar conta da própria superação, nem da síntese ulterior: pelo contrário, é esta que os ilumina e permite compreendê-los”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68.

<sup>33</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68.

<sup>34</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68-69.

<sup>35</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 69.

<sup>36</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 95.

Diante desta “ideia essencial” que modaliza a relação entre subjetividade e objetividade ou a interiorização do exterior e a exteriorização do interior, o meio (condição material de partida) é vivido como realidade objetiva através da subjetividade objetivada. Enquanto *práxis*-projeto, cada indivíduo, a partir de seu projeto, faz com que os diversos momentos da realidade social modifiquem-se uns aos outros (na unidade de um mesmo projeto) e constituam uma realidade nova (nova aqui no sentido de uma singularização das contradições da sociedade e da família na qual está inserido).

### III

Até aqui, vimos que o homem é uma *práxis*-projeto que ultrapassa (e conserva) o dado através de possíveis que são *sociais* e, ao mesmo tempo, *individuais*. Pois bem, cabe, em vista disso, a seguinte problematização: Sartre mantém a teleologia de *L'être et le néant* e tal manutenção vem acompanhada da definição ontofenomenológica da consciência como movimento de transcendência para fora de si mesma rumo ao X transcidente, ou, como dissemos, fuga do dado fenomenal que ela revela. Insistir na *práxis*-projeto como totalização da História é revelador de que para o filósofo importa “sublinhar que enquanto os fenômenos que estuda a antropologia são ‘humanos’, eles remetem a um momento transfenomenal que é aquela da consciência concebida como ultrapassagem do dado”<sup>37</sup>. Que a *práxis* (versão ‘marxianizada’ do para-si de EN) seja ultrapassagem do dado, fuga do dado fenomenal que ela revela, tudo bem; mas como, dentro dos quadros desta filosofia da transcendência, falar em conservação e interiorização do exterior? Esta dialética de ultrapassagem subjetiva da objetividade rumo à objetividade através da interiorização do exterior e (re)exteriorização do interior é eminentemente contraditória com o *modus operandi* fenomenológico da consciência: ora, se a condição para que haja um dado é que consciência seja uma perpétua fuga ao dado, como, então, poderia ela interiorizar esse dado, mesmo que seja para ‘ultrapassá-lo’ em seguida?”<sup>38</sup>. Se a consciência, convertida em *práxis*, é interiorização do dado, então não podemos pensá-la senão como um receptáculo, como detentora de uma interioridade que, precisamente, “Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité” designava como sendo da ordem daquelas velhas filosofias alimentares<sup>39</sup> e da vida interior.

A nova terminologia sartreana para descrever a atividade da *práxis*, na urgência de uma aproximação com o marxismo, finda, ao que parece, nesta ideia de uma interioridade eminentemente contraditória à inspiração fenomenológica de sua filosofia. Se, como explicita QM, “o mundo está fora: não é a linguagem nem a cultura que estão no indivíduo (...), mas o indivíduo que está na cultura e na linguagem”<sup>40</sup>, como, diante deste movimento de transcendência da consciência, falar em interiorização do dado? Se o homem “desvela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se”<sup>41</sup>, se ele é precisamente essa transcendência-desvelamento de sua situação como então ele poderia interiorizá-la? Se a consciência está no mundo e não o mundo na consciência, uma interiorização do exterior é,

<sup>37</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 38.

<sup>38</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 44.

<sup>39</sup> SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, p. 29.

<sup>40</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 72.

<sup>41</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 95.

ao que tudo parece indicar, uma antinomia... Como também indaga Stal, “como a *interiorização* poderia ser operada por um sujeito que foi privado de toda vida interior?”<sup>42</sup>. Pois bem, se a interioridade é, digamos, uma internalização do meio exterior ou, como dirá Sartre em *L'Idiot de la famille* (1971), “determinação original (...) que *nada mais* é inicialmente do que a interiorização familiar em uma situação objetiva que a condiciona, de fora e *desde antes* de sua concepção, como *singularidade*”<sup>43</sup>, ficamos sem compreender como este simples retorno tópico do fora ao dentro e do dentro ao fora não sinalizaria um tipo de substancialização do sujeito ao instituir uma vida interior.

Além disso, e não deixemos de pontuar, a interiorização do dado social e sua (re)exteriorização, em alguma medida, é descrita de modo a afirmar que a *práxis*, apesar de alienada, pode superar as condições materiais dadas ao internalizá-las (não sabemos como, pois, repitamos, tal internalização é no mínimo estranha a um sujeito que, por ser movimento constante de transcendência, fora despojado de qualquer ‘vida interior’) e (re)externalizá-las como ruptura, de modo que parece que lidamos aqui com pressupostos ontológicos avessos ao materialismo: ora, se a *práxis*, (re)exteriorizando as condições anteriores pode, neste processo, ultrapassá-las, isso não significaria, implicitamente, que tal ultrapassagem, ensejada pelo futuro imaginário (ou *práxis* imaginária, como veremos), é o *momento imaterial* da *práxis* material? Se assim for, forçoso será convir que nós nos encontramos diante de uma perspectiva espiritualista “que opõe as causas materiais às causas finais, dando a estas uma preeminência sobre as primeiras”<sup>44</sup>.

Tal perspectiva parece ser acentuada quando o filósofo, perscrutando sua definição de projeto, explicita que este “(...) deve necessariamente *atravessar* o campo das possibilidades instrumentais”<sup>45</sup> que definem uma sociedade dada. O exemplo escolhido para explicar este atravessamento, enquanto ultrapassagem ou interiorização do exterior e sua (re)exteriorização como projeto individual, é aquele da cultura: em primeiro lugar, faz-se necessário compreender que um projeto ideológico possui como objetivo a modificação de uma situação de base através de uma tomada de consciência de suas contradições: “Nascido de um conflito singular que expressa a universalidade da classe e da condição, ele visa superá-lo para desvelá-lo, desvelá-lo para manifestá-lo a todos e manifestá-lo para resolvê-lo”<sup>46</sup>. Porém, diante deste procedimento – desvelamento/manifestação/resolução – interpõe-se o campo restrito e definido dos instrumentos culturais e da linguagem; nesta toada quando o ideólogo fala, ele diz mais e “uma coisa diferente do que deseja dizer, a época rouba-lhe seu pensamento; tergiversa incessantemente e, por fim, a ideia expressa é um desvio profundo, deixou-se levar pela mistificação das palavras”<sup>47</sup>. O ‘sadismo’ de Sade, por exemplo, é uma tentativa para reafirmar seus valores feudais diante do declínio do feudalismo. Nesta investida, o aristocrata quer fazer valer a ideia de que a lei da Natureza é a lei do mais forte, mas tal operação esbarra no fato de que a Natureza, para qualquer homem daquele período,

<sup>42</sup> STAL, *La philosophie de Sartre. Essai d'analyse critique*, p. 174.

<sup>43</sup> SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, tome I, p. 61.

<sup>44</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 47. Segue o comentador: “(...) podemos pensar aqui em Bergson e na noção de elã vital pela qual ele quer ultrapassar a antítese do mecanicismo e do finalismo para dar conta da evolução da vida, elã vital definido como um ato indivisível e criador. Não é assim que Sartre definia o projeto?” (*ibid.*, p. 47-48).

<sup>45</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 74, grifo nosso.

<sup>46</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 74.

<sup>47</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 74.

é boa: “Assim, todo o sistema vai extraviar-se: uma vez que o assassinio e a tortura limitam-se a imitar a Natureza é porque os piores crimes são bons e as mais belas virtudes são más”<sup>48</sup>. Nesse mesmo momento, este aristocrata é atraído pelas ideias revolucionárias e experimenta a contradição de todos os nobres que iniciaram, desde 1789, o que ficou conhecido como ‘a revolução aristocrática’: a partir da sua concepção de Natureza, ele reivindica a liberdade (que seria liberdade para matar) e a comunicação entre os homens (quando, de fato, busca manifestar sua experiência da não-comunicação); aristocrata desviado pelo universal, pela racionalidade e pela igualdade – conceitos-chave de sua época –, é através deles que, “com toda a dificuldade, tentará pensar a si mesmo. Daí resultará esta ideologia aberrante: a única relação de pessoa a pessoa é a que liga o carrasco à sua vítima”, sendo esta concepção, “*ao mesmo tempo*, a busca da comunicação através dos conflitos e a afirmação desviada da não-comunicação absoluta. É a partir daí que se edifica uma ‘obra monstruosa’, que ao contrário das classificações apressadas que veem nela os vestígios finais do pensamento aristocrático-feudal, expressa, na verdade, uma “reivindicação de solitário apanhada de relance e transformada pela ideologia universalista dos revolucionários” (SARTRE, 1972, p. 76).

Trata-se aqui, mais uma vez, de mostrar a identidade ontológica entre vida singular e história universal ou, se se quer, como o indivíduo faz a história enquanto é feito por ela, de que maneira ele a interioriza e a (re)exterioriza através de um projeto que atravessa o campo de possibilidades instrumentais. Todavia, e esta é a questão, se o indivíduo ‘faz corpo’ com o campo de possibilidades instrumentais, ou seja, se ele é orientado por ele, designar esta relação como um ‘atravessamento’ não implicaria, ao que parece, uma dualidade fundamental entre a *práxis* e tal campo? Nestes termos, “não estamos reestabelecendo sub-repticiamente um dualismo espiritualista, na exata medida em que nos proclamamos materialistas?”<sup>49</sup>. Afirmar que a *práxis*-projeto *atravessa* o campo das possibilidades instrumentais, sendo este atravessamento uma ultrapassagem, é proclamar, ao mesmo tempo, a primazia da *práxis* em detrimento às condições culturais/materiais e uma dualidade fundamental entre ambas. Sartre afirmara, como vimos há pouco, que o ideólogo, quando fala/escreve, diz mais e ‘uma coisa diferente do que deseja dizer’, assim, em um campo cultural dado, “as palavras, os tipos de raciocínio, os métodos são apenas em número limitado (...), cada vocábulo fornece consigo a significação profunda que a época inteira lhe deu”<sup>50</sup>. O que nosso autor pretende descortinar aqui é como o indivíduo, porque *práxis*-projeto, ultrapassa-conserva, leia-se, interioriza e (re)exterioriza a linguagem, como ele interioriza e (re)exterioriza a cultura na qual vive e, por este processo, é capaz de ultrapassá-la. Todavia, declarando que “entre o simples desvelamento e a manifestação pública interpõe-se o campo restrito e definido dos instrumentos culturais e da linguagem”<sup>51</sup>, o filósofo, ainda na esteira das considerações de Huglo, deslizaria para uma posição espiritualista pela qual:

(...) opomos o desvelamento privado e sua manifestação pública e linguística.

O desvelamento tem por princípio a consciência na medida em que sua manifestação tem por princípio a linguagem. Que os dois sejam por princípio

<sup>48</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 76.

<sup>49</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 47.

<sup>50</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 75.

<sup>51</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 75.

distintos é mostrado evidentemente na afirmação segundo a qual a linguagem ‘se interpõe’ entre o desvelamento e a manifestação<sup>52</sup>.

O objetivo de Sartre, ao que nos parece, é indicar que a linguagem é da ordem do prático-inerte, mas que o agente, porque *práxis*-projeto, ultrapassa o dado rumo ao não dado de modo a produzir um enriquecimento do social (afinal, o possível individual não passa da interiorização e enriquecimento de um possível social). O exemplo acerca do Marquês de Sade vai pontualmente nessa direção: o aristocrata-escritor está numa situação cultural na qual a ideia de Natureza designa o Bem, mas, diante do desmoronamento do feudalismo, ele “transforma” essa Natureza na leia do mais forte para autorizar a sua violência (ou a maneira como ele se apropria da “revolução aristocrática” para afirmar a liberdade de matar e a não-comunicação). Sobremaneira,

Um sistema é um homem alienado que quer ultrapassar sua alienação e se embarça em palavras alienadas, é uma tomada de consciência que se encontra desviada por seus próprios instrumentos e que a cultura transforma em *Weltanschauung* particular. E é, ao mesmo tempo, uma luta do pensamento contra seus instrumentos sociais, um esforço para dirigi-los, esvaziá-los do que têm em excesso e restringi-los a se limitar a expressá-lo a ele próprio.<sup>53</sup>

O “deslize” sartreano no espiritualismo estaria precisamente na separação que parece ser instituída entre a *práxis* e a matéria (neste caso, representada aqui pela linguagem) ao afirmar que aquela, enquanto projeto, deve atravessar o campo das possibilidades instrumentais; voltamos, novamente, à denegação do materialismo à força da denegação sartreana do determinismo: a consciência, como momento da ultrapassagem, é o momento imaterial da *práxis* real. Buscando dar novamente ao homem o seu “poder de ultrapassagem pelo trabalho e pela ação”<sup>54</sup>, Sartre opera com uma subjetividade (mesmo sendo descrita como subjetividade objetiva) “que estaria em relação à objetividade histórica como a vida bergsoniana em relação à matéria; Bergson define a vida como ‘a consciência lançada através da matéria’; Sartre escreve que o ‘projeto deve (...) atravessar o campo das possibilidades instrumentais’”<sup>55</sup>. Ao querer realizar a síntese (que para Sartre sempre existiu) entre o existencialismo (estruturado na ontologia fenomenológica) e o marxismo, nosso Autor resvala, à *contre-cour*, nesta espécie de espiritualismo pontuado por nós a partir da letra crítica de Huglo; espiritualismo que tem como cerne a transparência pura de uma *práxis*<sup>56</sup> que atravessa o campo das possibilidades instrumentais orientada por um movimento *imaterial* através do qual o dado (objeto ou matéria, como se queira) é aclimatado (leia-se significado) pelo não ser futuro. E é pontualmente nesta ótica que a inteligibilidade dialética da *práxis* singular repousará

<sup>52</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 47.

<sup>53</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 76.

<sup>54</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68.

<sup>55</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 48.

<sup>56</sup> “(...) o agente histórico é transparente a si, como unidade unificadora de si mesmo e de seu meio” (SARTRE, 1972, p. 150).

(...) sob a inteligibilidade de toda determinação nova de uma totalidade prática, enquanto esta determinação não é senão a manutenção e a ultrapassagem totalizadora de todas as determinações anteriores, na medida em que essa ultrapassagem e essa conservação são esclarecidas por uma totalidade a ser realizada.<sup>57</sup>

Traduzamos: a *práxis* atravessa (conservando e ultrapassando, interiorizando e (re)exteriorizando) o campo das possibilidades instrumentais à luz de um não ser futuro (projeto, fins), pois, “o pensamento humano (à medida que é *práxis* e momento da *práxis*) se caracteriza fundamentalmente como a inteligência do novo (como reorganização perpétua do dado em função de atos iluminados por seus fins)”<sup>58</sup>; alegação que, ademais, lembra muito certa passagem de *EN* segundo a qual “não há estado de fato – satisfatório ou não – senão através da potência nadificadora do para-si”<sup>59</sup>.

Para Pierre Bourdieu em *Le sens pratique* (1980), uma tal antinomia (a da interiorização e da (re)exteriorização) está precisamente na manutenção do subjetivismo e do consequente “dualismo rigoroso” entre o ser-para-si e o ser-em-si, dualismo que deságua fatalmente em um discurso dialético somente aparente. Conforme interpreta o sociólogo francês, este dualismo, resquício de *L'être et le néant*, encontrar-se-ia também em *QM/CRD* a partir da insistência sartreana em uma subjetividade que é “transparência pura do sujeito” em detrimento à “opacidade mineral da coisa”<sup>60</sup>. Noutras palavras, Bourdieu ataca o *télos* mesmo da filosofia de Sartre: seu nominalismo dialético, sinônimo indelével de um subjetivismo no qual jaz uma “repugnância visceral” da objetividade e de qualquer teoria que não pontue a primazia da *práxis* individual, Razão constituínte, sobre a História, Razão constituída. Assim, em nome desse nominalismo, que não passaria senão de uma (re)atualização da liberdade autárquica do para-si de *EN*, Sartre, como o Deus cartesiano que fora “investido da tarefa continuamente recomeçada de criar *ex nihilo*, por um livre decreto de sua vontade, um mundo que não encerra em si mesmo o poder de subsistir”, é conduzido, segue o sociólogo, “a dar à iniciativa absoluta dos ‘agentes históricos’, individuais ou coletivos (...), a tarefa indefinida de arrancar o todo social, ou a classe, à inercia do prático-inerte”<sup>61</sup>. Para tanto, revisitemos os exemplos sartreanos da diminuição do poder de compra e do colonizado que rouba o avião.

De acordo com o primeiro exemplo, a diminuição do poder de compra, por si mesma, jamais provocaria qualquer ação reivindicadora por parte dos trabalhadores se não fosse sentida por eles, quer dizer, caso não fosse interiorizada e (re)exteriorizada por cada um a partir de seus possíveis e fins (próprios e sociais). Mas um tal pressuposto não reifica a diminuição do poder de compra ao fazer dele um mero tipo de *conatus* que ‘provoca’ ações reivindicativas? Ao mesmo tempo, Sartre faz dela – a diminuição do poder de compra – uma

<sup>57</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, tome I, p. 150.

<sup>58</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, tome I, p. 150.

<sup>59</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, p. 480. A *práxis*, enquanto projeto, é a um só tempo ultrapassagem, desvelamento e determinação, definição que revela “que Sartre, apesar da aproximação que ele, neste ínterim, realizou em relação ao materialismo histórico e dialético, não conseguiu se desfazer completamente do domínio da ontologia fenomenológica da primeira fase de seu pensamento (*L'être et le néant*), e cujo núcleo é incontestavelmente uma filosofia do ‘ser-projeto’ constituindo-se no mundo, agindo enquanto indivíduo em e por sua liberdade absoluta” (MÜNSTER, 2017, p. 161).

<sup>60</sup> BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 73.

<sup>61</sup> BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 75-76.

“entidade irreal (ainda que seja dita material) que somente teria realidade e eficiência seja ‘sentida’”<sup>62</sup>. Já no segundo exemplo e sempre em nome de um nominalismo dialético coordenado pela ideia de *práxis*-projeto que interioriza e (re)exterioriza o social de modo a enriquecê-lo (leia-se superá-lo), Sartre presume que existe uma ‘revolta geral’ que se exprimaria sob uma forma singular – (re)exteriorizada – no indivíduo: contudo, o homem singular que age “pode pensar seu próprio comportamento sob o predicado geral de ‘revolta dos homens negros’, mas isso não significa de nenhuma maneira que exista uma ‘revolta geral’ que se exprime nele sob uma forma singular”<sup>63</sup>.

Destes dois exemplos, depreendemos precisamente o que Bourdieu parece também, a seu modo, contestar: os ares da consciência pura, e agora fantasiada de *práxis*, que Sartre respira<sup>64</sup>, ou, dito de outro modo, a insistência de uma consciência/*práxis*-projeto que, orientada pelos fins que lhe são próprios, oscila indefinidamente entre o para-si e o em-si ou entre a *práxis* e a materialidade: aventurando-se na empreitada de fazer com que sua ontologia fenomenológica (sob a designação de uma ideologia da existência) não seja incompatível com o marxismo, melhor, que ela seja a possibilidade de regeneração deste, o filósofo parte para uma teorização das relações entre os agentes (*práxis* individuais) e as condições objetivas (ou as estruturas sociais que são culturais, políticas, econômicas etc.) que, contra o objetivismo que submete as liberdades individuais e as vontades a um determinismo exterior e mecânico, propala, na verdade,

(...) uma visão subjetivista e finalista que substitui os antecedentes da explicação causal pelos fins futuros do projeto e da ação intencional ou, caso se queira, a esperança dos benefícios que virão. É por isso que a teoria dita do ‘ator racional’ oscila entre o ultrassubjetivismo finalista da consciência ‘sem inércia’ que recria, a cada momento, o sentido do mundo e que não pode encontrar a continuidade e a constância senão na fidelidade a si mesma pela qual ‘se une a si mesma’ à maneira de Ulisses diante das Sereias, e o determinismo intelectual que, ainda que muitas vezes se defina contra ele, não está de fato separado senão por alguns efeitos de linguagem de um determinismo mecanicista que reduz a ação a uma reação mecânica às determinações mecânicas e os agentes econômicos às partículas indiscerníveis submetidas às leis de um equilíbrio mecânico: com efeito, fazer com que a escolha dependa, por um lado, das pressões estruturais (técnicas, econômicas ou jurídicas) que delimitam o conjunto das ações possíveis e, por outro lado, de preferências supostamente universais e conscientes – ou submetidas aos princípios universais –, é não deixar aos agentes, pressionados

<sup>62</sup> HUGLO, Sartre: *Questions de méthode*, p. 40.

<sup>63</sup> HUGLO, Sartre: *Questions de méthode*, p. 41.

<sup>64</sup> Sartre, na interpretação de Bourdieu (1980, p. 73) “rejeita com repugnância visceral ‘essas realidades gelatinosas e vagamente obcecadas por uma consciência supraindividual que um organismo vergonhoso ainda procura encontrar, contra qualquer probabilidade, nesse campo rude, complexo, mas separado da atividade passiva em que há organismos individuais e realidades materiais inorgânicas’; e que não abre qualquer espaço a tudo o que, tanto do lado das coisas do mundo quanto do lado dos agentes, poderia turvar o limite que seu dualismo rigoroso pretende manter entre a transparência pura do sujeito e a opacidade mineral da coisa. O mundo social, lugar desses compromissos ‘bastardos’ entre a coisa e o sentido que definem o ‘sentido objetivo’ como sentido feito coisa e as disposições como sentido feito corpo, constitui um verdadeiro desafio para quem não respira senão no universo puro da consciência e da ‘práxis’”.

pela evidência das razões e pela necessidade lógica do ‘cálculo racional’, outra liberdade senão a adesão ao verdadeiro – ou seja, às possibilidades objetivas – ou o erro do pensamento subjetivo, ou seja, limitado e parcial<sup>65</sup>.

Este “determinismo intelectual”, que na verdade é um determinismo mecanicista que reduz a ação e os indivíduos, ei-lo precisamente em operação quando Sartre, como pontuara Huglo, reifica a diminuição do poder de compra (fazendo dela uma espécie de *conatus* que provoca as ações reivindicativas) ao mesmo tempo em que faz dela uma “entidade irreal” que só adquire realidade e eficácia por meio de agentes que *devem* vivê-la através de suas *práxis*-projeto (que é necessariamente interiorização e (re)exteriorização do dado, quer dizer, ultrapassagem). Se, diante deste quiprocó, pode-se afirmar que Sartre reifica o geral quando ele define a ‘particularidade irredutível’ dos indivíduos em sua ‘maneira de viver a universalidade’<sup>66</sup>, Bourdieu, ainda mais crítico<sup>67</sup>, chama a atenção para o fato de que este ‘determinismo intelectual’ sartreano é sinônimo de uma postura intelectual que, ao contrário da *postura objetivista* que universaliza a relação erudita com o objeto da ciência, parte de um *subjetivismo* que “universaliza a experiência que o sujeito do discurso erudito faz de si mesmo como sujeito”<sup>68</sup>. Noutras palavras, o filósofo, ao pontuar a preeminência das *práxis* individuais como liberdades irredutíveis, mesmo que alienadas (apesar das condições materiais de partida), transpõe para o terreno da teoria uma visão particular que ele detém de si mesmo como agente plenamente livre; tratar-se-ia, por conseguinte, de uma visão de mundo (*Weltanschauung*, como diriam os alemães).

Se esta nova terminologia soa incompatível com a intuição primeira da filosofia de Sartre, ou seja, com o corolário fenomenológico segundo o qual a consciência é movimento de transcendência rumo ao X qualquer, assim desarmando conceitualmente as velhas filosofias da representação (o objeto na consciência), tal incompatibilidade, talvez, adviria da possível desconformidade entre o *modus operandi* da fenomenologia e aquele do materialismo

<sup>65</sup> BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 77-78.

<sup>66</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 40.

<sup>67</sup> Façamos observar que o sociólogo, na referida obra, busca fundamentar a objetividade da prática para além do objetivismo e do subjetivismo; daí que ele empreenda uma “crítica da razão teórica” pela qual subordinará a prática científica “a um conhecimento do ‘sujeito do conhecimento’, conhecimento essencialmente *crítico* dos limites inerentes a qualquer conhecimento teórico, tanto subjetivista quanto objetivista, que teria todas as aparências de uma *teoria negativa*, não fossem os efeitos propriamente científicos que ela produz ao obrigar que se questionem as perguntas ocultadas por todo conhecimento erudito” (BOURDIEU, 1980, p. 46). *En résumé*, Bourdieu, a partir desta objetividade da prática (ou teoria da prática, sobretudo do sociólogo/etnólogo/antropólogo), objetividade que deve levar em consideração, entre outras coisas, a distância social (diferenças de classe) que separa o observador de seu objeto, realizará uma “reflexão crítica sobre os limites do entendimento erudito”, não com a finalidade de desacreditar tal conhecimento, mas buscando “fundá-lo completamente ao libertá-lo dos vieses que lhe impõem as condições epistemológicas e sociais de sua produção” para, nesta lida, “revelar a teoria da prática que o conhecimento erudito engaja implicitamente e tornar assim possível um verdadeiro conhecimento *erudito* da prática e do modo de conhecimento prático” (BOURDIEU, 1980, p. 47). N’outras palavras, tratar-se-á, em *Le sens pratique*, de realizar uma análise da lógica e das condições sociais de possibilidade do conhecimento erudito e das práticas que ele engaja implicitamente (o que exige, em contrapartida, uma análise da lógica do conhecimento prático): “o não analisado de toda análise erudita (tanto subjetivista quanto objetivista) é a relação subjetiva do erudito com o mundo social e a relação (social) objetiva que essa relação supõe” (BOURDIEU, 1980, p. 49). Tudo isso é muito interessante e encontra certa ressonância, como veremos no correr de nossas investigações, com a tentativa sartreana de fundamentação de uma antropologia histórica e estrutural balizada pela compreensão e pela ideia de que o interrogador, a interrogação e o interrogado, são uma coisa só.

<sup>68</sup> BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 77.

histórico: para “forçar” a fenomenologia como “sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se”<sup>69</sup> (ao marxismo), o filósofo francês elabora um arcabouço teórico (o processo de interiorização/(re)exteriorização) que o força a ignorar aquilo mesmo que havia sido sua pedra filosófica fundamental, a saber, a consciência como pura translucidez vazia, leia-se recusa de qualquer interioridade substancial por ser justamente um movimento de transcendência rumo ao X transcidente...

Quanto ao projeto (que aqui, como em *EN*, também parece ser *projeto de ser*<sup>70</sup>, e isso apesar do invólucro social que o aclimata agora), este parece ser reivindicado exclusivamente em nome do velho *habitus filosófico* sartreano que postula, apesar dos condicionamentos materiais e da alienação, uma liberdade que, sendo *práxis*, é capaz de ultrapassar o dado (o exemplo do aviador é elucidativo de como Sartre busca ratificar a liberdade): em outros termos, a liberdade permanece sempre *a priori*. Ora, se a *práxis*-projeto é “desvelamento do campo perceptivo e prático através do fim, isto é, pelo não ser futuro”<sup>71</sup>, negação da situação definida em nome de uma situação que não existe<sup>72</sup>, temos aqui uma clara propensão ao futuro (o que chamaremos de futurismo sartreano) que parece fomentar uma “antropologia imaginária”.

Se o agente (bem como suas ações) é eminentemente uma *práxis*-projeto que nadifica o dado a partir do futuro, se o dado presente, tal como nos anos 1943, não tem sentido<sup>73</sup> (ou,

<sup>69</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 18.

<sup>70</sup> O em-si-para-si, enquanto síntese ideal da plenitude de ser do em-si (identidade maciça) e da liberdade do para-si (liberdade que, como vimos, somente pode figurar como o ser de um ser que, em seu ser, é nada de ser), representa o ideal de ser Deus: “pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade-humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus”, logo, “Deus, valor e objetivo supremo da transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem se faz anunciar o que ele é. Ser homem é propender/tender a ser Deus; ou, se se prefere, *o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus*” (SARTRE, 2010a, p. 612, grifo nosso).

<sup>71</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 176.

<sup>72</sup> Cf. SARTRE, *Conferência de Araraquara*, p. 82.

<sup>73</sup> Na ontologia fenomenológica dos anos 1943, bem como soa ocorrer aqui, o filósofo argumenta que a ação (o agir) somente pode existir a partir do momento em que a consciência reconhece no mundo uma *falta objetiva* ou uma *negatividade*: em regime de *EN*, o proletariado somente reconhecerá sua exploração a partir do momento em que se retirar do mundo (do ser) para abordar o terreno do não-ser, isto é, a partir do momento em que visar sua situação como situação na qual faltam melhores condições de trabalho e salário. Ora, uma tal revelação de uma falta objetiva no mundo somente é possível ao operarmos, segundo o filósofo, duas nadificações sobrepostas: projetar modificar a situação atual significa que esta situação aparecerá ao trabalhador como intolerável a partir do momento em que este trabalhador recuar em relação a esta situação e posicionar um estado ideal de coisas como puro nada presente e, ao mesmo tempo, posicionar a situação atual como nada em relação a este estado ideal de coisas; dessa dupla nadificação, o trabalhador conceberá uma felicidade ligada à sua classe como puro possível (isto é, como um certo nada em relação à sua situação presente) e voltar-se-á à situação presente esclarecendo-a à luz desse possível e para nadificá-la declarando sua infelicidade. Dessa operação nadificadora, é possível depreender o *modus operandi* da ação da consciência (ou seja, de sua liberdade) através de seus possíveis: não são as condições deploráveis de vida que conduziriam o operário a revoltar-se, mas, sim, a antecipação, via nadificação da situação atual, de um futuro-melhor-possível – futuro posto como um nada presente - que fará com que ele viva a sua situação atual como deplorável e o conduza à revolta, revolta que, finalmente, será ensejo para uma possível revolução. Assim, “do ponto de vista da consciência agente, o motivo aparece ao mesmo tempo em que o fim visado e não poderia determiná-lo” (LAPIERRE, 2015, p. 141); n’outras palavras, nenhum estado de fato (estrutura política, estrutura econômica ou estado psicológico) poderia motivar, por si mesmo, a realização de um ato, e isso porque o estado de fato, enquanto puro ser, não poderia deixar entrever, por si mesmo, o não-ser. Trata-se, nesse sentido, de mostrar que o estado de fato, aqui, no caso em tela, a miséria do trabalhador, não pode ser compreendida sozinha (isto é, sem ser significado pela realidade-humana) como propulsora de uma força revolucionária a não ser que ela seja retomada e assumido pela consciência deste trabalhador como sua miséria; só haverá mudança se este estado de fato for retomado como situação que deve mudar. Assim, toda ação possui como sua condição *sine qua non* a descoberta de um estado de coisas como *falta de...* (como negatividade) e a constituição desse estado de coisas considerado em sistema

para falar como Huglo, é uma entidade irreal) a não ser quando “traduzido”, “decodificado” pelo projeto que está ordenado pelo futuro (a *práxis* que se esclarece através de sua totalização futura), como, de fato, pressupor que o dado (neste caso, as condições materiais condicionantes presentes) exerce um papel efetivo e não seja tão somente uma entidade irreal? Se o homem sartreano é projeto e se o projeto designa precisamente a significação do presente a partir do futuro, tudo se passa como se este homem vivesse em um mundo que só adquire sentido a partir de seus possíveis, isto é, em um mundo cuja significação presente está depositada em uma expectativa futura, portanto, em uma situação que não existe, algo que, como dissemos mais acima, opõe uma tese espiritualista à tese materialista da qual nosso autor quer fazer-se o porta-voz.

Assim, parece que não saímos da constatação fenomenológica outrora estabelecida em *L'Imaginaire* (1940)<sup>74</sup> segundo a qual “todo imaginário aparece ‘sob fundo de mundo’, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada *em direção ao imaginário*”<sup>75</sup>. Se, para voltarmos ao exemplo da diminuição do poder de compra dos operários, não é a diminuição do poder de compra por si que enseja a revolta, mas o fato de ela ser sentida (leia-se interiorizada e (re)exteriorizada a partir dos fins futuros de cada trabalhador, pois estamos aqui em regime de nominalismo dialético/teleologia), não veríamos aí uma clara atividade pertinente à consciência imaginante quando da constituição da ação (a revolta/reivindicações)? Neste exemplo, não se trataria – tal como na imaginação – de ultrapassar o real rumo a uma ausência que, em contrapartida, revelaria a situação presente como ausência de algo (o negativo da percepção)?

Ademais, não era em *IM* que encontrávamos a afirmação segundo a qual “o objeto de uma negação deve ser posto como imaginário”<sup>76</sup>, e que isso seria válido não apenas para as formas lógicas da negação (a restrição, a dúvida, etc.), mas, igualmente, para suas formas afetivas e ativas (a falta, a defesa, a consciência de impotência etc.)? Lá, “precisando que a consciência se transcende em direção a ‘um possível desejável e não realizado’, Sartre faz do fim que estrutura a ação o objeto de um desejo”<sup>77</sup>. Para *IM*, a estrutura de uma consciência afetiva de desejo já é a estrutura de uma consciência imaginante, “pois, como na imagem, uma síntese presente funciona como substituto de uma síntese representativa ausente”<sup>78</sup>. Por conseguinte, desejar é *ipso facto* direcionar-se a algo ausente ao apoiar-se em seu equivalente afetivo. Nesta mesma obra, o filósofo acenava para o fato de que há dois tipos de futuro: “um é apenas o fundo temporal sobre o qual se desenvolve minha percepção presente, o outro é colocado por si, mas como o que não é ainda”<sup>79</sup>. O primeiro é o campo de vivência a partir do qual minha percepção presente se desenvolve: por exemplo, num jogo de tênis, eu vou em direção à bola, não porque eu imagine sua trajetória, mas pelo fato de que eu a antecipo, antecipação que “não coloca por si mesma a passagem da bola em tal ou tal ponto”,

---

isolado, uma vez que “não há estado de fato – satisfatório ou não – senão através da potência nadificadora do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 480).

<sup>74</sup> Doravante abreviado como *IM*.

<sup>75</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 361, grifo nosso.

<sup>76</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 360.

<sup>77</sup> LAPIERRE, “De l’imaginaire au désir: itinéraire dans l’oeuvre sartrienne de 1936 à 1943”, p. 142.

<sup>78</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 142.

<sup>79</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 349.

pois o “futuro somente é aqui o desenvolvimento real de uma forma estimulada pelo gesto de meu adversário e o gesto real dele comunica sua realidade a toda forma”<sup>80</sup>.

Neste escopo, a previsão é ainda realidade pelo fato de que toda “existência real se dá com suas estruturas presentes, passadas e futuras, logo, o passado e o futuro enquanto estruturas essenciais do real são igualmente reais, isto é, correlatos de uma tese realizante”<sup>81</sup>. Já o futuro imaginário, como o próprio filósofo afirmara, é colocado por si, embora como algo que não é ainda. Ele mantém as características da consciência imaginante à medida que se apresenta como aquilo que “(...) ainda não é, isto é, como ausente ou, se se prefere, como um nada”<sup>82</sup>; exemplo: prevejo o que poderá se passar quando o amigo Pierre voltar de Berlim. Em síntese,

(...) eu posso viver o mesmo futuro como fundo do presente (quando, por exemplo, eu vou buscar Pierre na estação e todos os meus atos supõem como seu sentido real a chegada de Pierre às dezenove horas e trinta e cinco minutos) ou, ao contrário, posso isolá-lo e colocá-lo por ele próprio, mas separando-o de toda realidade e aniquilando-o, *presentificando-o como nada*.<sup>83</sup>

Pois bem, se se afirma e reafirma que a *práxis*-projeto é, como atentamos, “desvelamento do campo perceptivo e prático pelo fim, isto é, pelo não ser futuro”, “negação da situação definida em nome de uma situação que não existe”, trata-se (como também em EN) aqui muito mais deste segundo tipo de futuro, o futuro imaginário. Mesmo que Sartre reporte (ou lastreie) o projeto ao campo social, quer dizer, ao dado social, àquilo que é (socialmente), vimos, orientandos teoricamente por Huglo, que o dado é galvanizado por uma ambiguidade que faz dele, simultaneamente, um *conatus* e uma entidade irreal que apenas adquire realidade e eficiência caso seja “traduzido” por uma *práxis*-projeto que é ultrapassagem do dado rumo ao não dado, “não ser futuro”, “situação que não existe”. Nesta ótica, estamos ainda no terreno arado pela ontologia fenomenológica dos anos 1943 onde *aquilo que não é* conferia sentido àquilo que é.

Voltando a *QM*, encontraremos de fato o corolário de *IM* segundo o qual “todo imaginário aparece ‘sob fundo de mundo’, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada *em direção ao imaginário*”: buscando desvincilar o homem da causalidade/leis estáticas, o filósofo diz que Marx, em seu *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), empreende uma análise histórica a partir de uma síntese difícil entre a intenção e o resultado, que se levada até o fim, faz com que cheguemos a uma nova ideia da ação humana (logo, a uma ação não causal/estática). Tal ação, na ótica sartreana, revela a presença efetiva dos agentes históricos à medida que mostra que suas intenções não são um simples ‘reflexo do ser’ ou são coordenadas unicamente pelas ‘superestruturas’. Em oposição a este reducionismo mecanicista, urge conceber a ação como uma síntese entre as intenções subjetivas dos agentes com a organização objetiva e intencional dos meios reais em vista dos fins reais (fins reais, mas imaginários). Ora, tais intenções são precisamente dadas pelo projeto que é negação do dado a partir do que ainda

<sup>80</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 349.

<sup>81</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 350.

<sup>82</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 350.

<sup>83</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 350.

não existe, sendo esta operação descrita como uma *práxis imaginária* que está na *práxis real*: “a verdade da *práxis* imaginária está na *práxis* real e *aquela*, na medida em que se considera simplesmente imaginária, envolve referências implícitas a *esta* como se tratasse de sua interpretação”<sup>84</sup>. Traduzamos: “todo imaginário aparece ‘sob fundo de mundo’, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário” ou, reiterará o filósofo no tomo II de *CRD*, “o possível é uma estrutura do real”<sup>85</sup>.

Se a estrutura da ação conjuga *práxis* imaginária e *práxis* real, noutras palavras, se a ação é ultrapassagem imaginária do dado rumo ao não dado, poderíamos problematizá-la fazendo uso de algumas considerações que Sartre desenvolve ao longo de sua análise do imaginário (precisamente em *IM*): acaso não fora esta obra que havia pontuado que o papel do imaginário em relação ao pensamento era ambíguo, pois, “na imagem, o pensamento se constitui ele mesmo como coisa”<sup>86</sup>? Destarte, se a investigação da essência se subordinasse única e exclusivamente às leis da imagem, o pensamento perderia seu rigor, tornar-se-ia deformado e nós não pensariam a não ser por analogia. Contudo, a desvalorização maior do imaginário aparece quando o filósofo busca descrever a vida imaginária: “a quarta parte de *L'Imaginaire* detalha as características do objeto irreal e conduz à distinção de dois tipos de vida incomensuráveis na medida em que nos dirigimos ao real ou ao irreal”<sup>87</sup>. *En passant*, a vida imaginária é descrita como uma impotência do indivíduo em detrimento às dificuldades do mundo real, quer este imaginário seja da ordem do patológico ou do normal: “há, neste ato (o de imaginar), sempre alguma coisa de imperioso e de infantil, uma recusa em dar conta da distância, das dificuldades”<sup>88</sup>. Se tal desvalorização é incursionada ao longo da obra em tela, a Conclusão não vai nessa mesma direção: lá, a condição para que uma consciência possa imaginar (nadirificar o mundo) é a de que ela seja livre:

Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que ela escape ao mundo por sua natureza, é preciso que ela possa tirar de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Em uma palavra, é preciso que ela seja livre. Assim, a tese de irrealidade nos entregou a possibilidade de negação como sua condição, ora, esta não é possível a não ser pela ‘nadirificação’ do mundo como totalidade (...).<sup>89</sup>

Não obstante, para que ela possa escapar ao mundo, é necessário que a consciência esteja em *situação* e não seja um ‘ente intramundano’. A situação, antes de aparecer em *EN*, já figura aqui como “os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo”<sup>90</sup> e fornece as motivações concretas e precisas para que o imaginário advenha como nadificação da realidade: ser livre, ser-no-mundo e estar em situação concreta são, finalmente, as condições para que uma consciência produza uma tese irreal. O ser-no-mundo (*être-au-monde*) resguarda o fato de que a consciência não é uma coisa, um objeto entre outros objetos no

<sup>84</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 39.

<sup>85</sup> SARTRE, *Critique de la raison dilactique, tome II*, p. 50.

<sup>86</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 219.

<sup>87</sup> LAPIERRE, “De l’imaginaire au désir: itinéraire dans l’oeuvre sartrienne de 1936 à 1943”, p. 146.

<sup>88</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 239.

<sup>89</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 353-354.

<sup>90</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 355.

interior do mundo real; “ela não está submetida ao encadeamento determinista deste (do mundo), pois pode colocar um além irreal do mundo, nadificá-lo”<sup>91</sup>. Sartre novamente:

(...) para imaginar, a consciência deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘ser-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve a cada instante servir de motivação singular à constituição do irreal.<sup>92</sup>

Em posse desses fragmentos de *IM*, notamos que a sobreposição da *práxis* imaginária à *práxis* real (e vice-versa) é requerida em *QM* para que Sartre desarticule justamente a suposta dissolução do homem realizada pelo marxismo idealista: exigindo a síntese difícil da intenção e do resultado ou a sobreposição das *práxis*, trata-se de dar ao homem uma liberdade (mesmo alienada pelas condições materiais de partida) que é precisamente ultrapassagem do dado rumo ao não existente. Acontece que esta operação, estandarte da insistência sartreana em uma liberdade absoluta, *et pour cause*, de um subjetivismo, faz das condições materiais *entidades irreais* que apenas possuiriam realidade e eficácia se sentidas, quer dizer, “traduzidas”, “decodificadas”, significadas pela *práxis*-projeto que dá um sentido a elas ao operar sua ultrapassagem através dos fins individuais. No limite, esta crítica aponta para a possível impossibilidade de operar a “aproximação” do existentialismo (ontologia fenomenológica) com as teses do materialismo histórico. Ora, tudo parece indicar que Sartre, subordinando as condições materiais à *práxis*-projeto, finda naquilo que Bourdieu havia designado por subjetivismo, isto é, a ordenação/teorização do real por meio de uma visão de mundo que faz da *práxis*-projeto uma liberdade incondicional. Já no diagnóstico de Aron, Sartre, de *EN* a *QM/CRD*, acentua a limitação dos poderes da *práxis* no mundo social da alienação, mas “não acrescenta outros limites ontológicos à minha liberdade”<sup>93</sup>. Se a *práxis* é ultrapassagem do dado, isso exprime que ela é movimento de transcendência para além do mundo, logo, que não pode haver qualquer tipo de condicionamento mundano, ou melhor, que há condicionamento mundano, mas o homem permanece livre para ultrapassá-lo (mesmo que imaginariamente). Eis aí a ausência de limite ontológico tal pois, aqui, somente haverá condicionamento se for significado pela *práxis*-projeto.

Simplifiquemos o que fora dito até aqui: o homem sartreano, apesar de suas condições materiais, é livre para projetar um futuro que, mesmo socialmente condicionante, não deixa de fazer com que o homem possa negar a negação que outros lhe imputam. Tudo se passa como se a situação, aqui investida de uma suposta materialidade condicionante, não servisse senão como pretexto para a ação livre dos agentes (o exemplo do colonizador que rouba o avião é exemplar quanto a isso); tal constatação crítica é de Adorno (ainda que este fale mais precisamente das peças teatrais de Sartre):

(...) as relações e as condições sociais tornaram-se, no máximo, um adendo atual que, estruturalmente, não se mostrava, porém, como muito mais do que ocasiões para a ação. Esta foi condenada, pela ausência filosófica de objetos

<sup>91</sup> CABESTAN, “Une liberté infinie?”, p. 23.

<sup>92</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 357.

<sup>93</sup> ARON, *Histoire et dialectique de la violence*, p. 190.

em Sartre, a uma irracionalidade que era certamente aquilo a que o iluminista imperturbável menos visava. A representação de uma liberdade absoluta de decisão é tão ilusória quanto aquela do eu absoluto que engendra o mundo a partir de si.<sup>94</sup>

O imbróglio: *QM*, mesmo oferecendo uma versão socializada dos possíveis, mesmo fazendo da “verdade objetiva do subjetivo objetivado” a “única verdade do subjetivo”, não abandona a primazia de uma instância normativa (aqui definida como *práxis*) que esclarece (leia-se significa) a situação através de fins futuros (imaginários, como tentamos demostrar). Nesta lida, *QM* reitera, ao que parece, uma dupla denegação: “sim, o homem é condicionado, mas ele ultrapassa livremente esse condicionamento”; inversamente, do lado da exteriorização, “a denegação não diz mais respeito ao condicionamento, mas à liberdade: sim, o homem é livre, mas esta liberdade se aliena desde que ela se encarne no mundo”<sup>95</sup>. Esta dupla denegação, ei-la quando é afirmado que: “Com toda a certeza, (as) condições existem e são elas, e somente elas, que podem fornecer uma direção e uma realidade material às mudanças que se preparam; mas o movimento da *práxis* humana supera-as, conservando-as”<sup>96</sup>.

*Last but not least*: se o estado real de coisas não passa de uma entidade irreal caso não seja submetido à forma teleológico-imaginária do projeto/fins, não estaríamos lidando aqui como uma espécie de ‘antropologia imaginária’ que fundaria a ideia do homem em um voluntarismo subjetivista? Aqui, não estaríamos ainda naquilo que Merleau-Ponty, mesmo não tendo lido *QM/CRD*, chamou de “ideologia da escolha e do futurismo”<sup>97</sup>? E talvez a censura que Adorno<sup>98</sup> tenha tecido acerca do projeto heideggeriano valha tal e qual para o projeto sartreano: “O termo ‘projeto’ revela a sua tendência para negar a liberdade a partir da liberdade: uma obrigatoriedade transsubjetiva é entregue à responsabilidade do ato de uma subjetividade posicionadora”<sup>99</sup>. E é propriamente isso que parece ocorrer quando Sartre faz do projeto esta instância propulsora da ação, pois ele – o projeto – é o regulador do sentido do dado (presente) a partir do não dado (futuro).

## Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973 (Les essais CLXXXI).
- BIRCHALL, Ian. *Sartre et l'extrême gauche française: cinquante ans de relations tumultueuses*. Paris: La Fabrique, 2011.

<sup>94</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 50.

<sup>95</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 45.

<sup>96</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 61.

<sup>97</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, p. 275.

<sup>98</sup> Sempre em regime conceitual-crítico de *Dialética Negativa*.

<sup>99</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 82.

- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit, 1980.
- BURNIER, Michel-Antoine. *Os existentialistas e a política*. Tradução de Jorge Alvarez. Lisboa: Ulisseia, 1966.
- CABESTAN, Philippe. “Une liberté infinie?”. In: BARBARAS, Renaud (org.). *Sartre. Désir et liberté*. Paris: PUF, 2005, p. 19-40.
- FLAJOLIET, Alain. “L’Idiot de la famille, forme ultime de l’anthropologie existentielle?”. In: CABESTAN, Philippe; ZARADER, Jean-Pierre (orgs.). *Lectures de Sartre*. Paris: Ellipses, 2011, p. 263-286.
- HUGLO, Pierre-André. *Sartre: Questions de méthode*. Paris: L’Harmattan, 2005.
- LAPIERRE, Christopher. “De l’imaginaire au désir: itinéraire dans l’oeuvre sartrienne de 1936 à 1943”. In: *Études sartriennes*. Sartre inédit: Les racines de l’éthique, n° 19. Paris: OUSIA, 2015, p. 121-166.
- MÜNSTER, Arno. *Sartre et la práxis*. Ontologie de la liberte et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre. Paris: Delga, 2017.
- SARTRE, Jean-Paul. Questions de méthode. In: *Critique de la Raison dialectique*; Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la Raison dialectique*; Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la Raison dialectique*; Tome II: L’Intenlligibilité de l’Histoire. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *L’être et le néant*. Essai d’ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2010a (Tel).
- \_\_\_\_\_. *L’Imaginaire*. Paris: Gallimard, 2010b (Folio).
- \_\_\_\_\_. “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”. In: *Situations*, I. Essais critiques. Paris: Gallimard, 1947, p. 29-32.
- STAL, Isabelle. *La philosophie de Sartre*. Essai d’analyse critique. Paris: PUF, 2006. (Thémis Philosophie).
- WOLIN, Richard. “Sartre, Heidegger et l’intelligibilité de l’histoire”. In: *Les Temps Modernes*: Témoins de Sartre, n° 531-532-533, 1990, p. 365-397.

# **“Que não pereça o mundo”: verdade, memória e política em Hannah Arendt**

*Natália Tavares Campos<sup>1</sup>*

**Resumo:** Se verdade e política emergem, inicialmente, na obra de Hannah Arendt, como lados antagônicos em uma oposição aparentemente irresolvível – oposição marcada, originariamente, pelo conflito entre a verdade do filósofo e as opiniões dos cidadãos –, em seu ensaio *Verdade e política*, publicado pela primeira vez em 1967, a autora parece colocar em novos termos a relação entre ambas, pensando-a, afinal, a partir de uma outra perspectiva. Considerando este contexto, o objetivo deste artigo é examinar a relação que Arendt parece estabelecer entre a verdade, como o lugar da memória, e o mundo, buscando compreender, assim, a relevância e a possível “função” desempenhada pela verdade factual no que diz respeito à política.

**Palavra-chave:** Arendt – Política – Verdade – Memória – Mundo

## **“May the World Not Perish”: Truth, Memory and Politics in Hannah Arendt**

**Abstract:** If truth and politics emerge initially in Hannah Arendt's work as antagonistic sides of an apparently unresolvable opposition – opposition originally marked by the conflict between the philosopher's truth and the opinions of the citizens –, in her essay Truth and Politics, published for the first time in 1967, the author seems to put in new terms the relationship between them, thinking it, after all, from another perspective. Considering this context, this paper aims at an examination of the relationship that Arendt seems to establish between truth, as the place of memory, and the world, seeking to understand, thus, the relevance and the possible “role” played by factual truth with regard to politics.

**Keywords:** Arendt – Politics – Truth – Memory – World

---

<sup>1</sup> Doutoranda em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: natalia.tavares@gmail.com

*Essa, então, é a vida ambígua do Campo. Desse modo brutal, oprimidos até o fundo, viveram muitos homens do nosso tempo; todos, porém, durante um período relativamente curto. Poderíamos, então, perguntar-nos se vale mesmo a pena, se convém que de tal situação humana reste alguma memória. A essa pergunta, tenho a convicção de poder responder que sim.<sup>2</sup>*

## Introdução

Em uma conferência pronunciada em 1954, na *Notre Dame University*<sup>3</sup>, Hannah Arendt, ao tratar do abismo aberto entre a filosofia e a política – a partir do julgamento e da condenação de Sócrates –, nos apresenta a oposição entre verdade e opinião (*doxa*) como “a mais anti-socrática conclusão”<sup>4</sup> que Platão teria tirado do julgamento daquele homem singular, que “onde quer que fosse tentava fazer com que todos à sua volta, e antes de tudo ele mesmo, ficassem mais verdadeiros”<sup>5</sup>. Em outras palavras, se, a partir deste momento, um verdadeiro abismo é aberto entre o filósofo e a cidade, a oposição entre verdade e opinião emerge como um elemento central – e, por que não, constitutivo – do conflito em questão. Isso significa que a verdade nos é apresentada, inicialmente, do ponto de vista da política, sob uma luz crítica, como uma espécie de “elemento” estranho à cidade, dotado, desse modo, de um caráter, em grande medida, antipolítico.

Neste quadro, é válido destacar que mesmo Sócrates – que não pretendia, segundo Arendt, educar os cidadãos, mas sim “aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte”<sup>6</sup> – teria, na perspectiva arendtiana, entrado em conflito com a *polis*:

A busca da verdade na *doxa* pode levar ao resultado catastrófico de sua completa destruição, ou de que aquilo que aparecera revele-se como uma ilusão. Isto, todos recordarão, foi o que aconteceu ao Rei Édipo, cujo mundo – toda a realidade de seu reino – desintegrou-se assim que ele começou a examiná-lo. Depois de descobrir a verdade, Édipo fica sem nenhuma *doxa*, em seus diversos significados: opinião, glória, fama e um mundo próprio. A verdade pode, portanto, destruir a *doxa*, pode destruir a realidade política específica dos cidadãos.<sup>7</sup>

Verdade e opinião, verdade e política, se constituiriam, assim, aparentemente, como dois polos em uma oposição ou tensão cuja conciliação parece, a princípio, se não impossível, pouco provável. Considerando que a verdade, dado que está, por definição, além de qualquer acordo, disputa e consentimento, confrontaria ou se oporia à essência mesma da vida política, ou seja, ao debate, à enunciação das opiniões – o dizer do mundo tal qual este se abre para cada um, de acordo com a posição que nele ocupa –, parecemos estar diante de um

<sup>2</sup> LEVI, É isto um homem?, p. 127.

<sup>3</sup> *The problem of Action and Thought after the French Revolution*, conferência que teve sua parte final publicada sob o título de *Filosofia e política*, publicada em português pela editora Relume Dumará na coletânea *A dignidade da política*, em 1993.

<sup>4</sup> ARENDT, *A dignidade da política*, p. 92.

<sup>5</sup> ARENDT, *A dignidade da política*, p. 105.

<sup>6</sup> ARENDT, *A dignidade da política*, p. 98.

<sup>7</sup> ARENDT, *A dignidade da política*, p. 105.

antagonismo ou de um conflito irresolúvel, irreconciliável. Mas, se tal conflito é real e se, de fato, marca, em grande medida, o pensamento de Hannah Arendt, ele não esgota, em absoluto, o que a autora tem a nos dizer acerca da relação entre a verdade e a política. Se tomarmos o ensaio que Arendt dedica à questão<sup>8</sup> em *Entre o passado e o futuro*, veremos que há muito ainda a ser dito sobre esta relação, principalmente no que concerne ao papel da verdade – ou de um tipo específico de verdade – na conservação e na preservação do mundo que temos em comum. Mundo sem o qual uma vida plenamente humana – na qual ação e discurso teriam, afinal, lugar – jamais seria possível.

No ensaio mencionado, ocasionado pela controvérsia gerada pela publicação de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt parece colocar em outros termos a relação entre verdade e política, pensando-a, então, a partir de uma outra perspectiva, ou, como quer André Duarte<sup>9</sup>, em um “registro complementar”. Neste contexto, nos deparamos com uma distinção bastante importante: a distinção entre verdade filosófica ou racional e verdade factual. Distinção que nos coloca diante de uma verdade que, surpreendentemente, a despeito do elemento de coerção que, como toda verdade, carrega em si, parece possuir alguma relevância política; uma verdade sem a qual veríamos perecer a própria realidade, o próprio mundo. Nas palavras de Arendt:

Enquanto podemos nos recusar a indagar se a vida ainda seria digna de ser vivida em um mundo destituído de noções tais como justiça e liberdade, o mesmo, curiosamente, não é possível com respeito à ideia de verdade, aparentemente tão menos política. O que se acha em jogo é a sobrevivência, a perseverança na existência (*in suo esse perseverare*), e nenhum mundo humano destinado a perdurar após o curto período de vida dos mortais seria capaz de sobreviver sem que os homens estivessem propensos a fazer aquilo que Heródoto foi o primeiro a empreender conscientemente – a saber, *légein* tá eonta, dizer o que é.<sup>10</sup>

Buscando, então, pensar a relação entre a verdade e o poder – “É da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência mesma do poder o ser embusteiro?”<sup>11</sup> –, a autora nos apresenta um elemento novo em suas análises, qual seja, a reflexão acerca de que tipo de papel a verdade pode ter na política, pois que ela parece, afinal, ter um papel, uma relevância, um lugar. Neste sentido, haveria uma verdade, ou um tipo de verdade, que, embora seja, ela também, ameaçada pelo poder, se revelaria, enfim, por mais paradoxal que isso possa parecer, imprescindível para a cidade; uma verdade sem a qual a própria cidade ou o próprio mundo perecem.

Considerando todo este quadro, interessa-me aqui refletir sobre esta relação que Arendt parece estabelecer entre a verdade e o mundo, buscando compreender, desta maneira,

<sup>8</sup> Ensaio que tem como título exatamente *Verdade e política*, publicado originalmente em fevereiro de 1967, na revista *The New Yorker* e, posteriormente, em 1968, em *Entre o passado e o futuro*.

<sup>9</sup> De acordo com o autor: “A reflexão arendtiana sobre a verdade e a opinião dá-se, pois, em um duplo registro complementar, expondo tanto os riscos políticos derivados da subsunção da opinião política ao registro da ‘verdade racional’, quanto aqueles derivados da supressão ou redução da ‘verdade factual’ ao plano da opinião ou da pura e simples mentira”. DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 175.

<sup>10</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 285.

<sup>11</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 283.

essa espécie de papel ou, quem sabe, essa “função” que a verdade factual desempenharia no que diz respeito à política. Comecemos, assim, nosso breve percurso pela noção mesma de verdade factual, buscando, precisamente, compreender sua especificidade, considerando-a sempre, como não poderia deixar de ser, em sua relação com a política e, claro, com o próprio mundo.

### A verdade factual: “dizer o que é”

Creio ser importante destacar, em primeiro lugar, que é exatamente para a fragilidade e vulnerabilidade próprias à verdade factual que Hannah Arendt chama a atenção de seu leitor, já nas páginas iniciais de *Verdade e política*. Fragilidade e vulnerabilidade que parecem decorrer de sua própria natureza, isto é, de sua “natureza política”<sup>12</sup>; do fato mesmo de tratar-se aqui de uma verdade que, nos termos da autora, “diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos”<sup>13</sup>, uma verdade que pertence, portanto, ao mesmo domínio da opinião, ao domínio da política. Um domínio no qual, não podemos nos esquecer, tudo o que é ou que foi poderia perfeitamente ter sido, ter acontecido, de outro modo; um domínio profundamente marcado, em outras palavras, pela contingência, pela indeterminação, pela imprevisibilidade. Diferentemente da verdade filosófica, que apenas pode ser encontrada na solidão e que, por conseguinte, transcende o âmbito político, a verdade factual concerne àquilo que resulta do estar-junto dos homens, ou ainda, para dizer de modo mais claro, concerne aos fatos e eventos que “constituem a verdadeira textura do domínio político”<sup>14</sup>.

É importante compreender, desse modo, que, se o conflito entre verdade e política nasce, historicamente, com a verdade racional ou filosófica – isto é, a partir da tensão ou do abismo entre dois modos de vida, o modo de vida do filósofo e aquele do cidadão –, a verdade factual encontra-se sob um risco ainda maior de ser destruída, de ser eliminada do mundo; um risco maior de sucumbir ao assédio do poder. E isso, em grande medida, porque, se o contrário da verdade filosófica era a “mera” opinião, no que diz respeito à verdade factual não é senão a falsidade e a mentira deliberadas que entram em cena como instrumentos que visam não apenas atacá-la, mas eliminá-la, destruí-la. Precisamente por isso, se o que se busca é compreender a relação entre verdade factual e poder – na perspectiva arendtiana –, não se pode perder de vista a mentira, ou ainda, o uso sistemático da mentira que aparece aqui, como veremos com mais detalhes adiante, como uma espécie de traço característico da modernidade, do mundo moderno.

Sigamos, contudo, para entender o modo como a autora formula e pensa o problema em questão, o percurso feito pela própria Arendt em *Verdade e política*. E o que temos, neste ponto de seu texto, é precisamente um recuo ao conflito entre ambas em seu momento originário. Um recuo que parece ser importante para compreender em que termos nossa autora coloca a relação entre verdade e poder na modernidade e, claro, o que nos interessa, compreender o que essa espécie de verdade, que é a verdade factual, tem de mais específico e qual o seu “papel”, se é que ela, de fato, tem um, para Arendt, na política. Vejamos, então,

---

<sup>12</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 295.

<sup>13</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 295.

<sup>14</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 287.

como se dá essa espécie de recuo e como a autora marca essa passagem à modernidade, período no qual uma nova relação com a verdade parece ser esboçada.

O que Arendt retoma, em primeiro lugar, é, assim, a própria contraposição entre as opiniões flexíveis e mutáveis dos cidadãos e a verdade do filósofo. Teríamos, portanto, em outras palavras, neste momento originário do conflito, uma verdade que tem como seu contrário a opinião. Conflito e contraposição que encontrarão eco e se farão presentes, segundo Arendt, até o século XVIII, quando a própria razão humana é colocada em xeque e vê-se confrontada com seus limites<sup>15</sup>.

Interesse-me destacar aqui, contudo – sem me ater em demasia a esta questão –, dois pontos específicos. O primeiro deles é que há, neste contexto marcado pelo reconhecimento da falibilidade da razão humana, um deslocamento da verdade racional para a opinião; “uma mudança do homem no singular para os homens no plural”<sup>16</sup>. Isso implica, nos termos da autora, um “desvio” de um domínio em que tudo o que importa é o “raciocínio sólido de uma mente” para um outro em que a opinião será tão mais forte quanto maior for o número daqueles que parecerem ao indivíduo estarem de acordo com esta – formulação que Arendt toma de empréstimo de Madison. O segundo ponto, ainda mais importante, a ser destacado é, por sua vez, o *aparente* “desaparecimento” do próprio conflito originário:

No mundo em que vivemos, os derradeiros vestígios desse antigo antagonismo entre a verdade do filósofo e as opiniões da praça do mercado desapareceram. Nem a verdade da religião revelada, a qual os pensadores políticos do século XVII ainda tratavam como grande malefício, nem a verdade do filósofo, desvelada ao homem solitário, interfere mais nos negócios do mundo. [...] Pensando em termos da tradição, é possível que nos sintamos autorizados a concluir, desse estado de coisas, que o antigo conflito finalmente foi resolvido, e sobretudo que sua causa original, o embate da verdade racional com a opinião, desapareceu.<sup>17</sup>

Ora, longe de tratar-se de um conflito resolvido, o que temos aqui, de acordo com Arendt, não é senão uma espécie de mudança em seus termos ou mesmo em sua “forma”, tendo em vista que “o embate da verdade fatural com a política que hoje testemunhamos em tão larga escala tem – pelo menos quanto a alguns aspectos – feições bastante análogas”<sup>18</sup>. Um embate no interior do qual – e é este o ponto preciso que me interessa reter aqui – a própria realidade comum parece ser colocada em questão:

O que parece ainda mais perturbador é que, na medida em que as verdades fatuais inoportunas são toleradas nos países livres, amiúde elas são, de modo consciente ou inconsciente, transformadas em opiniões [...]. Visto que tais verdades fatuais se relacionam com problemas de imediata relevância política, aqui há mais coisa em jogo do que a tensão, talvez inevitável, entre dois modos de vida dentro do quadro de referência de uma realidade comum e

<sup>15</sup> Cf. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, pp. 290-292.

<sup>16</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 292.

<sup>17</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, pp. 292-293.

<sup>18</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 293.

comumente reconhecida. O que se acha em jogo é essa mesma realidade comum e factual, e isso é com efeito um problema político de primeira plana.<sup>19</sup>

Há, assim, Arendt nos diz, o risco ou mesmo a tendência a borrar – ou até apagar – a linha divisória que separa e distingue o fato da opinião. E, neste contexto, aquele que diz a verdade encontraria-se em uma situação, de certo modo, ainda pior que o filósofo que Platão nos apresenta na alegoria da caverna. Isso porque aqui aquele que diz a verdade, que relata o próprio fato, isto é, “as verdades vistas e testemunhadas com os olhos do corpo, e não com os olhos da mente”<sup>20</sup>, não pode nem mesmo se consolar com a ideia de que a verdade que diz não é, afinal, desse mundo. Nos deparamos, portanto, mais uma vez, com a fragilidade e com a vulnerabilidade desta verdade “política por natureza”; desta verdade que é estabelecida por testemunhos e que “existe apenas na medida em que se fala sobre ela”<sup>21</sup>. E nos deparamos, por conseguinte, ao mesmo tempo, com a própria suspeita de que talvez seja da natureza mesma do âmbito político perverter ou mesmo negar a verdade em todas as suas formas.

Lembremos que se a opinião e a verdade factual pertencem ao mesmo domínio – o domínio político – e se têm em comum sua natureza reveladora – uma vez que ambas dizem ou revelam algo do mundo –, isso não significa que estejamos autorizados a estabelecer uma identificação ou uma correspondência entre uma e outra. Não podemos, em absoluto, perder de vista as diferenças que as separam. Se a opinião expressa aquilo que é a partir de uma determinada perspectiva (*dokei moi*), a verdade factual não pretende ancorar ou fundar sua validade na comunicação de um ponto de vista, mas sim no testemunho daquilo que aconteceu, daquilo que é, daquilo que aparece. Neste quadro, é interessante notar que os fatos informam ou devem informar as opiniões e o próprio pensamento político, contudo, estes mesmos fatos e a verdade que eles trazem consigo encontram-se sempre sob a ameaça de serem desfigurados pelo poder, o que acontece no momento mesmo em são identificados à opinião.

Trata-se aqui, não podemos nos esquecer, do domínio da liberdade; o domínio no qual os homens são, de fato, livres. Um domínio no qual, ao mesmo tempo e em virtude desta mesma liberdade, está dada não somente a possibilidade de se dizer aquilo que é, que aparece, mas, também, a possibilidade da mentira, de dizer o que não é. E neste ponto é interessante notar como a concepção que Arendt nos apresenta do domínio político parece trazer consigo a marca de um certo paradoxo, um paradoxo que Andreas Kalyvas denomina de paradoxo da liberdade: “uma afirmação incondicional e total da liberdade ameaça e compromete a própria liberdade”<sup>22</sup>. Um paradoxo que parece apontar, portanto, para a própria necessidade, neste domínio, de dispositivos ou elementos capazes de, em alguma medida, limitar o poder, garantir alguma estabilidade e proteção para o próprio o mundo, uma vez que a liberdade – ou a ação –, entregue a si mesma, pode ser a causa da sua própria destruição.

<sup>19</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, pp. 293-294.

<sup>20</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 294.

<sup>21</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 295.

<sup>22</sup> KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary*, p. 197.

Antes de nos determos neste ponto, na relação – se é que há alguma – entre a verdade factual e esses elementos ou dispositivos de estabilidade, vejamos, contudo, de maneira um pouco mais aprofundada, os riscos que a mentira impõe à verdade dos fatos.

## A mentira organizada e a realidade factual

Podemos mentir porque não somos completa e inteiramente condicionados; porque somos, afinal, seres livres, seres capazes, em alguma medida, de modificar o mundo e as circunstâncias que nos envolvem. “Em outras palavras, a capacidade de mentirmos – mas não necessariamente a de dizermos a verdade – é dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana”<sup>23</sup>. E, como observa nossa autora, não é senão desta liberdade “que se abusa, pervertendo-a através da mendacidade”<sup>24</sup>.

Neste quadro, a questão que se impõe não é senão aquela acerca das consequências ou implicações decorrentes dos possíveis abusos da liberdade. Questão que pode ser formulada nos seguintes termos: o que, afinal, acarretam, implicam – ou a que preço se dão – estes abusos da liberdade, ou ainda, nos termos de Paul Ricoeur, os “abusos da memória”<sup>25</sup>? Seria possível, levando ao extremo tais abusos, substituir, enfim, a realidade pela mentira, pela ficção? Vejamos o que Hannah Arendt tem a nos dizer sobre isso.

Em *Verdade e política*, a autora, ao chamar a atenção de seu leitor para o fenômeno, então recente, da manipulação em massa de fatos e opiniões, estabelece uma importante distinção que pode nos ajudar a avançar em nossa reflexão: a distinção entre a mentira tradicional e a “mentira moderna”. Nos termos da autora: “a diferença entre a mentira tradicional e a moderna acarretará, na maior parte das vezes, a diferença entre ocultar e destruir”<sup>26</sup>. Neste sentido, se a mentira “tradicional” se restringia a particularidades e se dirigia apenas ao “inimigo”, sem pretender modificar ou transformar todo o contexto, as mentiras políticas modernas – a própria manipulação dos fatos – trariam consigo pretensões bem mais ambiciosas no que diz respeito à realidade, tendo em vista que “requerem um rearranjo completo de toda a trama factual, a criação de outra realidade, por assim dizer”<sup>27</sup>.

Teríamos aqui, portanto, como uma espécie de marca distintiva desta “espécie” de mentira, um desejo ou mesmo uma tentativa de reinvenção ou reconstrução da realidade como um todo – tentativa diante da qual nem mesmo a dimensão do passado estaria a salvo. Um desejo ou tentativa que, se encontram no movimento e no regime totalitários – com sua crença na onipotência humana – sua “tradução” mais completa, estão longe de se restringirem a ambos. Como esclarece Margareth Canovan:

O totalitarismo, na visão de Arendt, era caracterizado pela crença de que ‘tudo é possível’: não simplesmente um desprezo por limites morais, mas a convicção de que não existem, em absoluto, limites para o que nós podemos

<sup>23</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 310.

<sup>24</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 310.

<sup>25</sup> O autor refere-se aqui ao problema da manipulação da memória, utilizando, portanto, a palavra “(...) abusos, no sentido forte do termo, que resultam de uma manipulação concertada da memória e do esquecimento por detentores do poder”. RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 93.

<sup>26</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 312.

<sup>27</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 313.

fazer [...] mas esse extremo de *hybris* totalitário parecia a Arendt apresentar um perigo recorrente, pois ele alimentava uma recusa muito mais geral da parte dos seres humanos modernos em aceitar tudo o que é dado.<sup>28</sup>

A tentativa de reconstrução da realidade ou de reescrita da história parece emergir, assim, como uma espécie de resposta a essa recusa “dos seres humanos modernos” a aceitarem aquilo que é ou que aconteceu. E é importante que fique claro, neste contexto, que transformar fatos em opiniões é também uma das formas possíveis da mentira e é, ainda, para Arendt, uma forma de ação, precisamente porque o que o mentiroso quer e espera, ao mentir, não é senão transformar o mundo. Ele diz o que não é justamente por desejar que as coisas sejam diferentes daquilo que são. Ora, o grande problema para o qual a autora chama a atenção, neste ponto, é que apenas o futuro, e não o passado – “*e toda verdade factual diz respeito evidentemente ao passado*”<sup>29</sup> –, está aberto a ação. Se, contudo, ainda assim, se tenta modificá-lo ou tratá-lo como se pudesse, de fato, ser transformado, alterado – como se fosse possível substituir de modo “coerente e total” a verdade dos fatos por mentiras –, isso não se dá, é claro, sem consequências:

Longe de conseguir um sucedâneo adequado para a realidade e a factualidade, eles transformaram os fatos e ocorrências novamente na potencialidade da qual haviam saído originariamente. [...] Esse é o motivo por que a mentira coerente, em termos metafóricos, arranca o chão de sob nossos pés, sem fornecer nenhuma outra base em que nos postemos.<sup>30</sup>

Os fatos são levados de volta a seu estado originário de potencialidade. Perdemos, vemos ser “arrancado”, o chão sob nossos pés sem que nenhuma outra base segura seja colocada em seu lugar. A imagem aqui, Arendt deixa bastante claro, é a da mais absoluta instabilidade: “A experiência de um movimento trêmulo e titubeante de tudo aquilo em que nos apoiamos para nosso senso de direção e realidade”<sup>31</sup>. E não é senão este senso, o próprio “sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real”<sup>32</sup> que se perde, que hesita, titubeia, nessa tentativa de substituir ou mesmo de eliminar a verdade factual, de tratar passado e presente como partes do futuro. Uma perda ou uma hesitação que decorre, este ponto é fundamental, da incapacidade daqueles que empreendem tal tentativa de fornecerem um substituto adequado para a realidade factual.

Neste sentido, se é possível destruí-la ou mesmo eliminá-la, isso não significa, em absoluto, ser capaz de fornecer um substituto para a estabilidade que apenas a realidade factual pode nos oferecer. Na própria relação com o passado a afinidade da mentira com a ação e com a transformação do mundo parece, desse modo, encontrar um limite. Como esclarece Geraldo Adriano Emery Pereira:

---

<sup>28</sup> CANOVAN, *Hannah Arendt as a conservative thinker*, p. 18.

<sup>29</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 319.

<sup>30</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 318.

<sup>31</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 318.

<sup>32</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, pp. 317-318.

Arendt dá o tom de limite nessa relação fato e ação. A ação não muda o passado. A liberdade de iniciar e de mudar da ação tem no sentido do tempo a sua experiência do limite. A ação não é regressiva. Sua relação com o passado é a da memória, da narrativa.<sup>33</sup>

A tentativa e o desejo tão caracteristicamente modernos de eliminar, de banir os fatos, de apagar a fronteira entre a realidade e a ficção esbarrariam, então, em algo que não se pode modificar, a não ser, é claro, ao preço de mergulhar a comunidade política – que vê a verdade dos fatos que lhe dizem respeito ser eliminada ou transformada em opinião – na mais completa instabilidade. Afinal, “o poder, por sua própria natureza, nunca pôde produzir um substituto para a segura estabilidade da realidade fatal, que por ser passada adquiriu uma dimensão situada além de nosso alcance”<sup>34</sup>.

Como se pode perceber, é a realidade comum e factual em sua segura estabilidade, ou ainda, a estabilidade e a conservação do próprio mundo comum, que estão em jogo aqui. É essa estabilidade, a própria realidade, que corremos o risco de perder em decorrência dos abusos da liberdade. Neste sentido, se a verdade dos fatos parece figurar aqui, em grande medida, como uma espécie de limite, de resistência diante do desejo de tudo modificar, isso não parece esgotar tudo o que Arendt tem a nos dizer acerca da relação entre a verdade factual, o poder e, claro, o próprio mundo. Desse modo, considerando a existência de uma possível relação entre verdade e estabilidade, é preciso examinar, enfim, que espécie de papel ou de “função” a verdade factual desempenharia no que diz respeito à política.

## Verdade, memória e mundo

Hannah Arendt nos diz, em seu ensaio *O conceito de História*, que “Heródoto desejava ‘dizer o que é’ (*légein tà eónita*), porque dizer e escrever estabiliza o fútil e o perecível, ‘fabrica uma memória’ para ele, na expressão grega: *mnémen poièsthai [...]*”<sup>35</sup>. Dizer e escrever estabilizaria, portanto, aquilo que nós, “os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento”<sup>36</sup>, realizamos, criamos, sofremos, padecemos. Poderia conservar-se, assim, na linguagem, no discurso, aquilo que se apresenta, que é visível, que aparece e que, no entanto, sem a recordação, sem a memória, não resistiria e pereceria. Trata-se, pois, de garantir o não-esquecimento e a permanência no tempo daquilo que é, ou ainda, para colocar em termos mais precisos, daquilo que foi, que aconteceu, tal como aconteceu. Um não-esquecimento e uma permanência que apontam justamente para a estreita relação entre a verdade e a memória, para a própria “função veritativa da memória”<sup>37</sup>, ou mesmo, em outras palavras, para a verdade como o lugar da memória.

Creio que o que temos aqui, para dizer de outro modo, não é senão uma espécie de laço que parece atar verdade e permanência, verdade e conservação. O que estaria em consonância com aquilo que vimos anteriormente, a partir de nosso exame das

<sup>33</sup> PEREIRA, *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*, p. 155.

<sup>34</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 319.

<sup>35</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 96.

<sup>36</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 131.

<sup>37</sup> RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 26.

consequências dos abusos da liberdade, dos abusos de memória, que, como nos indicara Arendt, ao buscarem substituir a verdade dos fatos não fazem mais do que ameaçar eliminá-la do mundo, deixando atrás de si um rastro de instabilidade, de insegurança e, não sem razão, o mais completo cinismo. Um cinismo ou um “desencanto cético”<sup>38</sup> que, ao colocar em xeque a verdade de todas as coisas, reduzem-na a meras “interpretações subjetivas e relativas”<sup>39</sup>. Todavia, como interpela Pierre Vidal-Naquet – em um argumento que parece ir ao encontro daquele que Arendt nos apresenta:

(...) seria possível existir uma escola para sustentar que a bastilha foi tomada a 14 de julho de 1789 e outra que afirmasse que foi tomada no dia 15? Aqui pisamos no terreno da história positiva, *wie es eigentlich gewesen*, como as coisas realmente aconteceram [...], um terreno em que o verdadeiro simplesmente opõe-se ao falso, independente de qualquer interpretação.<sup>40</sup>

Estaríamos aqui, portanto, em um terreno, em uma dimensão, que já se encontra fora do alcance da ação. “Como as coisas realmente aconteceram”. Como foram os grandes feitos, as palavras ditas, os sofrimentos com os quais nos deparamos, os eventos e acontecimentos tais como se deram, tais como, na ilimitada contingência dos assuntos humanos, se cristalizaram, enfim, na recordação. Como aconteceram todas estas coisas que têm como principal característica o fato de serem absolutamente perecíveis; o fato de que, uma vez esquecidas, uma vez eliminadas do mundo, é como se nunca tivessem existido. Mas, poderíamos nos perguntar, o que isso tem a ver com o mundo? Qual a relevância desta função veritativa da memória, da própria verdade, para o mundo comum? Ora, como poderíamos nos sentir em casa, nos reconhecer, nos orientar em um mundo no qual nada permanece, nada está ao abrigo do esquecimento, um mundo no qual nossa existência não encontra lastro, um mundo tornado, portanto, tão instável, tão perecível, tão mortal quanto aqueles que nele habitam? Lembremos que a verdade, como observa Arendt, “possui uma força que lhe é própria: o que quer que possam idear aqueles que detêm o poder, eles são incapazes de descobrir ou excogitar um substituto viável para ela”<sup>41</sup>.

Há, desse modo, uma “força” própria à verdade, algo que a torna, afinal, imune à tentativa de substituí-la. E esse algo, como a autora já apontava na seção IV de seu texto, é a segura estabilidade daquilo que “é simplesmente porque calhou que fosse assim e não de outra maneira”<sup>42</sup>. Neste sentido, aquilo de que se priva o âmbito político, o próprio mundo comum, ao ver ser eliminada ou destruída a verdade dos fatos é, nas palavras precisas da autora, “sua principal força estabilizadora”, e, com ela, continua Arendt, o “ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo”<sup>43</sup>. Sem a verdade factual o mundo perderia, portanto, um elemento crucial de estabilização, de conservação, e, com ele, o próprio ponto

<sup>38</sup> PROST, *Doze lições sobre a História*, p. 256.

<sup>39</sup> PROST, *Doze lições sobre a História*, p. 256.

<sup>40</sup> VIDAL-NAQUET, *Os assassinos da memória*, p. 35. Nos termos de Paul Ricoeur: “a representação historiadora é de fato uma imagem presente de uma coisa ausente; mas a própria coisa ausente desdobra-se em desaparição e existência no passado. As coisas passadas são abolidas, mas ninguém pode fazer com que não tenham sido. [...] É nesse sentido que o anteriormente significa a realidade, mas a realidade no passado”. RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 294.

<sup>41</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 320.

<sup>42</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 318.

<sup>43</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 319.

de partida para agir, para “iniciar”. Diante destas colocações, parece, assim, possível dizer que a verdade guarda um interesse coletivo, um interesse político. Em outras palavras, que ela teria, afinal, um papel, uma “função” no espaço político, no mundo comum; uma função estruturante e estabilizadora.

Todavia – e aqui o argumento arendtiano parece ganhar uma densidade ainda maior –, se a verdade desempenha uma função de relevância política, se há um lugar para a enunciação da verdade, uma verdade que concerne à comunidade política, à própria cidade, este lugar não é, em absoluto, no interior do embate, do conflito, da luta política; não é o lugar no qual os atores políticos rivalizam na cidade. Dito de outro modo, a verdade factual, até para que conserve seu caráter de verdade – e mantenha, portanto, a imparcialidade sem a qual ela deixaria de ser o que é –, deve ser formulada sempre de modo exterior à política; não decorre, portanto, do confronto que ocorre em seu interior. É esta, enfim, a posição daquele que diz, que enuncia a verdade; uma posição exterior ao próprio âmbito político:

O ponto de vista exterior ao domínio político – isto é, à comunidade à qual pertencemos e ao convívio de nossos semelhantes – caracteriza-se nitidamente como um dos vários modos de existência solitária. Entre os modos existenciais de dizer a verdade, sobrelevam-se a solidão do filósofo, o isolamento do cientista e do artista, a imparcialidade do historiador e do juiz e a independência do descobridor de fatos, da testemunha e do relator.<sup>44</sup>

Um lugar fora das relações de poder, mas, ainda assim, em estreita relação com este. De uma posição peculiar, “exterior” ao âmbito político, enuncia-se, desta maneira, verdades fundamentais para a existência e conservação do espaço público, do mundo comum. Verdades que, como vimos, emergem como um importante elemento estabilizador e conservador. Elemento sem o qual vemos ser comprometido ou mesmo perdido o próprio sentido que nos torna capazes de nos orientarmos no mundo. Precisamente por isso, por essa relevância política, Arendt chama a atenção, ainda, para a necessidade da institucionalização de lugares nos quais essa verdade pode ser dita, pode ser enunciada. Abrigos ou “refúgios da verdade”<sup>45</sup> capazes de aumentar as probabilidades de que esta apareça e prevaleça em público. Trata-se, por conseguinte, de assegurar a possibilidade de um discurso com força de verdade no âmbito político.

Teríamos, desse modo, uma espécie de função política – ou uma função “de relevância política”<sup>46</sup> – que é desempenhada, de fora do âmbito político, por aquele que enuncia a verdade factual, que “diz o que é”. Uma verdade que, ao ser enunciada, ao ser “narrada”, estabiliza, conserva e, mais que isso, confere sentido aos fatos e eventos dispersos.

Em outras palavras, aquele que diz o que é, aquele que, a partir de uma espécie de lugar fronteiriço, enuncia a verdade dos fatos, relata o que viu, que testemunhou, o que aconteceu, tal como aconteceu, nos apresentaria, na forma de uma narrativa, de uma “estória”, aquilo que não podemos mudar. Uma narrativa que permite, afinal, que nos

<sup>44</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, pp. 320-321.

<sup>45</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 322. Teríamos aqui, como exemplos destas instituições, o poder judiciário, a Academia – em especial as Ciências Históricas e as Humanidades – e a imprensa.

<sup>46</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 323.

reconciliemos com o mundo ao nos ensinar “a aceitação das coisas tais como são”<sup>47</sup>. Como observa Nádia Souki, “Ao recorrermos à memória dos relatos e testemunhos das épocas passadas, transformamos essas narrativas em história, fazendo com que um amontoado de fatos dispersos e confusos ganhe sentido”<sup>48</sup>. Sentido, reconciliação, *compreensão* sem os quais jamais seríamos capazes de “sentir o mundo como nossa casa”<sup>49</sup>:

Compreender é infundível e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte.<sup>50</sup>

O que Arendt parece nos indicar é, assim, que, para além de constituir-se como um limite para o poder, a verdade dos fatos estrutura, estabiliza, preserva, mantém intacto este mundo no qual podemos agir, iniciar algo novo e “produzir” estórias “com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis”<sup>51</sup>. Uma verdade que, ao ser contada, narrada, permite, enfim, aos homens ativos, “aceitar o que aconteceu de maneira irrevogável e [...] se reconciliar com o que existe de modo inevitável”<sup>52</sup>. Nas belas palavras da autora: “Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós”<sup>53</sup>. Perdê-la significa, portanto, ao mesmo tempo, perdermos a capacidade de nos orientarmos e de nos reconciliarmos com um mundo que temos em comum e que não é senão a única casa que conhecemos.

## Conclusão

“Fazer alguma coisa perdurar na recordação”<sup>54</sup>. Era esta, segundo Arendt, a tarefa do poeta e do historiador. Fazer perdurar as obras, feitos e palavras, aquelas coisas que devem sua existência aos homens e que, exatamente por isso, são perecíveis, “como que contaminadas com a mortalidade de seus autores”<sup>55</sup>. Homens que se movem em uma espécie de linha reta — do surgimento ao desaparecimento — “em um universo em que tudo o que se move o faz em sentido cíclico”<sup>56</sup>. Atores mortais que, precisamente por sua existência passageira, necessitam da permanência, da durabilidade, da estabilidade desse mundo para que sejam capazes de senti-lo, de reconhecê-lo como seu lar durante a sua vida na terra. Uma permanência, uma estabilização que dependem, como vimos, de um discurso sobre aquilo

<sup>47</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 323.

<sup>48</sup> SOUKI, *Memória e esquecimento*, p. 128.

<sup>49</sup> ARENDT, *Compreender*, p. 330.

<sup>50</sup> ARENDT, *Compreender*, p. 331.

<sup>51</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 228.

<sup>52</sup> ARENDT, *Compreender*, p. 345.

<sup>53</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 325.

<sup>54</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 74.

<sup>55</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 72.

<sup>56</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 24.

que é, sobre aquilo que, se poderia sempre ter sido de outro modo, calhou de acontecer tal como aconteceu e não pode, finalmente, ser revertido, modificado.

Encontraríamos, portanto, nesta verdade que concerne aos muitos, aos seus feitos e sofrimentos, aos eventos que marcaram sua existência, uma força estabilizadora sem a qual este mundo, no qual aparecemos e o qual todos deixaremos um dia, não pode se conservar, não pode fornecer-nos as referências, as estruturas, os marcos sem os quais jamais seríamos capazes de nos orientar, de nos sentir “em casa”. Diante disso, poderíamos perguntar, com Arendt: “Não precede o zelo pela existência claramente a tudo mais — mesmo à virtude e a todos os princípios? Não é óbvio que eles se tornam meras quimeras quando o mundo, único lugar onde se podem manifestar, se acha em perigo?”<sup>57</sup>. E não é, poderíamos nos perguntar, ainda, este mesmo mundo que se vê ameaçado quando a verdade dos fatos se encontra sob o risco de ser eliminada, destruída?

Depois de nos debruçarmos, ainda que tão brevemente, sobre a relação entre a verdade factual e o mundo, a resposta esboçada por Arendt diante destas questões parece, em alguma medida, se deixar apreender ou, pelo menos, entrever. Uma resposta que a autora, talvez, nos permitisse vislumbrar já nas páginas iniciais de seu ensaio sobre verdade e política, quando aponta para o fato mesmo de que “nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência, podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é”<sup>58</sup>.

É, enfim, a sobrevivência do próprio mundo comum que está em jogo. Se a verdade factual escapa à estrutura mesma da ação, se ela é enunciada a partir de um lugar exterior ao âmbito político, ela desempenharia, não obstante, um papel, uma “função” política. A função de estruturar, preparar o mundo para que a construção da realidade — que depende sempre “de nosso compartilhamento do mundo com nossos semelhantes”<sup>59</sup> — seja possível. Trata-se, desse modo, de uma verdade que, a despeito da fragilidade que lhe é inerente, estabiliza, conserva, preserva o mundo, conferindo-lhe a permanência de que tanto necessitamos. Afinal, nas preciosas palavras do poeta, Bertolt Brecht:

Fôssemos infinitos  
Tudo mudaria  
Como somos finitos  
Muito permanece<sup>60</sup>.

Como seres inegavelmente finitos, irremediavelmente mortais, incapazes em si mesmos de alcançar qualquer tipo de permanência, precisamos, para que tenhamos uma vida verdadeira e plenamente humana, que o mundo, o único lar que conhecemos e no qual podemos deixar marcas, vestígios de nossa existência, permaneça, sobreviva, perdure e nos ofereça, assim, o solo sob nossos pés e o céu sobre nossas cabeças.

<sup>57</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 284.

<sup>58</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 285.

<sup>59</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 314.

<sup>60</sup> BRECHT, *Poemas 1913-1956*, p. 343.

## Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12.ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Org. Antônio Abranches; Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993
- \_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Org. Jerome Kohn; Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 6.ed. Trad. Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014c.
- BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. 7. ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2012.
- CANOVAN, Margareth. Hannah Arendt as a conservative thinker. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome. (Ed.). *Hannah Arendt twenty years later*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1996.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary*: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. Curitiba: Appris, 2019.
- PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Unicamp, 2007.
- SOUKI, Nádia. “Memória e esquecimento: a compreensão do passado em busca de uma paz relativa”. In: VAZ, Celso Antônio Coelho; WINCKLER, Silvana (Orgs.). *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó: Argos, 2009.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória*: um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1988.

# Traduções

# **Menos dominação, mais liberdade? Resposta a Philip Pettit<sup>1</sup>**

*Jean-Fabien Spitz<sup>2</sup>*

*Tradução: Bruno Santos Alexandre<sup>3</sup> e Roberta Soromenho Nicolete<sup>4</sup>*

**Resumo:** Segundo uma célebre tese defendida por Philip Pettit, um agente é livre conquanto cada uma de suas ações seja não somente acessível, mas também não-dominada, no sentido de que ninguém tenha o poder de bloquear o acesso a tais ações. Através de contraexemplos, esse artigo procura demonstrar que a vontade de eliminar a dominação pode diminuir antes que reforçar a liberdade individual.

**Abstract:** According to a well-known thesis advocated by Philip Pettit, an agent is free as long as each one of his actions is not only accessible, but also non-dominated, in the sense that no one has the power to prevent access to such actions. Through counterexamples, this article seeks to show that the will to remove domination can diminish rather than enhance individual freedom.

---

<sup>1</sup> A referência original do artigo é: SPITZ, Jean-Fabien, “Moins de domination, plus de liberté ? Réponse à Philip Pettit”, In: *Raisons politiques*, 3/2011,n.º 43, Presses de Sciences Po, pp. 125-132.

<sup>2</sup> Jean-Fabien Spitz é professor de filosofia política na Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, e membro sénior do Instituto Universitário da França (2007-2012). Ele é autor de: *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle* (Paris, PUF, 1995); *Bodin et la souveraineté* (Paris, PUF, 1998), *L'amour de l'égalité : essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France, 1770-1830* (Paris, Vrin, 2000) ; *John Locke et les fondements de la liberté moderne* (Paris, PUF, 2001); *Le moment républicain en France* (Paris, Gallimard, 2005); e da tradução do livro de Philip Pettit, *Le Républicanisme* (Paris, Michalon, 2010). Atualmente, seus estudos versam sobre a maneira de conciliar o individualismo e o princípio de propriedade de si com uma política fundada sobre a solidariedade e a redistribuição.

<sup>3</sup> Bruno Santos Alexandre é Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Professor Substituto da Universidade Federal do Acre (UFAC-AC).

<sup>4</sup> Roberta Soromenho Nicolete é professora no Departamento de Ciência Política, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ-RJ), pós doutoranda na Universidade de São Paulo (USP-SP) e pesquisadora-convidada no CESPRA/ École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris – França

Em seu texto sobre o caráter instável da definição berliniana de liberdade, Philip Pettit<sup>5</sup> mostra que Isaiah Berlin se afastou da formulação clássica de liberdade como não-interferência, proposta por Hobbes<sup>6</sup>. Este último, com efeito, sugere que um indivíduo é livre desde que não haja interferência efetiva na realização da ação que ele escolheu, mas, em termos contrafactualis<sup>7</sup>, a liberdade do indivíduo não seria afetada pelo fato de provavelmente poder sofrer uma interferência, caso tivesse escolhido uma das opções rejeitadas. Segundo Berlin, esta abordagem da liberdade teria como efeito, por um lado, confundí-la com a satisfação das preferências e, por outro lado, levaria à consequência absurda segundo a qual poderíamos ser livres ao adaptar as nossas preferências ao contexto de interferências prováveis e ao escolher apenas as opções que agradam aos que nos rodeiam ou evitar aquelas opções que lhes desagradam, ou aquelas que já sabemos que certamente correriam o risco de sofrer interferências, caso fossem escolhidas. A liberdade implica que as opções que poderíamos escolher, mas que não escolhemos, essejam acessíveis, que as portas que não abrimos estejam efetivamente desimpedidas, isto é, que poderíamos tê-las aberto, se assim tivéssemos desejado.

A tese defendida por Philip Pettit é que essa maneira de se afastar da teoria hobbesiana é insuficiente. Pettit apresenta uma ideia de liberdade que, em termos de acessibilidade, implica não apenas que as portas das opções possíveis estejam abertas, mas que também tenhamos a segurança de poder abri-las, sem ter de solicitar a permissão e nem de contar com aprovação ou a benevolência de quem quer que seja. Para compreender esse necessário prolongamento da objeção berliniana endereçada a Hobbes, basta lembrar do argumento de Berlin contra o autor do *Leriatã*: a ideia de que se a liberdade consistisse na capacidade de fazer o que escolhemos, bastaria nunca escolher outra coisa senão o que os outros nos deixam fazer para sermos absoluta e completamente livres. Este argumento vale também contra a tese de Berlin: suponhamos que eu esteja diante de três portas que estão efetivamente abertas (A, B, C) e que eu saiba que você seria levado a interferir, se eu escolhesse alguma dentre delas (C). Portanto, tenho a liberdade de abrir (A) e (B), mas não (C), pois, nesse caso, a interferência se efetivará. Nesta situação, basta que eu ganhe os seus favores, que eu peça a sua permissão para abrir a porta C, e a sua permissão me tornaria mais livre do que nunca. O absurdo é o mesmo no caso da teoria hobbesiana: um indivíduo poderia se tornar mais livre ao adaptar a sua conduta ao contexto, isto é, agradando a quem tem a possibilidade de impedi-lo de escolher certa opção, ou de bloqueá-la, e obtendo dele a benevolência que torna a sua escolha disponível. A tese de Berlin, portanto, resulta no absurdo de que seria possível se tornar mais livre adotando um comportamento que consiste em adular ou agradar àquele ou àqueles que, como guardiões, podem nos impedir de abrir algumas portas. Ora, afirma Philip Pettit, do mesmo modo que a liberdade não pode aumentar por adaptação de preferências, tampouco o poderia mediante um comportamento que consiste em ganhar o favor de outrem. Do mesmo modo que Berlin sustenta – contra

<sup>5</sup> [N.T.]: O autor faz referência à obra de Philip Pettit, *A Theory of Freedom and Government*, Oxford Political Theory Series, Oxford University Press, 2009.

<sup>6</sup> [N.T.]: O autor faz referência ao tema tratado por Thomas Hobbes, em *Leriatã* (1651), capítulo 21.

<sup>7</sup> [N.T.]: Termo emprestado da filosofia analítica e que, no uso feito por Spitz, opera no campo especulação de natureza hipotética acerca da não-escolha de um agente, ao se supor a reflexão realizada por este ao pesar as consequências da sua escolha, entre ações igualmente desejáveis

Hobbes – que as opções que não escolhemos estejam disponíveis, Pettit sustenta – contra Berlin – que as opções em questão devam estar abertas por direito e de maneira garantida, e não por boa vontade ou benevolência daqueles que poderiam fechá-las. Em um sentido pertinente para a liberdade, as opções não estão “abertas” se alguns possuem a capacidade de nos barrar o acesso por sua própria vontade e por simples fantasia ou capricho. Para que esta “abertura” tenha pertinência, é preciso não apenas que as portas estejam abertas, mas que tenhamos a garantia de que ninguém poderá nos interditar o acesso de maneira arbitrária.

O próprio Berlin deveria considerar esse complemento de análise satisfatório porque, de acordo com ele, a liberdade consiste precisamente no fato de poder escolher certas opções sem ter de prestar contas a quem quer que seja e sem ter de depender da boa vontade ou do favor de alguém: como afirma Pettit, o fato de se ter acesso a certas opções apenas mediante a permissão de outrem significa que não temos a liberdade de escolher tais opções. A ausência de qualquer “guardião” que tenha a possibilidade de nos fechar a porta ou de escondê-la, de acordo com a sua própria vontade, ou de quem seria preciso ganhar os favores para poder abri-la é, portanto, essencial à liberdade. Se Berlin recusasse esta conclusão, ele seria obrigado a admitir que é possível se tornar mais livre ajustando a sua conduta à situação (às vontades dos outros), do mesmo modo que ele reprova a afirmação hobbesiana, segundo a qual podemos nos tornar mais livres adaptando as nossas preferências. Não apenas as escolhas devem ser acessíveis, independente do conteúdo delas, mas elas devem ser também independentes do consentimento de terceiros.

Suponhamos que eu esteja diante de duas portas que estão igualmente abertas, mas que eu saiba que você tem a possibilidade – caso queira – de interditar o meu acesso a ambas. Uma dessas duas opções me parece preferível em relação à outra, mas sei que, se eu a escolher, a probabilidade de que você interfira na minha ação é bastante alta. Sei que você vai agir, por exemplo, em represália por uma ação que te desagrada, de uma maneira que me prejudique ou que me desfavoreça, de modo que você adicione tantas consequências negativas a essa escolha que eu a ela renuncie e escolha outra opção, menos agradável e sedutora a mim, mas que sei que provavelmente você me deixaria escolher sem reagir de maneira negativa. Na tese proposta por Pettit, isso implica que não sou livre, porque a minha escolha constitui uma adaptação ao contexto e, em particular, a uma relação de forças. Também implica que, se uma tal escolha fosse considerada livre, isso significaria dizer que eu poderia, por exemplo, aumentar a minha liberdade buscando ganhar seus favores e fazendo aquilo que você exige em troca da permissão da abertura da porta que eu prefiro.

Parece, no entanto, que essa ideia de liberdade é muito exigente para ser coerente e que não seja possível organizar um mundo social no qual as opções poderiam ser assim dominadas ou controladas pelos agentes. Cada vez que seleciono uma opção entre aquelas que são possíveis (de um ponto de vista legal), sei que a minha escolha não agradará a todos e que, entre aqueles que ela desagrada, haverá os que dispõem de meios de me ocasionar dissabores (legais) ou consequências desagradáveis (legais também). Em certos casos, é bastante possível, considerando a natureza e a probabilidade destas consequências desvantajosas, que eu renuncie à minha escolha inicial e que mude o curso da minha ação.

Deve-se concluir, a partir disso, que não sou livre ao mudar o curso de minha ação? Não podemos afirmar isso com certeza, já que parece ser da própria essência da uma interação social que tenhamos de constantemente calcular as vantagens e os inconvenientes de nossas ações e que escolhemos as opções que nos parecem mais vantajosas do que as

outras. Neste caso, não existe ação sobre a qual possamos ter controle de uma maneira tal que tenhamos a garantia de que ela não implicará nenhuma consequência negativa da parte de outrem. Mesmo se exerço um direito de livre expressão, ao escrever em um jornal um virulento artigo contra a ação do governo, se eu for jornalista, sei que diminuir consideravelmente as minhas chances de ser contratado para a redação de um jornal mais pró-governo. Esta consequência é branda e não me impede de dizer o que penso, mas ela existe.

Um outro exemplo, talvez, dirá mais respeito aos universitários. Suponhamos que eu faça parte de uma comissão encarregada de eleger um professor. Sei que o diretor de meu departamento, que preside tal comissão, tem preferência pelo candidato X e que ele está informado sobre as posições dos outros membros da comissão, de modo que, dado o resultado final, ele saberá exatamente como votei. Pessoalmente, eu estou convencido de que o candidato Y é mais qualificado para o posto oferecido, mas eu também sei que, caso eu vote pelo candidato Y, o diretor não apoiará da mesma maneira calorosa o meu pedido por uma licença sabática quanto o apoiaaria caso eu votasse em seu candidato favorito. Por outro lado, parece-me que o candidato X já tem certa idade, que ele não permanecerá muito tempo no departamento, e que o candidato Y tem chances atrativas de carreira em uma outra universidade. Tudo bem pesado, escolho votar pelo candidato que conta com o apoio do diretor. Eu não o faria se a diferença entre X e Y fosse muito grande, e se Y fosse muito mais competente que X; porém, a diferença é mínima e, afinal, não estou certo do valor de meu juízo, o qual poderia estar contaminado com certa parcialidade.

Pode-se dizer que meu voto não é um ato livre? Pode-se dizer que se trata de uma adaptação condenável ao contexto? Não, pois aqui, assim como em outras circunstâncias nas quais devemos fazer escolhas, é preciso negociar com nossos pares e lhes fazer concessões a fim de obter o que desejamos. Por exemplo, no âmbito do mercado, devo renunciar a certas vantagens para obter ou conservar outras. Se eu forneço peças de certo tipo a um cliente, este último pode me solicitar que eu modifique as especificações das peças em questão e exigir uma redução de preços, caso contrário, retirará sua clientela e se dirigirá a outros fornecedores. Devo, então, sopesar a seriedade de sua ameaça, a possibilidade que tenho de encontrar outros clientes, caso este me deixe, o custo que para mim representam as exigências por ele formuladas, etc. Em todo caso, que eu escolha por ceder às suas demandas ou por rejeitá-las, a minha escolha é, ao mesmo tempo, igualmente livre e condicionada pelas reações prováveis ou possíveis de meus pares. Toda escolha real consiste em optar entre duas perspectivas, nenhuma das quais é absolutamente livre de possíveis consequências desagradáveis.

Nesse sentido, pode-se afirmar que não existem opções absolutamente não-dominadas, e sim um *continuum* entre opções cujas vantagens e desvantagens são ora mais ora menos importantes. A liberdade de um agente não se mede pela possibilidade de selecionar entre determinadas opções que, quando escolhidas, evitarão também as desvantagens que outros poderiam acarretar, mas pela sua capacidade de excluir as opções cujas consequências são mais desvantajosas. Pode-se melhor compreender isso se estabelecermos a distinção entre as medidas de retaliação, nas quais uma ação pode nos enredar, segundo a sua legalidade ou ilegalidade: nem o diretor do departamento, que não apoia o meu pedido de licença de maneira tão calorosa quanto poderia, nem o parceiro comercial, que me dispensa como seu fornecedor em peças avulsas no momento em que não aceito suas condições, conduzem-se

de maneira arbitrária, porque suas condutas são legais ou conformes a uma regra acordada conjuntamente, pautada pela aceitação de que tal regra seja aplicada sobre nós em troca da possibilidade de a aplicarmos aos outros. Em outros termos, se, por um lado, as condutas particulares do diretor e do parceiro comercial estão em contradição com os meus interesses, por outro lado, elas são legítimas, visto que conformes a uma regra que, em última análise, promove meu próprio interesse. Eu estaria, então, menos bem situado em uma sociedade na qual a distribuição das licenças sabáticas fosse, por exemplo, atribuição exclusiva dos decanos do departamento, e na qual a administração tivesse o poder de dizer com quais parceiros devo estabelecer laços comerciais, sem que eu pudesse escolher. Podemos considerar que certas consequências negativas são tais que não gostaríamos de sofrê-las a nenhum preço, quaisquer que fossem as vantagens que nos trouxessem, se outros fossem a elas submetidos e, nesse caso, aceitamos uma regra que as interdita. Não aceitaríamos, por exemplo, estarmos sujeitos a sofrer discriminação na contratação ou locação de uma residência em razão de nossas filiações étnicas, religiosas ou culturais. No entanto, é evidentemente impossível definir como livre somente aquele que pudesse agir, em toda as circunstâncias, sem temer as reações negativas dos outros. Com efeito, a vulnerabilidade a esse tipo de consequência é consubstancial à vida social e um mundo no qual estivéssemos totalmente protegidos contra as ações de terceiros seria também um mundo no qual nossa liberdade seria nula, a não ser que consideremos a possibilidade de uma absurda assimetria, e uma ausência total de reciprocidade e de legitimidade, nas nossas relações mútuas.

Essa dificuldade vai ao encontro de um problema irritante muitas vezes trazido à baila nos comentários sobre a teoria republicana da liberdade como não-dominação. Não é realista a ideia segundo a qual a restrição do leque de escolhas tornada necessária pela intervenção do Estado – o qual garante ao agente um estatuto de proteção contra certas formas de vulnerabilidade – condiciona a liberdade de escolha sem comprometê-la. Pois a escolha concerne somente ao leque de escolhas acessíveis, e não à segurança com a qual podemos exercê-las ou à conservação de nosso controle sobre elas. Ocorre, de fato, um sacrifício de liberdade (de escolha) todas as vezes em que a garantia (do agente) se vê aumentada, e a teoria republicana não nos fornece nenhum meio de compreender como se efetuam as trocas e as compensações entre os dois aspectos da liberdade: aquele que consiste em não ser obstruído e aquele que consiste em estar assegurado do domínio de suas escolhas. Um mundo sem “guardiões de portas” que tenham a possibilidade de fechá-las para nós seria também um mundo no qual, pelo reverso da moeda, estariam interditadas todas as ações pelas quais tentamos dissuadir os outros de fazer o que nos desagrada ou o que nos coloca em desvantagem. Um mundo social que obedecesse a essa lógica absolutista seria impossível ou infernal. Num mundo real, os agentes dispõem de poderes diferentes para constranger seus parceiros a se comportarem como eles desejam, de modo que sua liberdade se mede por esse poder de constranger. Pode-se sustentar que, globalmente, a sociedade conteria mais liberdade caso os poderes fossem iguais, e é certo que uma maior equivalência de poderes de negociação, tanto quanto de barreiras legais impostas a um maior número de ações predatórias, faria crescer a liberdade. Porém, tal sociedade teria também um custo, tanto pelas ações que assim se tornariam ilegais quanto pela possibilidade da diminuição de riquezas que um sistema igualitário de poderes de constrangimento poderia ocasionar. Com efeito, não nos esqueçamos que, em alguns aspectos, o processo mesmo do progresso e da civilização supõe a existência de um fator que constrange os indivíduos a agir de maneira diferente

daquela que desejavam. O constrangimento é mútuo e pode-se considerar que sua maior reciprocidade seria favorável a uma liberdade também maior, mas a questão deve ser abordada de um ponto de vista consequencialista, e não de um ponto de vista absolutista.

# Dissertação sobre a política dos romanos na religião<sup>1</sup>

## Lido na Academia de Bordeaux em 18 de junho de 1716

*Charles Louis de Secondat, barão de La Brède e de Montesquieu*

*Tradução: Igor Moraes Santos<sup>2</sup>*

Não foi nem o medo nem a piedade que instituiu a religião entre os romanos, mas a necessidade em que se encontram todas as sociedades de terem uma. Os primeiros reis não foram menos atentos em regular o culto e as cerimônias do que em dar leis e construir muralhas.

Observo essa diferença entre os legisladores romanos e os de outros povos: que os primeiros fizeram a religião para o estado, e os outros o estado para a religião. Rômulo, Tácio e Numa<sup>3</sup> escravizaram os deuses à política: o culto e as cerimônias que instituíram foram considerados tão sábios que, quando os reis foram expulsos, o jugo da religião foi a única coisa de que o povo, em seu furor pela liberdade, não ousou se livrar.

Quando os legisladores romanos instituíram a religião, não pensaram na reforma dos costumes, nem em dar princípios de moral; eles não queriam absolutamente perturbar pessoas que não conheciam ainda as obrigações [de uma sociedade na qual acabaram de entrar]<sup>4</sup>. Eles tinham, então, apenas um objetivo geral, que era inspirar em um povo, que não temia nada, o medo dos deuses, e servir-se desse medo para conduzi-lo a seu capricho.

Os sucessores de Numa não ousaram fazer o que esse princípio não havia feito: o povo, que tinha perdido muito de sua ferocidade e de sua rudeza, tornara-se capaz de uma

<sup>1</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède e de. “Dissertation sur la politique des Romains dans la religion”. In: *Oeuvres*. Paris: Plassan, Bernard, et Grégoire, 1796, t. IV, p. 193-207. A presente tradução foi embasada na edição na qual o texto foi publicado pela primeira vez. No entanto, consultou-se também edições contemporâneas das obras completas de Montesquieu, que apresentam algumas diferenças de grafia e de redação, além de breves trechos adicionais, ao reproduzirem fielmente o manuscrito original. Por esse motivo, optou-se por acrescentar as variações, sempre indicando-as. Ademais, cotejou-se com a tradução italiana. Cf. *Oeuvres complètes*. Ed. Édouard Laboulaye. Paris: Garnier, 1876, t. II; *Scritti postumi* (1757-2006). A cura di Domenico Felice. Ed. bilíngue. Firenze; Milano: Bompiani, 2017; *Oeuvres complètes*. Tome 8: *Oeuvres et écrits divers I. Sous la direction de de Pierre Rétat*. Oxford: Voltaire Foundation; Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2003. Acréscimos e traduções às notas originais estão em colchetes e sinalizadas pela abreviação [N.T.]

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais.

<sup>3</sup> Rômulo e Numa Pompílio foram os dois primeiros reis de Roma. Tito Tácio, por sua vez, foi rei dos sabinos e considerado por uma certa tradição como governante de Roma junto com Rômulo, após a integração dos sabinos com os romanos. Entretanto, não é elencado entre os sete reis de Roma. Sobre o reinado dos três citados, ver as principais fontes históricas: DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Rhomaike arkhaiologia* II, 2 et seq. Cf. *Historia Antigua de Roma: Libros I-III*. Trad. Elvira Jiménez e Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1984, p. 160 et seq; PLUTARCO. *Vida de Rômulo* 17-24. Cf. *Vite*. A cura di Antonio Traglia. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992, v. I, p. 182-201; TÁCITO. *Annales* I, 54. Cf. *Annali*. Trad. Enrico Oddone. A cura di Matilde Caltabiano. Milano: Rusconi, 1978, p. 82-83; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 10-24. Cf. *Storie*. A cura di Luciano Perelli. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974, v. I, p. 140-177. [N.T.]

<sup>4</sup> Variação já indicada em rodapé na primeira edição. Por isso, optou-se por incluí-la desde logo no corpo do texto. [N.T.]

maior disciplina<sup>5</sup>. Teria sido fácil acrescentar às cerimônias da religião princípios e regras de moral que lhe faltavam, mas os legisladores dos romanos<sup>6</sup> eram muito clarividentes para não saberem quão perigosa seria uma similar reforma: seria como admitir que a religião era defeituosa, como dar-lhe idade e debilitar sua autoridade quando se queria consolidá-la. As instituições humanas bem podiam mudar, mas as divinas deveriam ser imutáveis como os próprios deuses.

Assim, o senado de Roma, tendo encarregado o pretor Petílio<sup>7</sup> de examinar os escritos do rei Numa, que tinham sido encontrados em um baú de pedra, quatrocentos anos após a morte desse rei, resolveu queimá-los, a partir do relatório que lhe fez esse pretor de que as cerimônias que estavam ordenadas nesses escritos diferiam muito daquelas que se praticavam então; isso podia fazer nascer escrúpulos no espírito das pessoas simples, e fazê-lhes ver que o culto prescrito não era o mesmo que aquele instituído pelos primeiros legisladores e inspirado pela ninfa Egéria.

Levou-se a prudência mais longe: não se podia ler os livros sibilinos sem a permissão do senado, que somente a dava nas grandes ocasiões e quando se tratava de consolar o povo. Todas as interpretações foram proibidas. Esses próprios livros eram sempre trancados; e, por uma precaução muito sábia, retirou-se as armas das mãos dos fanáticos e dos sediciosos.

Os adivinhos não podiam nada pronunciar sobre os assuntos públicos sem a permissão dos magistrados; a sua arte estava completamente subordinada à vontade do senado; e isso fora assim ordenado pelos livros dos pontífices, dos quais Cícero nos conservou alguns fragmentos<sup>8</sup>.

Políbio coloca a superstição entre as vantagens que o povo romano tinha sobre os outros povos. O que parece ridículo aos sábios é necessário para os tolos; e esse povo, que se coloca tão facilmente em cólera, tem a necessidade de ser contido por uma força invisível.

<sup>5</sup> Nesse sentido, ver a famosa passagem de TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 19, 1-2. Cf. *Storie*. A cura di Luciano Perelli. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974, v. I, p. 162-163: “Qui regno ita potitus urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat. Quibus cum inter bella adsuescere riperet non posse, quippe effeari militia animos, mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus [...].” No mesmo sentido, PLUTARCO. *Vida de Numa* 8,1-4; 15, 1. Cf. *Vite*. A cura di Angelo Meriani e Rosa Giannattasio Andria. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1998, v. VI, p. 144-145; 166-167; VALÉRIO MÁXIMO. *Facta et dicta memorabilia* I, 2, 1. Cf. *Hechos y dichos memorables*: Libro Primero. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 120-121; e a interpretação moderna de MAQUIAVEL. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* I, 11. Cf. *Tutte le opere*. Firenze: Bompiani, 2018, p. 345-348. [N.T.]

<sup>6</sup> Variação: “*mais les Romains*” (Mas os romanos...) [N.T.]

<sup>7</sup> Tito Lívio, liv. XL, cap. XXIX. [TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* XI, 29. Cf. *Storie*. A cura di Alessandro Ronconi e Barbara Scardigli. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1999, v. VI, p. 742-745. Na mesma obra, há referência aos cultos inspirados pela ninfa Egéria, vide I, 19, 5. Cf. *Storie*. A cura di Luciano Perelli. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974, v. I, p. 162-163. Também em VALÉRIO MÁXIMO. *Facta et dicta memorabilia* I, 2, 1. Cf. *Hechos y dichos memorables*: Libro Primero. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 120-121. – N.T.]

<sup>8</sup> De Leg. Liv.II: *Bella disceptanto: prodigia, portenta, ad Etruscos et aruspices, si senatus iussit, deferunt*. E em um outro lugar: *Sacerdotum genera duo sunt: unum, quod praesit ceremoniis et sacrificiis, alterum, quod interpretetur fatidicorum et vaticinat* *ecfata incognita, cum senatus populusque adsciverit*. [Trata-se de reproduções muito livres de duas passagens do *De legibus* de Cícero, respectivamente II, 21: “Discutindo sobre a guerra: os prodígios e os portentos são deferidos, se o senado o ordena, aos etruscos e aos arúspices”; e II, 20: “São dois os gêneros de sacerdotes: um que preside as cerimônias e os sacrifícios, outro que interpreta as respostas incompreensíveis dos adivinhadores e dos vaticinadores, quando o senado e o povo o reconhecem” (traduções nossas). No original, Cícero menciona três tipos de sacerdotes, incluindo os áugures públicos intérpretes de Júpiter Ótimo Máximo. Cf. *Las Leyes*. Trad. Alvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, p. 134-137 – N.T.]

Os áugures e os arúspices eram propriamente os aspectos grotescos do paganismo, mas não os acharemos ridículos se refletirmos que, em uma religião muito popular como aquela, nada parecia extravagante<sup>9</sup>. A credulidade do povo reparava tudo entre os romanos. Mais uma coisa era contrária à razão humana, mais ela lhes parecia divina. Uma verdade simples não lhes teria vivamente tocado: eles precisavam de matérias de admiração, precisavam de sinais da divindade, e os encontravam apenas no maravilhoso e no ridículo.

Era, na verdade, uma coisa muito extravagante fazer a saúde da república depender do apetite sagrado de um frango e da disposição das entradas das vítimas; mas aqueles que introduziram essas cerimônias conheciam bem o forte e o fraco, e foi apenas por boas razões que pecaram contra a própria razão. Se esse culto tivesse sido mais razoável, as pessoas de espírito não teriam sido enganadas, assim como o povo, e com isso se teria perdido toda a vantagem que se podia esperar dele. Precisava-se, portanto, de cerimônias que pudessem alimentar a superstição de uns e ser útil à política de outros<sup>10</sup>: eis o que se encontrou nas adivinhações. Colocava-se os decretos do céu na boca dos principais senadores<sup>11</sup>, pessoas esclarecidas, e que conheciam também o ridículo e a utilidade das adivinhações.

Cícero diz<sup>12</sup> que Fábio, sendo áugure, tinha por regra que aquilo que era vantajoso à república se fazia sempre sob bons auspícios. Ele pensa, como Marcelo<sup>13</sup>, que<sup>14</sup>, quanto a credulidade popular tenha estabelecido no começo os augúrios, manteve-se seu uso para a utilidade da república; e ele coloca essa diferença entre os romanos e os estrangeiros, que estes serviam-se deles indiferentemente em todas as ocasiões, e aqueles somente nos assuntos que concerniam ao interesse público. Cícero nos ensina<sup>15</sup> que o raio que caía no lado esquerdo era um bom augúrio, exceto nas assembleias do povo, *præterquam ad comitia*. As regras da arte cessavam naquela ocasião: os magistrados ali julgavam ao seu capricho a bondade dos auspícios, e esses auspícios eram rédeas<sup>16</sup> com as quais eles conduziam o povo. Cícero adiciona: *Hoc institutum reipublicæ causa est, ut comitiorum, vel in jure legum, vel in judiciis populi, vel in creandis magistratibus, principes civitatis essent interpres*<sup>17</sup>. Ele dissera antes que se lia

<sup>9</sup> Variação: “*il n’avoit rien d’extravagant*” (não havia nada extravagante) [N.T.]

<sup>10</sup> No original, “*entrer dans la politique des autres*”. Para assegurar a clareza, alinha-se à tradução italiana deste trecho. [N.T.]

<sup>11</sup> No original: “*On y mettoit les arrêts du ciel dans la bouche des principaux sénateurs*”. Na tradução italiana, menos literal, a passagem foi assim reescrita, tornando-se mais esclarecedora: “os decretos do céu eram transmitidos pela boca dos principais senadores”. [N.T.]

<sup>12</sup> *Optimis auspiciis ea geri quae pro reipublicae salute gererentur; quae contra rem publicam fierent, contra auspicia fierit.* (*De Senectute*, cap. IV) [No original ciceroniano, o final é “*quae contra rem publicam ferrentur contra auspicia ferrit*”. In: CÍCERO. *De senectute* IV, 11. Cf. *Opere politiche e filosofiche*. A cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Minunco. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2007, v. III, p. 446-447: “são conduzidas sob os melhores auspícios as ações realizadas para a saúde da república; aquelas, ao contrário, feitas contra a república, eram feitas contra os auspícios”. – N.T.]

<sup>13</sup> *De Divinatione*.

<sup>14</sup> Variação: “*Le même dit qu’il est de l’opinion de Marcelus, qui disoit...*” (O mesmo diz que ele é da opinião de Marcelo, que dizia...) [N.T.]

<sup>15</sup> *De Divinatione*, liv. II. [CÍCERO. *De divinatione* II, 35, 74. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 212 – N.T.]

<sup>16</sup> Montesquieu escreve “*une bridle*”, em referência ao equipamento utilizado para se montar o cavalo. Uma conversão técnica rigorosa poderia optar por “um bridão” ou, ainda, “um freno”, mas, considerando os sentidos almejados pelo autor, opta-se por traduzir por “rédeas”, mais recorrente para manifestar tal ideia. [N.T.]

<sup>17</sup> “Esse último foi instituído para o bem da república, para que os cidadãos principais fossem os intérpretes dos comícios, seja na votação das leis, seja nos julgamentos do povo, seja na eleição dos magistrados”. In: CÍCERO. *De divinatione* II, 35, 74. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 212. [N.T.]

nos livros sacros: *Jove tonante et fulgurante, comitia populi habere nefas esse*<sup>18</sup>. Isso foi introduzido, diz ele, para fornecer aos magistrados um pretexto para dissolver as assembleias do povo<sup>19</sup>. De resto, era indiferente que, na vítima que se imolava, se encontrasse bom ou mau augúrio: pois, quando não se ficava contente com a primeira, imolava-se uma segunda, uma terceira, uma quarta, que eram chamadas *hostiae succedanea*<sup>20</sup>. Paulo Emílio, querendo sacrificar, foi obrigado a imolar<sup>21</sup> vinte vítimas: os deuses somente foram aplacados com a última, na qual se encontrou os sinais que prometiam a vitória<sup>22</sup>. É por isso que se tinha o costume de dizer que, nos sacrifícios, as últimas vítimas eram sempre melhores do que as primeiras. César não foi tão paciente quanto Paulo Emílio: tendo degolado numerosas vítimas, diz Suetônio<sup>23</sup>, sem encontrar alguma favorável, ele deixou os altares com desprezo e entrou no senado.

Como os magistrados eram mestres dos presságios, eles tinham um meio certo para desviar o povo de uma guerra que teria sido funesta ou para fazê-lo empreender uma que poderia ser útil. Os adivinhos, que seguiam sempre os exércitos, e que eram intérpretes mais do general do que dos deuses, inspiravam confiança aos soldados. Se por azar algum mau presságio apavorasse o exército, um hábil general convertê-lo-ia os sentidos e torná-lo-ia favorável. Assim Cipião, que caiu ao saltar de seu navio na costa da África, tomou a terra em suas mãos: “Eu te tenho”, disse, “ó terra da África!”<sup>24</sup>. E por essas palavras ele tornou feliz um presságio que tinha parecido tão funesto.

Os sicilianos, tendo embarcado para fazer uma expedição na África, ficaram tão apavorados com um eclipse do sol que ficaram a ponto de abandonar o seu empreendimento; mas o general explicou a eles “que, na verdade, esse eclipse teria sido um mau augúrio se tivesse aparecido antes do embarque, mas que, tendo aparecido apenas depois, ele somente poderia atemorizar os africanos”. Desse modo, fez cessar o susto deles, e encontrou, em um motivo de medo, o meio para aumentar a sua coragem.

César foi advertido várias vezes pelos adivinhos a não passar pela África antes do inverno. Ele não os escutou e, assim, preveniu seus inimigos, que, sem essa prontidão, teriam tido tempo de reunir suas forças.

<sup>18</sup> “Quando Jove troveja e fulmina, é proibido haver os comícios do povo”. In: CÍCERO. *De divinatione* II, 18, 42. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 187. [N.T.]

<sup>19</sup> *Hoc reipublicae causa constitutum; comitiorum enim non habendorum causas esse voluerunt.* (De Divinat.). [“Isso foi estabelecido no interesse da república; queriam, com efeito, causas para não haver os comícios.”] In: *De divinatione* II, 18, 43. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 188. O texto original é ligeiramente distinto: “*Hoc fortasse rei publicae causa constitutum est; comitiorum enim non habendorum causas esse voluerunt?*” – N.T.]

<sup>20</sup> “Vítimas sucedâneas” [N.T.]

<sup>21</sup> Variação: “*dégörge*” (“degolar”) [N.T.]

<sup>22</sup> Vide PLUTARCO. *Vida de Emílio Paulo* 17, 11. Cf. *Vite. A cura di Maria Luisa Amerio e Domenica Paola Orsi*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1998, v. III, p. 568-569. [N.T.]

<sup>23</sup> *Pluribus hostiis caesis, cum litare non posset, introiit curiam, spreta religione.* (In Jul. Ceaes. cap. LXXXI.) [“Tendo sacrificado muitas vítimas, sem obter presságios favoráveis, entrou no senado, desprezando o escrúpulo religioso”.] In: SUETÔNIO. *Vitae Caesarum, Divus Iulius* 81. Cf. *Lives of the Caesars*. Trad. Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 38. – N.T.]

<sup>24</sup> IANUARIUS NEPOTIANUS. *Epitoma librorum Valerii Maximi* VII, 3. Cf. JANUARII NEPOTIANI. *Epitoma librorum Valerii Maximi*. Ed. Angelo Majo. Cellis: E. H. C. Schulze, 1831, p. 19: “*Scipio ut in africanam terram descendit, cecidit. Hoc factum parente exercitu, exclamarit: teneo te, terra Africa; e vicit.*” (Cipião, ao descer na terra africana, cai. Porque o exército ficou espantado, exclama: “Tenho-te, terra da África”; e vence.) [N.T.]

Crasso, durante um sacrifício, tendo deixado cair sua faca das mãos, foi tomado como um mau augúrio; mas ele tranquilizou o povo dizendo-lhe: “Boa sorte! Ao menos a minha espada nunca me caiu das mãos.”<sup>25</sup>

Lúculo, quando perto de iniciar batalha com Tigranes<sup>26</sup>, vieram lhe dizer que esse era um dia infeliz: “Tanto melhor, disse ele, nós o tornaremos feliz com a nossa vitória.”<sup>27</sup>

Tarquínio, o Soberbo, querendo instituir jogos em honra da deusa Mania, consultou o oráculo de Apolo, que respondeu obscuramente, e disse que ele precisaria sacrificar cabeças por cabeças, *capitibus pro capitibus supplicandum*. Esse princípio, ainda mais cruel que supersticioso, fez imolar crianças; mas Júnio Bruto mudou esse sacrifício horrível; pois mandou fazê-lo com cabeças de alho e papoula, e assim cumpriu ou eludiu o oráculo<sup>28-29</sup>.

Cortava-se o nó górdio quando não se conseguia soltá-lo. Assim Cláudio Pulcro, querendo iniciar um combate naval, mandou jogar os frangos sagrados ao mar<sup>30</sup>, a fim de fazer-lhes beber, disse ele, pois não queriam comer<sup>31</sup>.

É verdade que se punia às vezes um general por não ter seguido os presságios; e isso era mesmo um novo efeito da política dos romanos. Queriam demonstrar ao povo que os maus sucessos, as cidades tomadas, as batalhas perdidas, não eram o efeito de uma má constituição do estado, ou da fraqueza da república, mas da impiedade de um cidadão, contra quem os deuses estavam irritados. Com essa persuasão, não era difícil ganhar a confiança do povo; era preciso para tanto apenas algumas cerimônias e alguns sacrifícios. Assim, quando a cidade era ameaçada ou afligida por algum infortúnio, não se deixava de procurar a causa, que era sempre a cólera de algum deus cujo culto havia sido negligenciado: bastava, para garantir-se, fazer sacrifícios e procissões, purificar a cidade com tochas, enxofre e água salgada. Fazia-se a vítima contornar as muralhas antes de degolá-la, o que se chamava *sacrificium amburbium*, e *amburbiale*<sup>32</sup>. Chegava-se, às vezes, até mesmo a purificar os exércitos e as frotas, após o que cada um recuperava a coragem.

Cévola, pontífice máximo, e Varrão, um de seus grandes teólogos, diziam que era necessário que o povo ignorasse muitas coisas verdadeiras, e cresse em muitas falsas. Santo

<sup>25</sup> Cf. PLUTARCO. *Vida de Crasso* 19, 8. Cf. *Vite*. A cura di Domenico Magnino. Torino: Unione Tipografico Editrice Torinese, 1992, v. II, p. 306-307: “Ao fim, celebrou o costumeiro sacrifício de expiação, e quando o adivinho lhe passou as vísceras, estas lhe escaparam das mãos. Vendo os presentes estarrecidos, ri e diz: “É a velhice. Mas nenhuma arma me escapa das mãos”.” [N.T.]

<sup>26</sup> Trata-se da batalha de Tigranocerta, entre as forças romanas, lideradas pelo cônsul Lúcio Licínio Lúculo, e o exercício do reino da Armênia, liderado pelo rei Tigranes, o Grande, ocorrida em 6 de outubro de 69 a.C., no curso da Terceira Guerra Mitridática. Os romanos saíram vitoriosos, embora estivessem em número muito menor. [N.T.]

<sup>27</sup> Narrado em PLUTARCO. *Regnum et imperatorum apophthegmata*, 203A (Lucullus 1). Cf. *Tutti i Moralìa*. Coord. Emanuele Lelli e Giuliano Pisani. Firenze: Bompiani, 2017, p. 372-373. [N.T.]

<sup>28</sup> Macrob. *Saturnal*. lib. I. [MACRÓBIO. *Saturnalia* I, 7, 34-35. Cf. *I Saturnalì*. A cura di Nino Marinone. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1967, p. 158-161. – N.T.]

<sup>29</sup> Episódio lendário envolvendo o último rei de Roma, Tarquínio, o Soberbo, e Lúcio Júnio Bruto, considerando pela tradição como o fundador da República, ao expulsar o monarca após o suicídio de Lucrécia, e tendo sido um dos primeiros cônsules. [N.T.]

<sup>30</sup> Variação: “*dans l'eau*” (na água) [N.T.]

<sup>31</sup> Val. Maxim. I, c. IV. [VALÉRIO MÁXIMO. *Facta et dicta memorabilia* I, 4, 3. Cf. *Hechos y dichos memorables*: Libro Primero. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 128-129. Também relatado em CÍCERO. *De natura deorum* II, 3, 7. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 168-169, que adiciona que isso teria custado a Júnio a própria vida. – N.T.]

<sup>32</sup> “Sacrifício em torno da cidade” [N.T.]

Agostinho diz<sup>33</sup> que Varrão descobrira, com isso, todo o segredo dos políticos e dos ministros de estado.

O mesmo Cévola, segundo relato de santo Agostinho<sup>34</sup>, dividia os deuses em três classes: aqueles que foram instituídos pelos poetas, aqueles que foram instituídos pelos filósofos, e aqueles que foram instituídos pelos magistrados, *a principibus civitatis*<sup>35</sup>.

Aqueles que leem a história romana, e que são um pouco clarividentes, encontram em cada passo traços da política de que falamos<sup>36</sup>. Assim, vemos Cícero, que em particular e entre seus amigos faz a cada momento uma confissão de incredulidade<sup>37</sup>, falar<sup>38</sup> em público com um zelo extraordinário contra a impiedade de Verres. Vemos um Clódio, que insolentemente profanara os mistérios da boa deusa, e cuja impiedade fora marcada por vinte decretos do senado, fazer ele mesmo uma arenga repleta de zelo a esse senado que lhe havia derrubado, contra o desprezo das práticas antigas e da religião. Vemos um Salústio, o mais corrompido de todos os cidadãos, colocar na frente de suas obras um prefácio digno da gravidade e da austeridade de Catão<sup>39</sup>. Eu nunca conseguiria, nem se quisesse, esgotar todos os exemplos.

Embora os magistrados não adotassem a religião do povo, não se deve crer que eles não tivessem nenhuma. Cudworth provou muito bem que esses que eram esclarecidos entre os pagãos adoravam uma divindade suprema, da qual as divindades do povo eram apenas uma participação<sup>40</sup>. Os pagãos, muito pouco escrupulosos no culto, acreditavam que era indiferente adorar a própria divindade ou as manifestações da divindade; adorar, por exemplo, em Vênus, a potência passiva da natureza, ou a divindade suprema, enquanto suscetível de gerar tudo; cultuar o sol, ou o Ser supremo, enquanto anima as plantas e torna a terra fecunda por seu calor. Assim o estoico Balbo diz, em Cícero, “que Deus participa, por sua natureza, de todas as coisas daqui de baixo; que é Ceres sobre a terra, Netuno sobre

---

<sup>33</sup> *Totum consilium prodidit sapientum per quod civitates et populi regerentur.* (De Civit. Dei, lib. IV, cap. XXXI.) [“Revelou inteiramente o sistema com o que os autointitulados sábios podem governar a cidade e os povos.” Essa passagem, extraída de SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* IV, 31, foi claramente modificada por Montesquieu, que removeu o termo “*velut*” (como se) e, assim, alterou o sentido final. Para evidenciar, vale recorrer ao trecho integral do original, segundo tradução autorizada: “Poder-se-ia julgar que o que digo são meras conjecturas minhas, se ele próprio, noutra passagem, ao falar das coisas verdadeiras de que é inútil instruir o povo, e também muitas que, embora falsas, é vantajoso para o povo tomá-las por verdadeiras. É por isso que os Gregos ocultavam atrás dos muros e no silêncio a celebração de suas iniciações e mistérios. Deixou aqui bem patente o que tramam os sabichões para o governo dos povos e das cidades.”. Cf. *A cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, v. I, p. 449-450. – N.T.]

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> “Pelos principais da cidade” [N.T.]

<sup>36</sup> Variação: “*que nous venons de marquer*” (que acabamos de destacar) [N.T.]

<sup>37</sup> *Adeone me delirare censes ut ista credam?* [Consideras-me tão louco para crer em tais fantasias? In: CÍCERO. *Tusculanae disputationes* I, 4, 10. Cf. *Disputaciones tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005, p. 114. – N.T.]

<sup>38</sup> Variação: “*E on voit le meme Ciceron parler...*” (E vemos o mesmo Cícero falar...) [N.T.]

<sup>39</sup> Alusão às obras historiográficas de Salústio, *Bellum Catilinae* e *Bellum Iugurthinum*. [N.T.]

<sup>40</sup> Refere-se a CUDWORTH, Ralph. *The intellectual system of the universe*. London: Royston, 1678, I, 4. Um exemplar dessa edição era parte da biblioteca de Montesquieu (cf. Catalogue nº 1470). Conforme o levantamento das notas da tradução italiana (p. 40), as prováveis fontes dessa passagem são §14, à p. 233; §27, à p. 447; e §33, à p. 535. [N.T.]

os mares”<sup>41</sup>. Saberíamos mais se tivéssemos o livro que Asclepíade compôs, intitulado *A harmonia de todas as teologias*<sup>42</sup>.

Como o dogma da alma do mundo era quase universalmente reconhecido, e se considerava cada parte do universo como um membro vivo no qual essa alma era espalhada, parecia que era permitido adorar indiferentemente todas essas partes, e que o culto deveria ser arbitrário como era o dogma.

Eis de onde nasceu esse espírito de tolerância e doçura que reinava no mundo pagão: não havia risco de perseguir-se e separar-se uns aos outros. Todas as religiões, todas as teologias, lá eram igualmente boas; as heresias, as guerras e as disputas de religião lá eram desconhecidas; contanto que se fosse adorar no tempo, cada cidadão era pontífice máximo em sua família.

Os romanos eram ainda mais tolerantes que os gregos, que sempre estragaram tudo: todos sabem o infeliz destino de Sócrates.

É verdade que a religião egípcia foi sempre proscrita em Roma: é que ela era intolerante, queria reinar sozinha e estabelecer-se sobre os escombros das outras; de maneira que o espírito de doçura e de paz que reinava entre os romanos foi a verdadeira causa da guerra que lhes fizeram incessantemente. O senado ordenou a destruição dos templos das divindades egípcias; e Valério Máximo<sup>43</sup> relata, sobre esse assunto, que Emílio Paulo deu os primeiros golpes<sup>44</sup>, a fim de encorajar por seu exemplo os trabalhadores, atingidos por um medo supersticioso.

Mas os sacerdotes de Serápis e de Ísis tiveram ainda mais zelo para instituir essas cerimônias que se teve em Roma para proscrevê-las. Embora Augusto, segundo o relato de Dion<sup>45</sup>, tivesse proibido a sua prática em Roma, Agripa, que comandava a cidade em sua ausência, foi obrigado a proibi-la uma segunda vez. Podemos ver, em Tácito<sup>46</sup> e em Suetônio<sup>47</sup>, os frequentes decretos que o senado foi obrigado a emitir para banir esse culto de Roma.

Deve-se notar que os romanos confundiram os judeus com os egípcios, como se sabe que eles confundiram os cristãos com os judeus: essas duas religiões foram por longo tempo percebidas como dois ramos da primeira, e compartilhavam com ela o ódio, o desprezo e a

<sup>41</sup> *Deus pertinens per naturam cujusque rei, per terras Ceres, per maria Neptunus, alii per alia, poterunt intelligi; qui qualesque sint, quoque eos nomine consuetudo nuncupaverit, hos deos et venerari et colere debemus.* [“Podemos perceber que um deus participa, por natureza, de todas as coisas, Ceres através da terra, Netuno através do mar, outras divindades através de outros lugares. Qualquer que seja a sua natureza e com qualquer nome se costume chamá-los, devemos venerar e cultuar esses deuses.”] In: CÍCERO. *De natura deorum* II, 28, 71. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 217. Há algumas variações em relação ao texto original. – N.T.]

<sup>42</sup> Referência a Asclepíades de Mendes, que viveu entre os séculos I a.C. e I d.C. Cf. SUETÔNIO. *Vita Caesarum, Divus Augustus* 94. Cf. *Lives of the Caesars, op. cit.*, p. 90. [N.T.]

<sup>43</sup> Liv. I, cap. III. [VALÉRIO MÁXIMO. *Facta et dicta memorabilia* I, 3, 4. Cf. *Hechos y dichos memorables*. Libro Primero. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 124-125. – N.T.]

<sup>44</sup> Variação: “*Valere Maxime rapporte l'action d'Emilius Paulus qui apres un rapport du senat qui ordonnaoit qu'on abatit les temples des divinités egyptiennes, prit lui-même une hache et donna les premiers coups*” (Valério Máximo relata a ação de Emílio Paulo que, após um relatório do Senado que ordenava que se destruísse os templos das divindades egípcias, pegou ele mesmo um machado e deu os primeiros golpes) [N.T.]

<sup>45</sup> Liv. XXXIV. [Na verdade, refere-se a DION CÁSSIO. *Rhomaike Historia* LIV, 6, 6. Cf. *Historia romana*. Trad. Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2011, p. 233. – N.T.]

<sup>46</sup> Vide TÁCITO. *Annales* II, 85. Cf. *Annali, op. cit.*, p. 183-184. [N.T.]

<sup>47</sup> Vide SUETÔNIO. *Vitae Caesarum, Divus Augustus* 31 e 93. Cf. *Lives of the Caesars*. Trad. Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 60 e 90. [N.T.]

perseguição dos romanos. Os mesmos decretos que aboliram em Roma as cerimônias egípcias colocaram sempre as cerimônias judaicas com aquelas, como aparece em Tácito<sup>48</sup> e em Suetônio, nas vidas de Tibério e Cláudio<sup>49</sup>. É ainda mais claro que os historiadores nunca distinguiram o culto dos cristãos dos outros. Não foi corrigido esse erro nem mesmo no tempo de Adriano, como aparece em uma carta que esse imperador escreveu do Egito ao cônsul Serviano: “Todos aqueles que, no Egito, adoram Serápis, são cristãos, e mesmo aqueles chamados bispos estão ligados ao culto de Serápis. Não há qualquer judeu, príncipe de sinagoga, samaritano, sacerdote dos cristãos, matemático, adivinho, massagista, que não adore Serápis. O próprio patriarca dos judeus adora indiferentemente Serápis e o Cristo. Essa gente não tem outro deus que Serápis; é o deus dos cristãos, dos judeus e de todos os povos.”<sup>50</sup> Pode-se ter ideias mais confusas sobre essas três religiões, e confundi-las mais grosseiramente?

Entre os egípcios, os sacerdotes formavam um corpo à parte, que era mantido às custas do público. Disso nasceram muitos inconvenientes: todas as riquezas do estado eram engolidas por um grupo de pessoas que, recebendo sempre e nunca retribuindo, atraía gradualmente tudo para si. Os sacerdotes do Egito, assim pagos para nada fazer, elanguesciam-se todos em uma ociosidade da qual tiravam apenas os vícios que isso produz: eram desordeiros, irrequietos, intrépidos; e essas qualidades os tornavam extremamente perigosos. Enfim, um corpo no qual os interesses eram violentamente separados daqueles do estado tornara-se um monstro; e aqueles que o instituíram lançaram na sociedade uma semente de discórdia e de guerras civis. Não era a mesma coisa em Roma: fez-se do sacerdócio um cargo civil. As dignidades do áugure, do grande pontífice, eram magistraturas: aqueles que nelas eram investidos eram membros do senado, e por consequência não tinham interesses diferentes daqueles desse corpo. Bem longe de se servirem da superstição para oprimir a república, eles a empregavam utilmente para sustentá-la. “Em nossa cidade”, diz Cícero<sup>51</sup>, “os reis e os magistrados que os sucederam tiveram sempre um duplo caractere, e governaram o Estado sob os auspícios da religião.”

Os duúniros tinham a direção das coisas sacras; os quidecêniros cuidavam das cerimônias da religião, guardavam os livros sibilinos; o que faziam precedentemente os decêniros e os duúniros. Eles consultavam os oráculos quando o senado o ordenava, e faziam um relatório, adicionando-lhe o seu parecer; eles eram também encarregados de executar tudo o que era prescrito nos livros das sibila, e de fazer celebrar os jogos seculares: de maneira que todas as cerimônias religiosas passavam pelas mãos dos magistrados.

<sup>48</sup> Hist. liv. II. [TÁCITO. *Annales* II, 85. Cf. *Annali*, op. cit., p. 183-184 – N.T.]

<sup>49</sup> SUETÔNIO. *Vitae Caesarum*, *Tiberius* 36. Cf. *Lives of the Caesars*, op. cit., p. 116; *Divus Claudius* 22 e 25. Cf. *Lives of the Caesars*, op. cit., p. 182 e 184. [N.T.]

<sup>50</sup> *Illi qui Serapin colunt, christiani sunt; et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt. Nemo illuc archisynagogus Iudeorum, nemo Samarites, nemo christianorum presbyter, non mathematicus, non aruspex, non aliptes, qui non Serapin colat. Ipse ille patriarcha (Iudeorum scilicet), cum AEgyptum venerit, ab aliis Serapin adorare, ab aliis cogitur Christum. Unus illis deus est Serapis: hunc Iudei, hunc christiani, hunc omnes venerantur et gentes.* (Flavius Vopiscus, *in vita Saturnini*. Vid. *Historiae augustae scriptores*, in-fol. 1620, p. 245 ; e in-8º. 1661, p. 959.)

<sup>51</sup> *Apud veteres, qui rerum potiebantur, idem auguria tenebant, ut testis est nostra civitas, in qua et regies, augures, et postea privati eodem sacerdotio praediti rempublicam religionum auctoritate rexerunt.* (De Divinatione, liv. I). “[Entre os antigos, aqueles que detinham o poder possuíam também a ciência augural, como atesta a nossa cidade, na qual os reis, que foram áugures, e, depois, os particulares investidos de mesmo sacerdócio, conduziram a república valendo-se da autoridade da religião.” In: CÍCERO. *De divinatione* I, 40, 89. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 118-119. A citação possui algumas variações em relação ao original. – N.T.]

Os reis de Roma tinham uma espécie de sacerdócio: havia certas cerimônias que somente podiam ser realizadas por eles. Quando os Tarquínios foram expulsos, temeu-se que o povo percebesse alguma mudança na religião; isso fez estabelecer um magistrado chamado *rex sacrorum*, que, nos sacrifícios, realizava as funções dos antigos reis, e cuja mulher era chamada *regina sacrorum*<sup>52</sup>. Esse foi o único vestígio de realeza que os romanos conservaram entre si.

Os romanos tinham essa vantagem, que era ter por legislador o mais sábio príncipe do qual a história profana jamais falara<sup>53</sup>: esse grande homem buscou durante todo o seu reinado apenas fazer florescer a justiça e a equidade, e não fez sentir menos sua moderação aos seus vizinhos do que aos seus súditos. Ele instituiu os *feciais*, que eram os sacerdotes sem cujo ministério não se podia fazer nem a paz nem a guerra. Havia ainda as fórmulas de juramentos feitas por esses *feciais* quando se concluía a paz com algum povo. Naquela que Roma concluiu com Alba, um *fecial* diz, em Tito Lívio: “Se o povo romano for o primeiro a rompê-la, *publico consilio dolore malo*<sup>54</sup>, que ele roga a Júpiter para atingi-lo como ele vai atingir o porco que segurava em suas mãos”; e imediatamente ele o abate com um golpe de seixo.

Antes de começar a guerra, enviava-se um desses *feciais* para queixar-se ao povo que causara algum dano à república. Ele lhe dava um certo tempo para consultar-se, e para procurar os meios de restabelecer o bom entendimento. Mas, se se negligenciava a fazer o acordo, o *fecial* retornava e saía das terras desse povo injusto, após ter invocado contra ele os deuses celestes e os dos infernos: então o senado ordenava aquilo que ele acreditava justo e piedoso. Assim as guerras não eram empreendidas nunca às pressas, e elas somente podiam ser o resultado de uma longa e madura deliberação<sup>55</sup>.

A política que reinava na religião dos romanos desenvolveu-se ainda melhor em suas vitórias. Se a superstição tivesse sido escutada, seriam levados aos vencidos os deuses dos vencedores: derrubariam seus templos; e, estabelecendo um novo culto, impor-lhes-iam uma servidão mais dura que a primeira. Fez-se melhor: a própria Roma submete-se às divindades estrangeiras, ela lhes recebe em seu seio; e, por esse laço, o mais forte que há entre os homens, ela atrelou a si os povos que a consideravam mais como o santuário da religião do que como a senhora do mundo.

Mas, para não multiplicar os seres, os romanos, a exemplo dos gregos, confundiram habilmente as divindades estrangeiras com as suas: eles encontravam em suas conquistas um deus que tivesse semelhança com algum daqueles que se adorava em Roma, adotavam-no, por assim dizer<sup>56</sup>, dando-lhe o nome da divindade romana, e lhe concediam, se ouso servir-me dessa expressão, o direito de cidadania da sua cidade. Assim, quando encontravam algum herói famoso que expurgara a terra de algum monstro, ou subjugara algum povo bárbaro, eles lhe davam imediatamente o nome de Hércules. “Nós atravessamos até o Oceano, diz

<sup>52</sup> Variação: “et dont la femme était appelée *regina sacrorum*, qui, dans les sacrifices, faisait les fonctions des anciens rois” (e cuja mulher era chamada *regina sacrorum*, que, nos sacrifícios, fazia as funções dos antigos reis) [N.T.]

<sup>53</sup> O rei Numa Pompílio, já mencionado anteriormente [N.T.]

<sup>54</sup> “Por deliberação pública ou de modo fraudulento”. A partir de TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 24. Cf. Cf. *Storie*. A cura di Luciano Perelli. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974, v, I, p. 174-175. (N.T.)

<sup>55</sup> Cf. PLUTARCO. *Vida de Numa* 12, 7-8. Cf. *Vite*. A cura di Angelo Meriani e Rosa Giannattasio Andria. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1998, v. VI, p. 158-159. [N.T.]

<sup>56</sup> Variação: “ainsi faut dire” (assim se deve dizer) [N.T.]

Tácito, e lá encontramos as colunas de Hércules; seja porque Hércules lá esteve, seja porque atribuímos a esse herói todos os fatos dignos de sua glória.”<sup>57</sup>

Varrão contou quarenta e quatro desses domadores de monstros; Cícero<sup>58</sup> contou somente seis, vinte e duas Musas, cinco Sóis, quatro Vulcanos, cinco Mercúrios, quatro Apolos, três Júpiteres.

Eusébio<sup>59</sup> vai mais longe: ele conta quase o tanto de Júpiteres que de povos.

Os romanos, que não tinham propriamente outra divindade que o gênio da república, não prestavam qualquer atenção na desordem e na confusão que lançavam na mitologia: a credulidade dos povos, que está sempre acima do ridículo e do extravagante, reparava tudo.

---

<sup>57</sup> *Ipsum quinetiam Oceanum illa tentavimus et superesse adhuc Herculis columnas fama vulgarit, sive adiit Hercules, sive quidquid ubique magnificum est in claritatem eius referre consensimus* [variação: *consuerimus*] (De moribus German. cap. XXXIV.) [TÁCITO. *Germania* XXXIV, 1-2. Cf. *Storie. Dialogo degli Oratori. Germania. Agricola*. A cura di Azelia Arici. 2. ed. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, p. 592-593. – N.T.]

<sup>58</sup> *De Natura Deorum*, liv. III. [CÍCERO. *De natura deorum* III, 16, 41-43. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 315-317. – N.T.]

<sup>59</sup> *Praeparatio evangelica*, liv. III. [EUSÉBIO DE CESAREIA. *Praeparatio evangelica* III. Cf. *Praeparatio evangelica*. Trad. E. H. Gifford. London: Oxford University Press, 1903. – N.T.]

# Resenhas

# Salinas Fortes e o escritor político<sup>1</sup>

Thomaz Kawauche<sup>2</sup>

Há dois tipos de livros destinados ao esquecimento: os irrelevantes e aqueles que, sem muito alarde, exercem influência duradoura sobre toda uma geração. Em termos de efeitos sobre o espírito dos leitores, o segundo tipo combina raridade e paradoxo, pois pouquíssimos ostentam o mérito de serem obnubilados pelo senso comum que eles mesmos conseguem instaurar. Tais livros podem ser comparados a uma escada que nos ajuda a enxergar as coisas de um ponto de vista mais elevado, muito embora a própria escada, sempre localizada abaixo de nossos pés, não seja objeto de contemplação. Alguém logo falaria em “jogar fora a escada após ter subido por ela”<sup>3</sup> para alegorizar os novos hábitos hermenêuticos. E não sem razão: essa imagem wittgensteiniana seria bastante adequada para explicar a demora de 45 anos para a reedição de Rousseau: *da teoria à prática*. Afinal, se podemos afirmar que atingimos hoje, no Brasil, um patamar superior de reflexão em matéria de estudos rousseauianos, é natural (no sentido em que Rousseau entendia a natureza produzida pelos costumes) que as antigas formas leitura, outrora tão convincentes, mostrem-se hoje um tanto quanto banais ou, até mesmo, descartáveis. Todavia, muito embora o progresso dos conhecimentos seja um fato inegável, isso não significa que somos incapazes de reconhecer, em perspectiva histórica, o valor das obras de elevação do pensamento – nossas necessárias *escadas bibliográficas* – sem as quais seria impossível chegarmos à condição atual. Eis aqui a justificativa que anima o autor desta resenha.

\* \* \*

A história das pesquisas sobre Rousseau no Brasil se confunde com a história da Universidade de São Paulo. Consta nos anuários da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras que, entre 1941 e 1943, Paul-Arbousse Bastide, um dos professores da “missão francesa”, ministrava aulas sobre o *Contrato social* no curso de Ciências Sociais<sup>4</sup>. O assistente de Bastide era Lourival Gomes Machado, hoje lembrado, entre outros feitos, como fundador da celebrada revista *Clima*. E eis que, em 1954, esse mesmo Lourival defende na USP a tese *Homem e sociedade na teoria política de J.-J. Rousseau* para a cátedra de Política. Nos arquivos da cultura brasileira, trata-se do primeiro documento oficial a reconhecer Rousseau como autor digno de pertencer ao cânone da *intelligentsia* autóctone em matéria de pesquisa universitária. A importância desse trabalho inaugural se desdobrou ainda na publicação, em 1958, das *Obras de J.-J. Rousseau* pela Editora Globo. Essa coletânea disponibilizava textos traduzidos por Lourival junto com Lourdes Santos Machado e, posteriormente, seria relançada na coleção “Os Pensadores”, da Abril.

---

<sup>1</sup> Resenha do livro Rousseau: da teoria à prática, de Luiz Roberto Salinas Fortes (2<sup>a</sup> edição, Discurso Editorial, 2021). A primeira versão deste texto foi publicada no Jornal de Resenhas da USP, n. 120, 2021.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela USP.

<sup>3</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 281.

<sup>4</sup> QUIRINO, “Departamento de Ciência Política”, p. 342.

De lá para cá, vieram à luz diversas traduções dos escritos de Rousseau. O volume mais recente é o da coletânea editada por Pedro Paulo Pimenta, *Rousseau: escritos sobre a política e as artes* (Ubu, 2020), que foi objeto de resenha nas revistas *Princípios*, da UFRN, e *Jornal de Resenhas*, da USP. Se então observarmos que a essas traduções se soma uma quantidade imensa de trabalhos acadêmicos (algo facilmente verificável em meu levantamento bibliográfico “Rousseau no Brasil”), teremos provas suficientes para afirmar a existência de uma tradição de quase setenta anos de estudos rousseauianos em terras tropicais. Não é o caso de citarmos a longa lista de intérpretes, nem tampouco de justificarmos a USP como *alma mater* dos mais famosos deles. De minha parte, limito-me a chamar atenção para um fato curioso: a idade de ouro dessa tradição corresponde justamente aos anos tenebrosos da Ditadura Militar (1964-1985); tudo se passa como se esses pesquisadores reagissem à repressão política inspirados pelo gênio revolucionário de Rousseau, pois é bem nesse período que vemos surgir, em língua portuguesa, algumas das mais brilhantes análises sobre a crítica social do autor genebrino. Entre os autores dessa influente geração – não por acaso, todos professores da USP –, encontra-se o araraquarense Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987), ou simplesmente Salinas, como era conhecido.

O livro aqui comentado, *Rousseau: da teoria à prática*, nos remete à tese de doutorado defendida na USP por Salinas em 1974. Publicado dois anos mais tarde pela Editora Ática, o trabalho tornou-se referência maior na história da recepção dos escritos de Rousseau no Brasil. Basicamente, o prodígio se constata na abrangência do objeto: sem excluir os textos autobiográficos e os chamados escritos de ocasião, Salinas eleva o estatuto da obra do genebrino (e aqui, *obra* em sentido lato) ao nível de discurso filosófico. Mais precisamente, Salinas demonstra a possibilidade de sistematização da obra de Rousseau considerando a teoria como uma *escala de medida* para julgar a realidade histórica (Salinas fala em “escala de corrupção”<sup>5</sup>), ideia esta que, anos mais tarde, seria desenvolvida por Milton Meira do Nascimento num importante ensaio<sup>6</sup>. O próprio Salinas aprofundou-se no debate instaurado com Milton Meira, mas esse tópico é complexo e deixo-o para outra oportunidade. Se nos restringirmos ao problema da recepção, é suficiente notar a novidadeposta em cena: em relação à tese de Lourival Gomes Machado, Salinas amplia bastante o campo de investigação no terreno das ideias de Rousseau, passando a abarcar, além do pensamento filosófico em questão, também a *experiência vivida* do filósofo, e isso, sem deixar de fazer análise propriamente filosófica – ou, no jargão da época, “análise estrutural” – da obra de Rousseau.

Salinas, porém, vai além da cartilha metodológica de seus anos de formação universitária. Sua reflexão se inscreve na linhagem dos grandes intérpretes que discutem o problema da unidade da obra de Rousseau como preâmbulo para uma reflexão mais ampla. Combinando, de um lado, a análise fortemente embasada nos textos, e de outro, o olhar crítico voltado para a realidade do presente, *Rousseau: da teoria à prática* trata de investigar a relação entre o *dizer* e o *fazer* no mundo social com base na imagem rousseauiana do *escritor político*. E é exatamente esse escritor político, esquematicamente situado por Rousseau entre duas outras figuras clássicas da filosofia política – o legislador e o príncipe –, que oferece uma bela hipótese para se investigar o problema da incongruência entre teoria e prática, num quadro próximo ao dos debates de filosofia política travados na tumultuada década de 1960.

<sup>5</sup> FORTES, *Rousseau: da teoria à prática*, p. 165 (nesta resenha, todas as citações dessa obra são da 2<sup>a</sup> edição).

<sup>6</sup> NASCIMENTO, “O contrato social entre a escala e o programa”.

Tal originalidade coloca o intérprete brasileiro na mesma altura de nomes como Cassirer, Burgelin, Starobinski ou Launay. A tese propriamente dita pode ser assim resumida: na perspectiva do referido escritor político, circunscrito entre a instância sublime das leis que expressam a vontade geral e o plano concreto das paixões e dos interesses particulares dos homens “tais como são”, não há contradição entre o registro filosófico e o registro de obras de intervenção, uma vez que, consideradas a partir desse campo privilegiado de visão, as supostas incoerências dizem respeito ao objeto do discurso (ou seja, a sociedade enquanto ordem instituída), e não ao discurso em si mesmo tal como formulado por Rousseau.

Em suma, o escritor político pode falar sobre as contradições das ações humanas sem, no entanto, incorrer em contradição no próprio discurso. Isso porque, entre o enunciado teórico das normas e seus efeitos no mundo da prática, existe uma instância intermediária – o lugar da *retórica*<sup>7</sup> – onde é possível enunciar verdades acerca do mundo sem que essas verdades se confundam com o próprio mundo. Esse é o lugar da obra produzida pelo escritor político.

Assim, Rousseau pode até aceitar de bom grado os paradoxos próprios da vida vivida (ele mesmo se denominava “homem de paradoxos”<sup>8</sup>), mas jamais admite que, no registro do discurso filosófico (ou melhor, de *sua filosofia*<sup>9</sup>), possa haver incoerência da obra. Para se entender isso na perspectiva da história da filosofia, basta lembrar que Rousseau é um pensador da modernidade, e portanto, concebe a boa ordem moral como um *sistema de princípios invariáveis*, de tal modo que, assim como a vontade geral uma vez estabelecida não pode errar (e não erra nem mesmo que as leis que a expressam no devir histórico sejam equivocadas por cegueira do povo), da mesma forma, mesmo que a experiência vivida seja repleta de contradições, o discurso que a enuncia do ponto de vista da moral não pode ser contraditório, pois ele é ordenado por princípios anteriores à própria experiência. Ademais, moral e método caminham juntos na modernidade, e falar em princípios equivale a pensar segundo um método. Poderíamos então resumir as linhas anteriores afirmando o seguinte: *Salinas nos ensina que o método de Rousseau é a fonte de legitimidade do escritor político quando este produz sua obra de intervenção sobre o mundo.* “Escrevi sobre diversos assuntos, porém, sempre segundo os mesmos princípios...”, declara Rousseau ao arcebispo Christophe de Beaumont<sup>10</sup> – eis aí uma justificativa metodológica da obra do escritor que faz uso público da palavra. Kant certamente concordaria com esse argumento!

Dito sem rodeios: tanto Rousseau quanto Salinas recorrem à ideia de método para resolverem, cada um em seu contexto, o problema da unidade do discurso filosófico no quadro da relação entre teoria e prática.

A agudeza analítica e o rigor formal da exposição baseada nessa hipótese de leitura certamente poderiam resultar num texto árido e de leitura difícil. Porém, a impressionante beleza da escrita, tão clara quanto persuasiva, nos leva à indagação: estariamos diante de uma espécie de mimetismo? Ora, as perguntas seguintes são irresistíveis: haveria aí uma identificação entre vidas e obras? seria Salinas, nesse sentido, um *outro* de Rousseau? seria a obra do primeiro um prolongamento da obra do segundo? etc. Sinceramente, ouso acreditar

<sup>7</sup> FORTES, *Rousseau: da teoria à prática*, p. 99.

<sup>8</sup> ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 323.

<sup>9</sup> “Leur philosophie est pour les autres ; il m’en faudrait une pour moi” (ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. I, p. 1016).

<sup>10</sup> ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 928.

que sim, que Salinas prolonga a obra política de Rousseau. Porém, para fundamentar esse paralelismo plutarquiano, teríamos que extrapolar as laudas de uma resenha convencional. Assim, polêmicas à parte quanto ao eventual psicologismo implicado no problema da leitura dos textos rousseauianos, retorno às questões acadêmicas. E, em se tratando de uma tese acadêmica, a questão que se coloca necessariamente é: qual a estrutura geral da análise? A resposta diz respeito à técnica do comentário de texto. Podemos afirmar que, do ponto de vista do *método de leitura*, a tese de Salinas se estrutura de ponta a ponta como uma longa reflexão elaborada em torno da seguinte passagem encontrada na abertura do *Contato social*:

“Entro na matéria sem provar a importância de meu tema. Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre Política. Respondo que não, e que por isso mesmo escrevo sobre Política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que é necessário fazer: eu o faria ou me calaria”<sup>11</sup>.

Tentemos entender melhor a questão de método que a passagem coloca. Salinas vislumbra nesse trecho um esquema de coerência fundamental baseado na visão típica das ciências modernas entre a *norma* e o *fato* (os habermasianos talvez prefiram falar em *facticidade*); esquema este cuja repetição sistemática pode ser verificada em diversos níveis estruturais, tanto no âmbito da economia interna do sistema exposto no *Contrato* quanto na perspectiva empírista da crítica de Rousseau às sociedades históricas (a inspiração dessa “ciência da legislação” vem do *Espírito das leis*, de Montesquieu). Trata-se de um instrumento abstrato feito para descrever a realidade, semelhante ao modelo da atração universal de Newton, o qual pode ser aplicado para calcular a força da gravidade em diversos níveis da experiência, desde a queda de uma maçã até a órbita dos corpos celestes. Tal padrão científico se verifica facilmente: no *Contrato*, basta lembrar que, por premissa, a norma jurídica estabelecida pelo soberano depende necessariamente da administração da ordem passional por parte do governo em diversas instâncias, indo dos apetites individuais até a opinião pública; e no *Emílio*, vemos isso no resumo das *Instituições políticas*, quando o educador descreve o sistema legislativo como uma régua de medida (é precisamente aí que está o modelo da escala) para julgar os homens tais como são, a despeito de quão diversas possam ser as sociedades existentes. Salinas recorre a essa espécie de padrão lógico de inteligibilidade das coisas a fim de demonstrar, no quadro geral da obra de Rousseau, que o escritor não percebe contradição quando compara, de um lado, a dedução metódica dos princípios de direito político no *Contrato social* e, de outro lado, as observações de ordem eminentemente prática expostas nas *Considerações sobre o governo da Polônia*. Nesse sentido, afirma-se a complementaridade entre prática e teoria<sup>12</sup>. Separando o real e o ideal, o que há é uma *distância* que pode ser *medida* em relação aos princípios do direito político. A passagem citada abaixo resume a magistral formulação analítica aqui descrita:

---

<sup>11</sup> ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, t. III, p. 351; a tradução é Thiago Vargas e Ciro Lourenço em PIMENTA, Rousseau: escritos sobre a política e as artes, p. 505.

<sup>12</sup> FORTES, *Rousseau: da teoria à prática*, p. 61.

“Se os nossos *Escritores* se perdem na tentativa de fixação da origem da ordem social é porque são incapazes de distinguir adequadamente a ordem dos fatos ou da utilidade e a ordem do direito ou da razão: o método mais constante de Grotius, por exemplo, é o de estabelecer o direito a partir do fato. Seu erro está em tomar o *poder* pelo *ser* e ficar apenas na aparência, quando a via de acesso à essência passa necessariamente pelo direito ou só se atinge com a condição de ultrapassar o fato. Para medir com exatidão os fatos ou a história é necessário indagar pelo valor: é preciso saber aquilo que *dere ser, para bem julgar aquilo que é*. A pergunta pelo direito é a forma necessária de que se reveste a indagação relativa à essência da realidade social: para ir além da simples aparência é indispensável ultrapassar o fato e se colocar na perspectiva do direito”<sup>13</sup>.

Convém notar que, na passagem acima, Salinas opera duas tarefas simultâneas: comenta o método enunciado por Rousseau no início do *Contrato social* e, ao mesmo tempo, expõe ao leitor o fio condutor da interpretação. E o que mais impressiona o leitor é notar que esse fio interpretativo rente à letra do texto não impede que Salinas, leitor de Rousseau, tenha opiniões próprias. Há uma perfeita harmonia entre o trabalho de interpretação e o trabalho de reconstituição da economia interna do texto. Aliás, causa-me forte impressão até hoje constatar que, do início ao fim, o comentário de Salinas é fundamentado no mais rigoroso trabalho de leitura estrutural no “tempo lógico” das obras de Rousseau. Para mim, esse livro é um ótimo exemplo de “responsabilidade filosófica”, nos termos das recomendações de método feitas por Victor Goldschmidt<sup>14</sup>.

Antes de encerrar, atrevo-me a uma breve crítica. É justamente a “responsabilidade filosófica” de Salinas que pode nos desafiar ao longo da leitura do livro. De qualquer maneira, o monólito demonstrativo da obra permanece intacto, pois a coerência de Rousseau: *da teoria à prática* é estrutural, e não depende de uma ou outra consideração solta. Para ficar num único caso, digo que, quando Salinas se refere ao legislador como “vanguarda política”<sup>15</sup>, isso me faz torcer o nariz pelo cheiro de anacronismo que sinto diante dessas palavras. Só fui entender isso anos mais tarde, conhecendo melhor a trajetória de Salinas como intelectual engajado<sup>16</sup>. Ora, sem entrar no mérito de se examinar o quanto sublimes seriam as premissas leninistas de nosso professor (sem nenhuma ironia nessa minha crítica!), o fato é que sua leitura jamais poderia ser dissociada de um longo percurso de formação cujos caminhos passavam, entre outros lugares, pela leitura apaixonada da obra de Marx. Vale lembrar junto com Marilena Chauí – isso está na Apresentação de *Retrato calado* – que Salinas redigiu Rousseau: *da teoria à prática* após ter sido preso e torturado duas vezes, em 1970 e em 1974. O aspecto passional dessa lembrança se torna ainda mais evidente quando lemos o *Memorial* apresentado por Salinas, em 1985, para o concurso de professor-adjunto da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Na citação abaixo, podemos ver claramente o cenário no qual se desenrolou a mudança do objeto do discurso da tese; cenário este que, de

<sup>13</sup> FORTES, Rousseau: *da teoria à prática*, p. 120.

<sup>14</sup> GOLDSCHMIDT, “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”.

<sup>15</sup> FORTES, Rousseau: *da teoria à prática*, p. 153.

<sup>16</sup> Quanto ao lugar do Rousseau de Salinas na conjuntura da transição política do Brasil, ver VARGAS, “Do engano do povo inglês ao fetichismo da representação: Luiz Roberto Salinas Fortes, escritor político”.

certo modo, revela a permanência (e a coerência) da inspiração marxista inicial, como se, fiel à experiência vivida, o autor da obra não pudesse mudar sua existência apesar da mudança do objeto do discurso. Cito a página 20 do dactiloscrito:

“Dividido entre a Filosofia, a política e o jornalismo, fui aos poucos orientando minhas atenções no sentido da Filosofia Política, sem descurar, evidentemente das outras áreas da Filosofia. A reflexão filosófica sobre a política reunia as minhas diferentes preocupações e ao término do curso de Filosofia, em 1964, eu já começava a esboçar o projeto de trabalhar mais profundamente o pensamento de Karl Marx. Só não fiz uma tese sobre Marx porque o meu contacto mais íntimo com Rousseau, cujas ‘Confissões’ devorei extasiado durante um período em que estava em repouso absoluto por causa de uma hepatite, representou uma verdadeira revolução. Comecei a partir daí a acalentar o projeto de aprofundar o pensamento deste escritor, que tanto me seduzira”.

Por fim, haveria algo a ser dito sobre a semelhança entre a tese de Salinas e a de Bento Prado Júnior em *A retórica de Rousseau*. Bento relata que desistiu de escrever em seu livro a parte sobre o discurso político após conhecer a tese de Salinas<sup>17</sup>. Esse fato, parece-me, só pode ser compreendido à luz do arco intelectual que Salinas desenha ao longo da série de suas obras, culminando na tese de livre-docêncie *Paradoxo do espetáculo* defendida em 1983. Os passos mais importantes dessa trajetória encontram-se indicados na bibliografia. Ademais, num artigo meu<sup>18</sup>, apresento os argumentos com base nos quais justifico que tanto Bento Prado quanto Salinas tratam do discurso de Rousseau à luz do uso retórico da linguagem. Por aqui, noto apenas que, logo no início da Introdução de *Rousseau: da teoria à prática*, Salinas se refere ao “*uso multiforme*” da escrita do “homem de paradoxos”<sup>19</sup>. Salinas poderia muito bem falar, a partir daí, numa “teoria dos auditórios”, como fez Bento Prado. Autorizo-me, então, a confessar enfim que esta resenha é, na verdade, uma singela homenagem a um dos intérpretes mais geniais que conheci em meus estudos de especialista na obra de Rousseau. Por esse motivo, deixo a palavra final nesta resenha a outro genial leitor de Rousseau, Bento, com quem Salinas compartilhava a certeza de que, ao ultrapassarmos os limites da linguagem, a experiência vivida ainda tem muito a nos dizer:

“Leitor de Rousseau, Luiz Roberto Salinas Fortes foi capaz de ser, ao mesmo tempo, *bom* e *virtuoso*, vencendo as tensões que opõem esses termos, tal como foram definidos pelo Cidadão de Genebra. Linguagem e definição certamente extemporâneas, mas que devemos utilizar, acolhendo seu exemplo, tanto mais necessário quanto rememorador da velha aliança entre a filosofia e a ética (ou a esperança), nem sempre lembrada nos dias de hoje”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> PRADO JR., “Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987)”, p. 8.

<sup>18</sup> KAWAUCHE, “Bento Prado leitor de Rousseau”.

<sup>19</sup> FORTES, *Rousseau: da teoria à prática*, p. 39.

<sup>20</sup> PRADO JR., “Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987)”, p. 8.

## Referências bibliográficas

- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Retrato calado*. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- \_\_\_\_\_; NASCIMENTO, Milton Meira (Org.). *A Constituinte em debate*. São Paulo: Sofia, 1987.
- \_\_\_\_\_. Apresentação e notas à tradução de ROUSSEAU, J.-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- \_\_\_\_\_. “Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau”. *Discurso* (USP), n. 10, 1979.
- \_\_\_\_\_. “O poder desmisticificado”. *Almanaque – Cadernos de Literatura e Ensaio*, n. 9, 1979.
- \_\_\_\_\_. “O engano do povo inglês”. *Discurso* (USP), n. 8, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: \_\_\_\_\_. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963.
- KAWAUCHE, Thomaz. “Histórias da razão”. *Jornal de Resenhas* (USP), n. 119, 2021.
- \_\_\_\_\_. “Histórias da razão – Resenha do livro *Rousseau: escritos sobre a política e as artes* (Ubu/UnB, 2020)”. *Princípios* (UFRN), v. 27, n. 54, 2020.
- \_\_\_\_\_. “Bento Prado leitor de Rousseau”. *Sísifo* (UEFS), v. 7, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Rousseau no Brasil: levantamento bibliográfico”. URL: <http://giprousseau.blogspot.com/p/bibliografia-sobre-rousseau.html>
- MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1956.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. “O contrato social: entre a escala e o programa”. *Discurso* (USP), n. 17, 1988. [In: \_\_\_\_\_. *A farsa da representação*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.]
- PIMENTA, Pedro Paulo (Ed.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação de Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

\_\_\_\_\_. “Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987)”. *Discurso (USP)*, n. 17, 1988.

QUIRINO, Célia. “Departamento de Ciência Política”. *Estudos Avançados (USP)*, v. 8, n. 22, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard/Pléiade, 1959 (t. I), 1964 (t. III), 1969 (t. IV).

\_\_\_\_\_. *Obras*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Notas de Paul-Arbousse Bastide. Revisão de Lourival Gomes Machado. Porto Alegre: Globo, 1958. 2 v.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (1939-1949)*. São Paulo, 1953. 2 v.

VARGAS, Thiago. “Do engano do povo inglês ao fetichismo da representação: Luiz Roberto Salinas Fortes, escritor político”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 2, n. 31, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.

# Gramsci em Quadrinhos: uma difusão ilustrada<sup>1</sup>

Flávio Américo Tonnelli<sup>2</sup>

“Gramsci em Quadrinhos”, livro com textos de Nestor Kohan e ilustrações de Rep, se publica no Brasil com tradução para o português de Marcelo Brandão, a partir do original em espanhol publicado na Argentina, onde o livro recebia o título mais apropriado de “Gramsci para principiantes”. Mais apropriado, porque o livro não se trata, verdadeiramente, de uma História em Quadrinhos em sua forma estético-narrativa, mas de um livro de difusão cultural com textos breves ilustrados por imagens caricaturais que, a despeito de dialogarem com uma determinada estética dos quadrinhos, não podem se identificar plenamente com ela. Isso porque, ao longo de toda sua extensão, o livro apresenta uma grande quantidade de texto fora da estrutura estético-narrativa dos quadrinhos, para os quais os desenhos de Rep funcionam apenas como ilustração ou comentário ao conteúdo produzido por Néstor Kohan – numa lógica composicional mais próxima à editoração jornalística.

A discussão de uma obra que se apresenta nesse formato – e que poderia ser tomada, no limite, como uma obra de divulgação científica no campo da filosofia política – quando percebida e discutida a partir de sua estética composicional nos permite propor uma reflexão sobre os limites de nossa formação artística e editorial. No caso da obra em questão a reflexão é ainda mais importante, pois não se trata de um filósofo político qualquer, mas de alguém para quem a estética foi questão importante – sobretudo no que concerne à estética da comunicação editorial tendo em vista suas finalidades políticas. Gramsci, como filósofo político, foi um ativista revolucionário para quem a comunicação, com seus múltiplos suportes, podia ser considerada uma arma. Daí a importância de conhecer bem os mais variados gêneros de arma e de dominar bem o seu manejo.

Por isso talvez seja importante lembrar que os gêneros textuais não merecem atenção apenas como conteúdo de uma discussão filosófica, mas como plataforma a partir da qual as próprias ideias filosóficas irão circular. A forma comunica e o meio é a mensagem! Em uma peça publicitária ou num panfleto comunista estão contidas uma infinidade de teses sobre sujeito, comunicação e sociedade. O que significa dizer que a forma não serve apenas como suporte revelador de um determinado conteúdo que se escreve sobre ela, mas que também veicula outros. A forma comunica e ao comunicar o faz politicamente. A partir da forma somos capazes de auscultar o que não foi dito, nos permitindo adivinhar o contexto de elaboração de um discurso, os modos de produção de um livro e as relações interpessoais de autoria e co-autoria, a partir das quais autores e editores dialogam entre si e com o seu mercado de leitores. Sobre estas questões, “Gramsci em Quadrinhos” também nos oferece um material significativo.

Autores de Histórias em Quadrinhos que costumam trabalhar em parceria – ou em equipe – o fazem por vezes de forma tão articulada que a parceria entre texto e imagem acaba se confundindo na produção de um resultado único que só pode ser obtido como fruto

<sup>1</sup> Resenha de KOHAN, Néstor; REP. *Gramsci em Quadrinhos*. Posfácio de Lincoln Secco. Tradução de Marcelo Brandão. São Paulo: Veneta, 2019.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Educação da Universidade Federal de Viçosa (UFV). E-mail: flavio.tonnetti@ufv.br.

autoral dessa parceria, tecida na articulação profunda entre os seus produtores. No caso de “Gramsci em Quadrinhos”, as dedicatórias do escritor e do ilustrador que as produziram são reveladoras no sentido de sugerir que essa talvez não tenha sido a lógica de produção deste trabalho. Cada um produz uma dedicatória separadamente, deixando claro que se dedica apenas a parte que lhe coube no trabalho; algo que soa ao leitor brasileiro de modo curioso – dizem cada um dos dois: dedico “minha parte deste livro”. Tal procedimento nos dá notícia de que provavelmente o trabalho tenha sido feito na lógica da especialização produtiva, cada um dedicando-se à parte que lhe coube desempenhar individualmente na linha de produção fracionada em que a composição de um produto editorial bem poderia ser uma encomenda do editor que contratou o trabalho.

Nesse sentido, o título brasileiro falseia essa característica de livro – um texto ilustrado – ao sugerir que a obra possa configurar-se como História em Quadrinhos. A estratégia, entretanto, é comercialmente compreensível, pois o torna mais vendável ao mercado nacional, já que o termo Quadrinhos possibilita aumentar sua circulação para além do público de esquerda, permitindo que o livro, ainda, seja adquirido por bibliotecas escolares em programas governamentais de compra de paradidáticos destinados à Educação Básica. O título permite, ainda, que o livro possa atrair interesse de educadores marxistas ou de jovens e adultos interessados em outras linguagens – para estes últimos, pela especificidade do volume, talvez o livro possa ser frustrante em vista das expectativas estéticas criadas pelo título da edição brasileira.

Em relação ao conteúdo, o sumário apresenta 125 tópicos, com os três últimos dedicados a itens pós-textuais – uma lista de sites relacionados ao pensamento de Gramsci e sua presença na Internet, um índice remissivo e um posfácio à edição brasileira escrito por Lincoln Secco, professor de história contemporânea da Universidade de São Paulo, que assina também o texto da contracapa.

Os tópicos se distribuem por uma ou duas páginas e são acompanhados, em geral, por dois parágrafos de texto corrido e uma caricatura correspondente ao tópico. Um número significativo de tópicos cobre aspectos biográficos da vida de Gramsci – “A infância de Gramsci”, “Um estudante pobre”, “Antonio e sua família”, “Primeiros dias na prisão” são alguns dos exemplos, revelando um tipo comum de redação de livros dedicados à difusão introdutória nos quais encontramos capítulos iniciais dedicados a uma “vida e obra”. Alguns tópicos procuram contextualizar o pensamento do autor a partir de momentos históricos de relevância política – “A Itália no começo do século”, “Mussolini no poder”, “A história da Itália moderna” etc. Outros dão conta de suas influências e debates intelectuais – “Gramsci interpreta Lenin”, “Gramsci e Trotsky”, “Gramsci e Lukács”, “Debate Gramsci-Mussolini” são alguns dos exemplos. Os textos atendem a finalidade de divulgação à qual a obra se destina, apresentando de forma bastante enxuta uma cobertura muito variada de temas. Isso significa que o texto deve ser tomado como porta de entrada para a obra de Gramsci e não como obra especializada voltada para públicos acadêmicos que poderiam reclamar de generalizações ou falta de aprofundamento. Entretanto, a sua presença, como livro de filosofia política apresentado com estética caricatural e texto breve, torna-se relevante no interior de um sistema no qual o pensamento de esquerda está em cheque e no qual a comunidade acadêmica é acusada de ter virado as costas para a sociedade. Voltada mais para fora da comunidade de estudiosos do que para dentro, por seu conteúdo, é preciso valorizar a publicação dessa tradução como esforço na linha de uma divulgação científica. Mas pela

sua forma talvez pudesse ser tomada como proposição a ser debatida por pares acadêmicos interessados em melhorar o alcance de sua comunicação científica e em aprimorar suas estratégias didático-pedagógicas, ainda que consideradas apenas endogenamente. Embora a obra não se configure como um livro didático, pode-se, com algum esforço, assumi-lo a partir da lógica dos paradidáticos – se articulados por um bom professor ou educador político. Nesse sentido, “Gramsci em Quadrinhos” pode também nos convidar a produzir e a melhorar formas comunicativas apoiadas em gêneros diversos para além do artigo acadêmico, para que se possa inaugurar alguma espécie de ativismo acadêmico bem-humorado que talvez falte à realidade brasileira.

Do ponto de vista gráfico, os desenhos de Rep estão bem enquadrados numa estética engajada, cujo estilo – de traço e de composição – se ajusta bastante bem às publicações de uma esquerda militante latino-americana que produz – na esteira do pensamento gramsciano – seus próprios jornais onde as caricaturas e ilustrações possuem um papel programático. Também aqui há um esforço editorial que deve ser reconhecido do ponto de vista filosófico e político: o livro realiza em si mesmo, em alguma medida, a perspectiva de uma militância cultural que podemos depreender do próprio pensamento gramsciano.

Um elemento relevante da edição brasileira é o posfácio de Lincoln Secco que, do ponto de vista formal, segue a lógica da obra como um todo: se compõe por tópicos curtos em extensão de 4 a 6 parágrafos, ao longo dos quais narra, cronologicamente, a presença e a difusão das ideias de Gramsci no Brasil. O posfácio é importante, sobretudo, porque é acompanhado de uma série de notas com referências que permitem aos leitores interessados aprofundar o estudo sobre o pensamento de Gramsci. Dele, vale destacar um tópico curiosamente – e equivocadamente – apresentado na edição como uma “conclusão” de seu posfácio. Nessa “conclusão”, trata da presença de Gramsci no imaginário de membros das Forças Armadas brasileiras, que cunharam o bizarro termo “gramscismo” para se referir a um conjunto equivocado de ideias que foram desenvolvidas e difundidas entre militares brasileiros de altas patentes em torno de uma má compreensão do pensamento de Gramsci. Pensamos que a falta de uma formação intelectual adequada e a precária formação humanística entre os militares nacionais, atestadas pela insuficiente compreensão de um autor, não pode ser utilizada como forma redutora para “concluir” com isso que seja este, no Brasil o destino das ideias de Gramsci. E é nesse sentido que consideramos a presença dessa “conclusão” como um vício de gêneros acadêmicos que obrigam os trabalhos a terminarem com uma conclusão – no caso deste posfácio, em vez de uma “conclusão”, talvez fosse o caso de apresentar o trecho do texto como uma “anomalia”. A própria obra em questão dá pistas de que a circulação das obras e das ideias de Gramsci possa ter um destino muito mais nobre à guisa de conclusões.

Para aqueles interessados na militância política e cultural, vale apontar para um horizonte possível: ainda que possa ser válido ou significativo o esforço de se produzir jornais sindicais e fanzines impressos – ou quadrinhos que não são quadrinhos – é preciso compreendê-los como um esforço tímido, talvez datado, tendo em vista a época das redes sociais digitais e dos memes – em que vivemos. A comunicação, inclusive a nossa, deve ser pensada de forma crítica. Os intelectuais, editores e militantes das esquerdas de cariz revolucionário precisam, urgentemente, adentrar no universo da comunicação digital. A obra aqui resenhada, no que toca às ilustrações, poderá, quem sabe, ser utilíssima fonte para a composição de memes.